

Hijab ja länsimaisen musliminaisen kulttuurinen projekti

Leila Kautto

Etnologian ja antropologian maisterintutkielma

Syyslukukausi 2018

Historian ja etnologian laitos

Jyväskylän yliopisto

Tiedekunta – Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta	Laitos – Historian ja etnologian laitos
Tekijä – Leila Kautto	
Työn nimi – Hijab ja länsimaisen musliminaisen kulttuurinen projekti	
Oppiaine – Etnologia ja antropologia	Työn laji – Maisterintutkielma
Aika – Marraskuu 2018	Sivumäärä – 54 + 6 liitesivua
<p>Tiivistelmä</p> <p>Tässä tutkielmassani kysyn <i>minkälainen kulttuurinen projekti hijab on?</i> Maisterintutkielmani on jatkoa kandidaattityölleni <i>Vapaa valitsemaan? Musliminaisten päähineen käytön merkityksistä</i> (Holmstedt 2017), jossa tarkastelin, mitä merkityksiä musliminaiset päähineen käytölleen antavat. Aiempaan työhöni pohjautuen esitän tässä työssäni, että hijab on enemmän kuin pelkkä vaate. Väitän, että hijab on myös aate, joka on merkityksellinen osa musliminaisten minuuden ja identiteetin muodostamisen prosesseissa. Puhun työssäni kulttuurisista projekteista siksi, että naiset muodostavat minuuttiaan performatiivisesti ja kontekstuaalisesti. Tutkimuskysymykseni on tutkimuksen arvoinen muun muassa siksi, että Suomessa elää yhä enemmän musliminaisia, jotka ilmentävät omaa uskonnollisuuttaan ja kulttuuri-identiteettiään tavalla, joka tulkitaan usein julkisessa puheessa vain symbolina naisten alisteisesta asemasta. Näkökulma ei välttämättä vastaa naisten käsitystä omasta elämästään.</p> <p>Tarkoitukseni on ollut tuottaa tietoa, jonka avulla hijabia voi lähestyä musliminaisen näkökulmasta käsin. Etnografisen haastattelututkimuksen aineistona on tekstimassa, joka on muodostunut syksyn 2016 ja kevään 2018 välisenä aikana. Pääosin aineisto koostuu haastatteluista, mutta se sisältää myös sähköpostikeskusteluja. Tekstimassa sisältää sekä kandidaattityöhön tekemiäni puolistrukturoituja haastatteluja että tähän tutkielmaan tekemiäni avoimia haastatteluja, jolloin lähinnä ohjailin keskusteluja koskemaan päähineen käyttöön liittyviä tavoitteita ja reunaehtoja. Olen tähän työhöni käyttänyt kuuden eri informantin tuottamaa aineistoa. Informantit erosivat iän ja sosioekonomisen asemansa suhteen, mutta heitä kaikkia yhdisti merkityksellinen suhde hijabiin. Yksi naisista oli niin sanottu avaininformantti, jolla on ollut suuri merkitys sekä aineiston muodostamis- että tulkintaprosessissa.</p> <p>Haastatteluaineistoni lähiluku paljasti, että hijab on naisten elämässä paljon muutakin kuin pukeutumista. Aineistossani hijab on merkityksellinen osa naisten itseymmärrystä ja se kiinnittyi uskontoon joko suoraan tai välillisesti. Siksi olen analyysissäni lähestynyt eletyn uskonnon tutkimusperinnettä, jossa uskontoa tarkastellaan yksilölle ja yhteisölle merkityksellisenä tulkintakehiköksi ja paikantuneina kulttuurisina käytänteinä. Työssäni eletty uskonto ja minuus yhdistyvät performatiivisessa toiminnassa, jonka avulla yksilö minuuttiaan muodostaa.</p> <p>Aineistossani hijab on ensisijaisesti uskonnollinen projekti, jonka avulla naiset tuottavat uskonnollista minuuttiaan alistuessaan Jumalan tahtoon. Toisaalta hijab on myös sosiaalinen projekti, jolloin kyse on muslimi-identiteetin muodostamisesta ja ryhmään kuulumisesta. Toisinaan hijab on myös yhteiskunnallinen kannanotto, jolloin naiset tekevät eroa niihin länsimaisen kulttuurin osatekijöihin, joihin he eivät muslimina voi eivätkä halua sitoutua. Oleellista projekteissa on, että ne ovat yksilöllisiä, usein myös intersektionaalisia, huolimatta kontekstuaalisesta luonteestaan. Yksilölliset kulttuuriset projektit ovat kuitenkin yhteiskunnallisesti vaikuttavia. Muodostaessaan minuuttiaan ja identiteettiään performatiivisesti naiset tekevät musliminaisen näkyväksi ja muuttavat näin suomalaista yhteiskunnallista tilaa, status quota, jossa ei ole ehkä totuttu näkemään hijabiin pukeutuneita naisia.</p>	
Asiasanat – hijab, islam, musliminaisuus, minuus, toimijuus, performatiivisuus, eletty uskonto	
Säilytyspaikka – Jyväskylän yliopiston tietoaarkisto, JYX-julkaisuarkisto	

SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO.....	1
1.1. Tutkimuskysymys ja tutkimusote.....	1
1.2. Hijab.....	3
2. TUTKIELMAN TEOREETTINEN TAUSTA.....	5
2.1. Antropologinen islamintutkimus.....	5
2.2. Arjen islam.....	6
2.3. Kulttuuriset projektit.....	8
2.3.1. Yleistä.....	8
2.3.2. Uskonnollinen identiteetti.....	11
2.3.3. Sukupuoli ja eletty ruumis.....	15
3. METODOLOGIA.....	16
3.1. Dialoginen tutkimusote.....	16
3.2. Aineisto ja aineistonkeruu.....	20
3.3. Aineiston analyysimenetelmä.....	22
3.4. Tutkimusetiikka.....	24
3.5. Tutkijan paikka.....	25
4. AINEISTON ANALYYSI.....	28
4.1. Yleistä.....	28
4.2. Intentionaalinen hijab.....	29
4.3. Performatiivinen hijab.....	36
5. JOHTOPÄÄTÖKSET.....	41
KIRJALLISUUS.....	46
LIITTEET.....	53

1. JOHDANTO

1.1. TUTKIMUSKYSYMYS JA TUTKIMUSOTE

Tämä tutkielma on jatkoa kandidaatintyölleni *Vapaa valitsemaan? Musliminaisten päähi-
neen käytön merkityksistä* (Holmstedt 2017), jossa tarkastelin hijabin käyttöön liittyviä
merkityksiä Suomessa. Aiemman työni perusteella esitän tässä työssäni, että hijab on
enemmän kuin pelkkä vaate: hijab on myös aate, joka on merkityksellinen osa minuuden
ja identiteetin muodostamisen prosessissa. Analyysiosuudessani osoitan, että hijab on osa
performatiivista prosessia, jossa naiset muodostavat minuuttaan ja identiteettiään. Naiset
eivät kuitenkaan muodosta minuuttaan tyhjiössä. Siksi lähestyn tässä työssäni hijabia fe-
ministisen antropologin Sherry Ortnerin (2006, 144–145) jalanjäljissä kulttuurisena pro-
jektina ja kysyn: *Minkälainen kulttuurinen projekti hijab on?*

Ortnerin (2006, 143–145) ajattelussa kulttuuriset projektit ovat päämääräsuuntautunutta
toimintaa – kuten mikä tahansa muu projektiluontoinen toiminta – ja ne ilmentävät ja
jäsentävät ihmisten sosiaalisia suhteita. Toisaalta kulttuurisilla projekteilla on myös yksi-
öllinen tavoite ihmisen muodostaessa ja muokatessaan niiden avulla itseään (Ortner mts.,
107). Työssäni kulttuurinen projekti tarkoittaa yksilölle merkityksellistä toimintaa, joka
saa pontensa ympäröivästä, yksilölle merkityksellisestä kulttuurista, jonka yksi osatekijä
on uskonto. Kulttuuriset projektit valikoituivat työvälineekseni siksi, että käsite sisältää
toimijuutta ja huomioi samaan aikaan paikallisen kulttuurin vaikutuksen ihmisen toimin-
taan (Ortner 2006, 130). Ortner (ks. mts., 136) puhuu projekteista ymmärtääkseni siksi,
että hän haluaa korostaa toimijuuden refleksiivistä luonnetta, ja käytän siksi sanaa projek-
ti myös omassa työssäni. Tämä tekee hijabin käytöstä harkittua toimintaa.

Projektit kytkeytyvät kulttuuriin – käsitteeseen, joka on nykyään melko kiistelty, ja Ortnerin mukaan jotkut tutkijat ovat sitä mieltä, että se kantaa mukanaan niin paljon olemuksellisia (essentialisoivia) konnotaatioita, että käsitteen käytöstä olisi luovuttava. Toisaalta riittävästi avattuna käsite on työkalu, joka mahdollistaa sosiaalisten ilmiöiden tutkimisen. (Ortner 2006, 6–8, 50.) Kulttuuri tässä työssä tarkoittaa yhteisöllisiä ja kollektiivisia tulkintoja – muun muassa hijabista ja islamista – sillä sellaisena kulttuuri aineistossani näytetään. Koska tulkinnat sisältävät jaettuja käsityksiä todellisuudesta ja sen jäsentymisestä, sisältää kulttuuri diskursseja. Usein diskurssi sisältää myös käsityksen siitä, miten on sopivaa toimia, ajatella ja puhua. (Pynnönen 2013, 5–7.) Kulttuuri on kuitenkin muuttuva rakennelma, ja siksi haastattelemani naisillakin on vaihtelevia tulkintoja todellisuudesta ja sen jäsentymisestä. Kysymys kulttuurista voi kiinnittää työni kahdenlaiseen tutkimuskenttään. Painottaessa kollektiivista näkökulmaa työni asettuisi traditioon, jossa tarkastellaan, kuinka sosiaaliset rakenteet vaikuttavat ihmisen toimintaan. Aineistoni näkökulmasta hedelmällisempi on kuitenkin paradigma, jossa ruumis¹ (*body*) ja ruumiillistuneet käytännöt, jollainen myös hijab on, nähdään kulttuurin, minuuden ja identiteettien eräänä lähtökohdana. (ks. Kupari 2016, 10; Csordas 1990.)

Työssäni on dialoginen tutkimusote, joka liittyy sekä aineistonkeruuseen että tulkintaan. Tämän tutkielman haastatteluaineisto on muodostunut syksyn 2016 ja kevään 2018 välisenä aikana. Aineisto sisältää osan kandidaatintyöhöni tekemistäni puolistrukturoiduista haastatteluista (ks. kysymyspatteristo Holmstedt 2017, 26), joissa keskustelimme siitä, mitä huivin käyttö tai käyttämättä jättäminen naisille merkitsee. Saatoin käyttää aiempia haastatteluja tässä työssäni siksi, että tutkielmieni aihepiiri on sama ja olin sopinut asiasta tutkittavieni kanssa erikseen. Lisäksi olen tehnyt uusia strukturoimattomia haastatteluja, joissa olen ohjannut keskustelua tutkimuskysymykseni edellyttämään suuntaan samalla kun olen rohkaissut haastateltaviani kertomaan heille tärkeistä näkökulmista. Kandidaatintyöhöni haastattelin myös naisia, jotka eivät enää käytä huivia. Tutkimuskysymyksestä johtuen kaikki tämän työn informantit ovat huivia käyttäviä naisia ja huivin käyttö on heille merkityksellistä toimintaa.

¹ Feministisessä tutkimuksessa puhutaan ruumiista ja ruumiillisuudesta, mutta ruumilla ei tarkoiteta kuollutta ihmistä. Sen sijaan sanalla kuvataan sitä, mitä tapahtuu naisen (miksei myös miehen) keholle, kun se otetaan merkityskamppailujen kohteeksi ja lähtökohdaksi. (Ks. esim. Palin 1995, 225–240).

Ortnerin (2006, 145) mukaan kulttuurisia projekteja voi lähestyä joko valta–vastarinta-akselilla tai niitä voi tarkastella yksilöllisen toiminnan logiikan näkökulmasta. Koska valta–vastarinta-akseli siirtää huomion yksilön ja yhteiskunnan ja/tai yhteisön väliseen vuorovaikutussuhteeseen, se ei sovi työhöni. Sen sijaan näkökulma, joka kiinnittää huomiota yksilölliseen tavoitteelliseen toimintaan ja toiminnan logiikkaan palvelee tutkimuskysymystäni paremmin. Olen soveltanut aineistoon lähiluvun tekniikkaa (ks. Saaranen-Kauppinen & Puusniekka 2006), jolla tarkoitan sitä, että aloitin aineiston tulkinnan lukemalla aineistoa läpi useita kertoja siten, että jokaisen lukukerran aikana tarkastelin sitä hiukan eri näkökulmasta käsin. Näin tehden aineistosta erottui tutkimuskysymyksen näkökulmasta katsottuna sekä yksilöllisiä että yhteisöllisiä merkityksiä, jotka eivät aina olleet eksplisiittisiä. Osa tulkinnoista onkin muodostunut dialogisen prosessin tuloksena, mikä tarkoittaa sitä, että olen käynyt informanttieni kanssa läpi käsityksiäni aineistossani esiintyvistä merkityksistä ja siitä, mitä tulkinnastani on tarpeen korjata informantin tarkoittaman merkityksen näkökulmasta.

1.2. HIJAB

Arabiankielinen sana *hijab* tarkoittaa kontekstista riippuen *verhoa*, *irtoseinää*, *suojaa* tai *huntua*, ja hijabin tarkoitus on estää näkeminen (peittää kohteensa) tai toimia tilanjakajana (Pepicelli 2014, 37). Puhekielen konventiossa hijab kuitenkin viittaa erilaisiin päähineisiin, joita jotkut musliminaiset käyttävät. Hyvin usein, joskaan ei aina, huivin käyttö kytkeytyy uskontoon vähintäänkin siksi, että islamilainen perinne, joka realisoituu arjessa, saa pontensa Koraanista (Mahmood 2005, 48–52; Asad 1986). Usein hijabin liittyminen naisten julkiseen, siis kodin ulkopuoliseen, esiintymiseen koskee erityisesti tilanteita, joissa naiset ovat tekemissä miesten kanssa, joille he eivät ole sukua (Mahmood 2005, 100). Tulkinnasta riippuen hijab peittää vartalosta kaiken muun paitsi kasvot ja kädet – joskus myös kasvot ja kädet – (mts., 2005, 41, 101), mutta käytännössä päähineen mallit, värit ja käyttötavat vaihtelevat käyttäjiensä, ympäristön ja tilanteiden mukaan.



KUVA: ERILAISIA MUSLIMINAISTEN PÄÄHINEITÄ

Sosiologi Fatima Mernissin (1987) mukaan hijab on yhtä keskeinen käsite islamille kuin luotto on kapitalistiselle yhteiskunnalle. Profeetta Muhammad ei kuitenkaan keksinyt hui-
 via, vaan se on ja on ollut koko Lähi-idän alueella yleinen kulttuurinen käytäntö², kulttuu-
 rintutkija Renata Pepicelli toteaa (2014, 65; ks. myös Mahmood 2005, 51 ja Abu-Lughod
 2013, 36–37). Kun ihmiset ovat muuttaneet Lähi-idästä eri puolille maailmaa, on hijabin
 käyttö levinnyt samalla. Pepicelli lisää, että islamilaista kulttuuria määrittää yksityisen ja
 julkisen kahtiajako, mikä on tärkeä seikka hijabiin liittyen siksi, että sen avulla erotellaan
 ihminen toisesta. (Pepicelli 2014, 37–39, 47.) Antropologi Lila Abu-Lughod (2013, 35) on
 samaa mieltä ja tarkentaa, että hijab erottaa miehen julkisen ja naisen yksityisen tilan toi-
 sistaan. Uskonnollisten syiden lisäksi ihmiset pukeutuvatkin tiettyntyyppisiin asuihin ja
 asusteisiin noudattaakseen sosiaalisia sääntöjä. Esimerkiksi joidenkin afgaaninaisten käyt-
 tämä sininen burqa ei välttämättä kerro naisen uskonnollisesta vakaumuksesta eikä edes
 Talibanin läsnäolosta alueella. Taliban ei keksinyt tätä koko vartalon ja kasvot peittävää
 sinistä kaapua, Abu-Lughod muistuttaa. Burqaa on perinteisesti käytetty pohjoisessa Af-
 ganistanissa ja sillä on viestitty muille ihmisille kunniallisuutta, säädyllyisyyttä ja sosiaalis-

² Myös esimerkiksi ortodoksijuutalaisten pienessä rukoushuoneessa (*minjan*) naiset ja miehet erotetaan toisistaan sermillä (*mehitsa*), joka estää näkemisen lähes kokonaan (ks. Vuola 2016). Naimisissa olevat ortodoksijuutalaiset (*hasidit*) peittävät myös päänsä joko huivilla tai peruukilla (Abu-Lughod 2013, 36–37).

ta asemaa. Talibanin valtaantulon jälkeen asu on kuitenkin saanut muita politisoituneita ja globaaleja merkityksiä. (Abu-Lughod 2013, 35–36.)

Feministisen islamintutkijan Asma Barlasin (2002, 53–54) mukaan sanan hijab merkityksperusta on Koraanin asettamassa vaatimattomuuden vaateessa, joka edellyttää kaikilta muslimeilta vartalon muodot peittävää pukeutumista, korkeaa seksuaalista moraalialia ja siveää käytöstä. Hän lisää, että Koraanissa ei sellaisenaan – eikä varsinkaan naisten pukeutumiseen liittyen – esiinny sanaa hijab. Naisten päähineen käyttö onkin kehittynyt patriarkaalisien kulttuurin ja uskonnon tulkinnan vanavedessä. (Mts., 54–57, 157.) Barlas (mts., 55) tähdentää, että Koraani ei suoranaisesti edellytä pään, kasvojen, käsien tai jalkojen peittämistä, vaan kyse on tulkinnoista, jotka saavat merkityksensä laajemmassa sosio-kulttuurisessa kontekstissa. Kyse ei kuitenkaan aina eikä edes yleensä ole naisten alistumisesta miehelle. Esimerkiksi Mahmoodin (2005, 51–52) tutkimat hurskaat naiset, jotka ovat osa islamistista uskonliikettä (*The Piety Movement*) ajattelevat hijabin olevan välttämätön osa uskonnollisuutta, koska sen avulla ihminen voi kultivoida suhdettaan Jumalaan. Mahmoodin (2005, 43) mukaan naiset, jotka käyttävät uskonnollisista syistä kasvohuntua eli niqabia tekevätkin niin tulkinnallisista syistä. Usein nämä naiset myös ajattelevat olevansa hurskaampia kuin kasvot paljastavaa hijabia käyttävät kanssasisarensa (mt.). Muiden muassa Barlas ja Mernissi (Hidayatullah 2014, 77–78, 214) taas katsovat, että nainen voi olla uskonnollinen ilman huiviakin.

2. TUTKIELMAN TEOREETTINEN TAUSTA

2.1. ANTROPOLOGINEN ISLAMINTUTKIMUS

Antropologian ja islamin yhteinen taival on ollut pitkä, ja se käsittää monta erilaista ajattelijaa teorioineen. Esittelen tässä vain työni kannalta muutaman keskeisen näkökulman. Antropologi Gabriele Marranci käy läpi islamin ja antropologian yhteistä matkaa teoksessaan *The Anthropology of Islam* (2012; ks. myös Mahmood & Landry 2017). Marrancin mukaan paradigma, johon antropologinen islamin tutkimus tänä päivänä nojaa, on saanut

alkunsa Clifford Geertzin teoksesta *Islam Observed* (1968). Kriitikot ovat kuitenkin pysyneet osoittamaan Geertzin teoksessa useita ongelmia. Suurimpana puutteena lienee kuitenkin tutkittavien äänettömyys, minkä seurauksena Geertz tuli essentialisoineeksi muslimin. Tarkastellessaan islamia alueellisena ilmiönä Geertz redusoi muslimin välineeksi, jonka tehtävänä on ilmentää kulttuurisia merkityksiä. Hiukan myöhemmin Ernest Gellner toisti teoksessaan *Muslim Society* (1981) samat virheet ja sortui lisäksi Eurooppakeskeisyyteen. Teoksessaan *Postmodernism, Reason and Religion* (1992) Gellner esitti, että islam ja modernisaatio ovat yhteen sopimattomia islamiin liittyvistä teologisista syistä johtuen, mutta näkökulma ei saanut kuitenkaan laajaa kannatusta. Se kyseenalaistettiin, eikä vähiten siksi, että modernisaatiosta ei välttämättä seuraa sekularisaatiota, vaikka se onkin Euroopassa menestynyt ideologia. (Marranci 2008, 36–37, 140; Fadil & Fernando 2015, 62.) Gellnerin tutkittavilla ei myöskään ollut ääntä, eivätkä he ajatelleet – he käyttäytyvät (*behave*), toteaa antropologi Talal Asad artikkelissaan *The Idea of an Anthropology of Islam* (1986). Asad tarjoaakin oman näkökulmansa keskusteluun. Hänen mukaansa islamia täytyy tutkia niistä diskursiivisista lähtökohdista käsin, joista muslimit itse uskontoaan lähestyvät. Asadin mukaan islam on diskursiivinen perinne (*discursive tradition*), joka kiinnittyy ja pitää sisällään Koraanin ja hadithien pyhinä pidetyt tekstit. Pyhien kirjojen merkitys on suuri, koska ne tarjoavat sen mallin, johon ihminen mukautuu tai ei mukaudu tai jota hän tulkitsee omaan elämäänsä sopivalla tavalla (McGuire 2008, 11). Marranci (2008, 42; ks. myös Liberatore 2013, 119–120) huomauttaa kuitenkin, että kaikki muslimit eivät määrittele itseään uskonnollisesta näkökulmasta käsin eikä kaikilla ole syvää tietoutta Koraanista ja haditeista.

2.2. ARJEN ISLAM

Artikkelissaan ”*Rediscovering the 'everyday islam'*” (2015, 59–61, 71) antropologit Nadia Fadil ja Mayanthi Fernando esittävät antropologian ja islamin kohtaavan tätä nykyä arjessa, mikä tarkoittaa sitä, että tutkimusnäkökulma on siirtynyt elettyyn uskuntoon³. Bronis-

³ Fadil ja Fernando käyttävät termejä ”*everyday islam*” ja ”*ordinary islam*”, jotka sisällöllisesti vastaavat termiä ”*lived religion*” eli eletty uskonto.

law Malinowskin jalanjäljissä he tähdentävät, että uskonnollisuutta ei voi tutkia kirjoja lukemalla, vaan sitä on tutkittava siinä todellisuudessa, jossa se tapahtuu (*the imponderabilia of actual life*). Työssäni uskonnollisuus viittaa paitsi yksilölliseen vakaumukseen myös siihen tosiasiaan, että islam konkretisoituu eletyssä elämässä (Marranci 2008, 13–15). Uskontotutkijoiden Eetu Kejosen ja Teemu Ratisen (2016, 5; ks. myös Hintsala 2017, 61; Wallenius-Korkalo 2018, 25; McGuire 2008, 11–13) mukaan eletty uskonto (*lived religion*) tarkoittaa sellaista uskonnollisuutta, joka saa merkityksensä konkreettisen elämän, uskonnon ja laajemman kulttuurisen kentän ristipaineessa. Tästä näkökulmasta katsottuna uskonnolliset opit ovat samalla tavalla aikaan, paikkaan ja historiaan kytkeytyviä kuin uskonnollisissa yhteisöissä rakentuva subjektiuskon. Eletyn uskonnollisuuden tutkimus kiinnittääkin huomiota siihen, kuinka ihmiset arjessaan tulkitsevat ja toteuttavat, kokevat ja elävät uskontoaan. Vaikka eletyn uskonnollisuuden näkökulma on yksilöllinen, on uskonto silti sosiaalista, sillä uskonnolliset merkitykset, kokemukset ja käytännöt ovat lähtökohtaisesti sosiaalisia ja ruumiillisia. Monelle eletty uskonto onkin ensin käytännöllistä ja ruumiillista ja vasta sitten mentaalista. (McGuire 2008, 12–13; Wallenius-Korkalo 2018, 24–25.) Näin on esimerkiksi Mahmoodin (2005) tutkimien hurskaiden musliminaisten tapauksessa, sillä naiset muodostavat uskonnollista minuuttaan harjoittamalla itsekuuria, jonka merkitys muodostuu suhteessa – ja sopusoinnussa – islamilaisiin normeihin ja pyhiin kirjoihin (Fadil & Fernando 2015, 63). Mahmood (2005, 50–51) puhuu tässä yhteydessä kumulatiivisista eli aiempien kokemusten varaan rakentuvista projekteista, joiden avulla naiset muodostavat uskonnollista minuuttaan.

Työssäni islamia todeksi elääkin muslimi, jolla tarkoitan ihmistä, joka *kokee* olevansa muslimi (Marranci 2008, 1–3, 42). Tämä tarkoittaa sitä, että kokemus muslimina olemisesta on tärkeää ihmisen identiteetille ja itseymmärrykselle. Se, että ihminen on muslimi, liittyy kuitenkin myös hänen toimintaansa, joka merkityksellistyy osittain hänen vakaumuksensa kautta muslimin noudattaessa sunnaa. Sunna, joka perustuu profeetta Muhammadin toimintaan ja sanomisiin, kertoo (Koraanin ohessa) profeettaa esimerkkinä käyttäen, kuinka muslimin tulisi elää. (Marranci 2008, 20.) Ihmisen eletty usko – yleensä ja tässäkin tapauksessa – kiertyykin visusti uskonnon dogmaattiseen puoleen – siis uskontoon. Siksi tutkielmassani islamin virallinen oppi on diskursiivinen konteksti, johon naiset suhteuttavat omat uskonnolliset tulkintansa. Uskonnon ja sukupuolen risteyksiin perehtynyt Elina Vuola (2010, 179–181) korostaa kuitenkin sitä, että tutkittaessa ihmisen elettyä uskoa on virallinen oppi, kansanhurskaus ja naisten omat tulkinnat eroteltava toisistaan.

Tämä on tärkeää myös minun työssäni siksi, että naisten omien tulkintojen korostaminen tarkoittaa naisten uskonnollisen toimijuuden esiin nostamista (Vuola 2010, 15).

2.3. KULTTUURISET PROJEKTIT

2.3.1. YLEISTÄ

Ortner lähestyy kulttuurisia projekteja toiminnallisesta viitekehyksestä, josta hän käyttää nimeä *practice theory* siitäkin huolimatta, että kyseessä ei ole teoria sanan varsinaisessa merkityksessä (Ortner 1996, 2; 2006, 2–3). Toiminnallinen viitekehys nojaa ajatukseen, jonka mukaan ihmisen toimintaa rajoittavat ja mahdollistavat sosiaalinen ja kulttuurinen ympäristö (rakenteet), joskin ihmiset tekevät rakenteensa eli voivat niihin myös vaikuttaa (Ortner 1996, 2; 2006, 129). Toisin sanoen ihmisen toiminnassa yhdistyvät rakenteet ja luovuus. Ortner (2006, 130) painottaa kuitenkin sitä, että ihminen asettaa päämääränsä ja tavoitteensa häntä ympäröivistä sosiaalisista ja kulttuurisista lähtökohdista käsin. Projektien merkityksellisyys liittyykin sekä yksilöllisiin päämääriin että sosiaalisen todellisuuden organisoimiseen (mp.).

Toiminnallisesta viitekehyksestä käsin tarkasteltuna kaikilla ihmisillä on toimijuutta, jolla yleisesti ottaen tarkoitetaan yksilön mahdollisuuksia toimia, jättää toimimatta, tehdä valintoja tai merkityksellistää tilannetta, jossa hän on (Ortner 2006, 134; Ronkainen 2016; Kuparinen & Tuomaala 2015, 161). Toimijuudesta puhuttaessa on erityisen tärkeää hahmottaa se, että toimijuus rakentuu sosiaalisissa järjestelmissä, mutta ihmisen henkilökohtaiset ominaisuudet ja henkilöhistoria ehdollistavat yksilön toimijuuden ilmenemistä-tai piiloon vetäytymistä (Ronkainen 2016). Toimijuus ei olekaan synonyymi vapaudelle tai vapaalle tahdolle. Tutkielmani näkökulmasta tärkeää toimijuudessa on intentionaalisuus, joka kuvaa sitä, mihin ja miten ihmisen huomio on kohdistunut; mitä ihminen kognitiivisesti ja emotionaalisesti tavoittelee (Ortner 2006, 134). Intentionaalisuudesta on löydettävissä monia tasoja (ks. mts. 134–136), mutta olen – lähinnä metodologisista syistä johtuen – tässä työssä kiinnostunut intentionaalisuudesta, joka edellyttää yksilöltä omien halujen ja

tavoitteiden määrittelyistä sekä oman toiminnan merkityksellisyyden arviointia. Muistutan tässä kohden siitä, että ihmistä ei voi erottaa hänen sosiaalisesta ympäristöstään. Tähän liittyy Ortner (2006, 130–131) puhuu toimijuuden ja solidaarisuuden välisestä sidoksesta, jolloin korostuu se seikka, että yleensä ihmiset elävät itselleen merkityksellisissä vuorovaikutussuhteissa, jotka vaikuttavat intentionaalisuuteen, sen kohdistumiseen ja siten yksilöllisten projektien laatuun. Työni kannalta solidaarisuus on siksi merkityksellistä, että se tekee ihmisestä hiukan vähemmän individualistisen ja intentionaalisuudesta hiukan sosiaalisemman konstruktion. Islamia, islamilaista ja sekulaaria politiikkaa tutkinut feministinen antropologi Saba Mahmood (2005, 14–15) toteaaakin, että jos halutaan nostaa esiin alisteisissa asemissa elävien ihmisten toimijuuksia ja toiminnan paikkoja, on halun sosiaalisen ja diskursiivisen muodostumisen ja kontrolloinnin ymmärtäminen oleellinen seikka.

Painottaessaan yksilön mahdollisuutta olla olemassa itse valitsemallaan tavalla Ortner kiinnittyy eksistentiaalifilosofiseen ajatteluun. Ortner (1996, 13–14) on nimittäin lainannut käsitteen *projekti*⁴ eksistentiaalifilosofi Jean-Paul Sartrelta ja lähestyy kulttuurisia projekteja nimenomaan sartrelaisessa merkityksessä (Ortner 2006, 165). Koska *projekti* sartrelaisessa ajattelussa tarkoittaa enemmän kuin toiminnallista viitekehystä, avaan tässä hiukan Sartren ajattelua siltä osin kuin idean ymmärtämiseksi on nähdäkseni välttämätöntä. Sartren filosofiaan perehtyneen filosofi Kristian Klockarsin (2015, 114) mukaan praxis liittyy Sartren myöhäisempään tuotantoon, jossa Sartren eksistentiaalisuus on paitsi lihallista myös yhteiskunnallista. Myöhäistuotannossaan Sartren tarkoitus oli vastata muun muassa Simone de Beauvoirin ja Maurice Merleau-Pontyn esittämään kritiikkiin, jonka mukaan Sartre oli aiemmin ajattelussaan sortunut lihalliseen individualismiin. Sartre ajatteli ihmiselle ominaisimmaksi olemisen tavaksi toiminnallisuuden – verrattuna esineen kaltaiseen olemiseen tai pelkkään tietoisuuteen. Praksiksen lähtökohta on se, että ihminen on aina maailmassa ja aina olemisestaan tietoinen. Tietoisuus liittyy vapauteen, jolla Sartre tarkoittaa ihmisen mahdollisuutta ylittää ajatuksissaan ja toiminnassaan sosiaalisesta ja historiallisesta tilanteestaan johtuvat reunaehdot. Vapaus on siis ihmisen mahdollisuutta vaikuttaa ulkomaailmasta tulleisiin merkityksiin ja toimia omien päätösten mukaan. Näkökulman taustalla on historiallisen materialismin väite, jonka mukaan ihminen toimii

⁴ Sartre käyttää teoksessaan *Critique de la raison dialectique* (1960) sanaa praxis (*praxis*).

aina annettujen yhteiskunnallisten ehtojen sisältä käsin, vaikka nämä ehdot ovat ihmisten toiminnallaan luomia ja toiminnalla muutettavissa. (Mp.)

Klockars (2015, 120) tiivistää praksiksen muutamaan kohtaan: ensinnäkin praksis on maailmassa olemista, mikä tarkoittaa Sartren eksistentiaalisesta näkökulmasta sitä, että kyse on intersubjektiiivisesta prosessista. Inhimillinen toiminta ja toiminnallisuus ovat enemmän kuin pelkkiä aikomuksia ja suunnitelmia. Toisaalta inhimillistä toimintaa ei voi lähestyä pelkkänä reaktiona ulkomaailman ärsykkeisiin. Toiminnallisuus löytyy näiden kahden ääripään välistä. Materiaaliset ehdot ovat toiminnalle yhtä olennaisia kuin sen päämäärähakuisuus. Tämä tarkoittaa sitä, että inhimillistä toimintaa pitää analysoida aina suhteessa siihen, mitä materiaalisia ehtoja ja mahdollisuuksia eri tilanteet tarjoavat. Käsitteellisesti ja teoreettisesti praksis on lähellä toimijuutta, sillä Klockarsin mukaan praksis on liikettä, joka ”ohjaa projektimme, mielikuvituksemme ja vapautemme”. Klockars jatkaa, että projekti pitää sisällään toiminnan ehdot ja liikkeen, joka vie ehtojen yli: vapaus on välttämättä sidoksissa tilanteeseen, mutta mielikuvituksen, luovuuden ja päämäärien kautta vapaus kohoaa yli ehtojensa. Loppujen lopuksi praksis pitää Klockarsin mukaan ymmärtää tekojen, ulkoisten ehtojen ja yhteiskunnallisten merkitysten välisenä suhteena. Oleellista on kuitenkin Sartren ajattelussa se, että konkreettinen ihminen on aina tässä välimaastossa eikä häntä voi palauttaa subjektiivisiin haluihin eikä materiaalisiin ehtoihin. (Klockars 2015, 120.)

Tutkielmani näkökulmasta kaikki edellä mainittu tarkoittaa sitä, että analyysissä on huomioitava sekä toiminnan ehdot että päämäärät, mutta myös yksilön subjektiviteetti, joka Ortnerin (2006, 110) mukaan on toimijuuden lähtökohta ja lopputulos. Subjektiviteetti on siksi tärkeä, että yksilön halut ja intentiot saavat pontensa yksilön yhteisöllisesti, uskonnollisesti ja historiallisesti muodostuneesta tietynlaisuudesta; siitä, miten hän ajattelee, tuntee ja kuinka hän reflektoi itseään (Ortner 2006, 110). Saba Mahmood (2005, 183) ilmaisee saman asian toteamalla, että musliminaisten toimintaa pitää analysoida suhteessa naisten itselleen asettamiin uskonnollisiin päämääriin, olemisen ehtoihin, affektiivisiin suhteisiin ja vastuuntuntoon, joiden varaan he oman toimintansa rakentavat. Työni kannalta tärkeää on se, että toimijuus ilmenee silloin, kun ihminen toimii tavoitteidensa ja halujensa mukaan ja on valinnut ne rakenteet, joista käsin hänen tavoitteensa muodostuvat. Siksi en työssäni erottelekaan kulttuurisia ja yksilöllisiä tavoitteita toisistaan, vaan tarkastelen kulttuurisia projekteja naisille merkityksellisinä kokonaisuuksina.

2.3.2. USKONNOLLINEN IDENTITEETTI

Ortnerin mukaan ihminen muodostaa ja muokkaa kulttuurisissa projekteissa itseään. Ortner puhuu subjektiviteetista – emotionaalisesta ja kognitiivisesta konstruktiosta – joka ”elävöittää” subjektia (2006, 107). Kuinka tämä elävöittäminen sitten tapahtuu? Seurailen folkloristi ja antropologi Laura Starkin⁵ (2006, 22–24, 27) ajattelua, joka lähestyy ihmisen ainutlaatuisuutta minuuden (*self*) käsitteen avulla. Minuus on lähtökohtaisesti sosiaalinen käsite, sillä ihmisen ymmärrys ”minusta” muodostuu ihmisen organisoidessa havaintojaan, kokemuksiaan, tunteitaan ja aiempia uskomuksiaan yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Siitä huolimatta, että minuus on tulkintojen kulminaatiopiste, Stark painottaa, että minuudella ei ole alkuperäistä olemusta. Tunne olemuksellisuudesta – minuuden paikasta – syntyy kokemusten järjestelämisestä ja organisoimisesta. Rom Harrén jalanjäljissä hän lisää, että minuus on ennemminkin prosessi kuin tosiasia. (Stark 2006, 23; ks. myös McAdams 1997, 55–56.) Myöskään sosiaalipsykologi Suvi Ronkaisen (1999, 32) mukaan ihmisen tietynlaisuudella ei ole autenttista ydintä. Hän lisää, että tietynlaisuus ja minuus kytkeytyvät aina kulttuurisiin diskursseihin, joten ihmisen tietynlaisuus on kontekstuaalista ja tilanteista. Diskurssit näkyvät toimintakulttuureissa, jotka ohjaavat yksilön käyttäytymistä. Jotta diskurssista tulisi osa minuutta, tarvitaan kuitenkin minuutta merkityksellistävä *teko*, joka sitoo mielen ja ruumiin samaan diskurssiin, Ronkainen (mp.) summaa.

Työssäni kyse on uskonnollisesta minuudesta. Filosofi David McPhersonin (2015) mukaan uskonnollisuuden merkitys avautuu parhaiten silloin, kun ihmisen perusolemukseen – siis tapaan olla olemassa – ajatellaan kuuluvan merkityksen etsimisen ja muodostamisen. Hänen ajattelussaan ihminen on ”meaning seeking animal”. McPherson jatkaa, että muodostamalla merkityksiä ihminen etsii paikkaansa maailmassa ja ”kosmoksessa”, samaan aikaan kun hän määrittelee itseään. Tästä näkökulmasta katsottuna uskonnollisuus on yksi merkityksen muodostamisen muoto ja tulkintakehikko, jonka avulla ihminen tulkitsee häntä ympäröivää todellisuutta, joskin uskonnollisuus voi olla ihmiselle myös merkityksen muodostamisprosessin lopputulema – tietynlainen minuus ja identiteetti (Mt.) Näkökulma sopii työhöni, jossa tarkastelen minuutta Starkin tapaan sosiaalisen konstruk-

⁵ Stark on tässä kohden seurailut sosiaalipsykologi Rom Harrén ajattelua.

tion näkökulmasta käsin. Stark (2006, 22–24) nimittäin muistuttaa, että minuus ei ole asia, vaan se on nippu keinoja, joiden avulla käsitystä tietynlaisesta minästä muodostetaan. McPherson korostaa kuitenkin sitä, että uskonnollisuus ei ole vain mentaalista toimintaa. Hän lisää, että ihminen suuntautuu myös käytännöllisellä tasolla sitä kohtaan, minkä hän ajattelee olevan arvokasta, ja uskonnollisuus onkin enemmän kuin uskoa Jumalaan tai epämääräinen käsitys ihmistä ympäröivistä voimista.

Uskonnollisuuden käytännöllinen puoli liittyy vuorovaikutussuhteeseen pyhän kanssa. Pyhä tässä yhteydessä tarkoittaa voimaa, jota ihminen syvästi kunnioittaa ja arvostaa. Tämä tarkoittaa tietenkin sitä, että kukin voi periaatteessa määritellä oman pyhänsä. (McPherson 2015.) Näin yksi kunnioittaa voimaa, jota hän kutsuu Allahiksi, toinen voimaa, jota hän kutsuu Jumalaksi, kolmannen pyhä on Jadekeisari. Vaikka ihminen määrittelee pyhänsä ”itse”, toteaa Laura Stark (2002, 21–22) hänen tekevän sen kuitenkin suhteessa kulttuurisidonnaisiin, historiallisiin kuvastoihin ja jo olemassa oleviin uskonnollisiin diskursseihin. Toisin sanoen pyhä määrittyy yksilöllisten kokemusten ja kulttuuristen tekijöiden vuorovaikutuksessa. Pyhä onkin yksi keino tavoitella sosiaalista jatkuvuutta ja kohe-renssia, Stark jatkaa (mp). McPherson (2015) tarkentaa, että määritellesään pyhän ihminen arvioi ja punnitsee sen sisältämiä laadullisia ominaisuuksia, jotka hän lopulta omak-suu niin, että hänen halunsa muodostuu tältä pohjalta. Koska ihminen haluaa olla pyhän kaltainen, hän tähtää käytännöllään hengelliseen muutokseen ja kasvuun kohti pyhän il-mentämää täydellistä. Hengellisillä käytännöillä McPherson tarkoittaa koko sitä toiminto-jen kirjoa, jolla ihmiset tavoittelevat pyhänsä kaltaisuutta; kyse voi olla rukouksesta, me-ditaatiosta, mindfulnessista tai vaikkapa pyhiinvaelluksesta Mekkaan. Hengellisyys joh-taakin aina organisoituun toimintaan, vaikka toimintaa eivät organisoisikaan valtauskon-not. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että hengellisyyden voisi typistää toimintaan. Us-konnollisuuteen kuuluvat toiminnan lisäksi arvot, uskomukset, minuus ja identiteetti, joten ollessaan hengellinen ihminen on hengellinen kokonaisuena, ajattelevana ja toimivana ih-misenä. (McPherson 2015.)

Kiinnitän tässä kohden huomioni minuuden toiminnalliseen luonteeseen ja lähden seurai-lemaan Mahmoodin ajatusta performatiivisuudesta, jolloin kyse on kontekstuaalisesta pro-cessista, jossa ruumis ja ruumiilliset toiminnot, kuten vaikkapa päähineen käyttö tai ruko-us, ovat välineitä minuuden muodostamiseen tai ylläpitämiseen. Performatiivisuus on kon-

tekstuaalista toimintaa, joka Mahmoodin⁶ ajattelussa ei perustu normien toisin toistamiselle vaan myös niiden mukailemiselle. Hän käyttää tästä prosessista nimitystä minuuden arkkitehtuuri (*the architecture of the self*). Toisin kuin Ortner, Mahmood ajattelee, että minuus ei ole niinkään performatiivien lähtökohta vaan lopputulos. Prosessi tosin on sikäli kumulatiivinen, että ihmisen käsitys itsestään luo pohjan uusille performatiiveille ja niiden sisällöille. (Mahmood 2005, 164–166.) Esimerkiksi Mahmoodin tutkimien hurskaiden naisten toiminnan logiikka näyttää olevan se, että täyttämällä uskonnollisia velvollisuuksiaan he kultivoituvat myös uskonnollisina ihmisinä: tulevat hurskaammiksi ja pääsevät näin lähemmäs Jumalaa. Tästä näkökulmasta katsottuna ruumiilliset toiminnot ovat väli-heitä, joiden avulla naiset voivat saavuttaa Jumalan edellyttämiä eettisiä ominaisuuksia. Toisinkin voi kuitenkin ajatella. Mahmood (mts. 146–148) esittelee Amnan, joka kyseenalaistaa näkökulman, jonka mukaan hurskaaksi tullaan tekemällä. Hänen tulkintansa mukaan hurskaus on yksilön sisäinen tila, jota toiminta heijastelee. Amna ajattelee myös, että hurskautta ei tuota toisto sinänsä vaan toistojen välissä tapahtuva reflektointi, jolloin todellinen ”minä” muodostuu. (Mts., 147.) Amnan ajattelussa käyttäytyminen heijastelee sisäistä tilaa, siinä missä muiden naisten mukaan ihmisen sisin ei ole lähtökohtaisesti hurskas, mutta siitä voi tehdä sellaisen. Kyse on siis siitä, miten ruumiilliset toiminnot ja yksilöllinen minuus kytkeytyvät toisiinsa, Mahmood (mts. 148) toteaa. Työni kannalta tärkeää tässä on se, että ihminen muodostaa subjektiviteettiaan performatiivisen toiminnan, jossa diskurssit, mieli ja ruumis yhdistyvät, avulla.

Sosiaalisesti muodostuva minuus on kytköksissä identiteettiin, joka persoonallisuuspsykologi Dan McAdamsin (1995, 365) mukaan on sisäinen tarina ”minusta”. Identiteettitarina sisältää ihmisen käsityksen siitä, mistä hän on tullut, missä hän on nyt ja mihin hän on menossa (mp.). Ronkainen (1999, 41, 74–75) lisää, että ihmisen subjektiviteetti – siis tietynlaisena merkityksellistyvä minä – tuottaa kokemuksellista varmuutta identiteetille, joka on julkinen. Identiteetin julkisuus tarkoittaa sitä, että identiteetti pitää esittää ja näin altistaa muiden vahvistettavaksi. Identiteetti esitetään sekä kertomalla että toimimalla. (Mp.) Jotta voi identifioitua, pitää kuitenkin olla nimike, jonka avulla voi kuvata sitä, mitä haluaa olla, identiteetin, sukupuolen ja ruumiillisuuden kysymyksiin perehtynyt Kath Woodward (2002, xii) toteaa. Hän lisää, että identiteetti rakentaa sillan sekä yksilön ja yhteisön

⁶ Mahmood rakentaa performatiivisuuden teoretisointinsa Judith Butlerin performatiivisuuden muotoiluille (erilaisista näkökulmista performatiivisuuteen ks. Mahmood 2005, 162–166).

että yksilöllisten ja sosiaalisten käsitteiden ja ilmiöiden välille. Identiteettiään muodostaessaan ihminen pyrkii loogiseen jatkuvuuteen, vaikka identiteetissä on myös säröjä ja risiriitaisuuksia, joita ihminen pyrkii yleensä selittämään pois (Mp.). Ihminen identifioituu suhteessa moneen eri asiaan, joka tarkoittaa sitä, että ihmisellä ei ole vain yhtä identiteettiä. Identifikaatioon sisältyykin monia mahdollisia tulkintavaihtoehtoja, ja koska identiteetti muodostuu myös osana sosiaalisia eroja ja jakoja, olisikin järkevintä puhua monista eri identiteeteistä, Ronkainen toteaa. (Ronkainen 1999, 74–75; ks. myös McAdams 1995.) Tämä tarkoittaa sitä, että identiteetti ja sille varmuutta tuottava minuus ovat intersektionaalisia konstruktioita. Intersektionaalinen tulokulma identiteettiin tarkoittaa yhtäältä sitä, että ihmisellä ei ole vain yhtä merkitsevää identiteettiä; kukaan ei ole vain hetero, homo, mies tai nainen eikä edes musliminainen. Toisaalta intersektionaalinen identiteetti tarkoittaa sitä, että identiteetti pitää sisällään risteäviä eroja. (Ilmonen 2011; Rossi 2008.)

Intersektionaalisuuden lähtökohtana on havainto, että tiettyjen sosiaalisten kategorioiden, erojen ja valtasuhteiden yhteisvaikutus tuottaa tietyille yksilöille alisteista asemaa (Vuola 2017; Rossi 2008). Intersektionaalisuus on lähellä kriittistä rotuteoriaa, jossa feministisen oikeusteorian tutkijan Angela P. Harrisin (2012) mukaan lähtökohtana on ymmärrys siitä, että rasismi, sukupuolittaminen ja syrjintä – yhdessä ja erikseen – ovat perin tavanomaisia ilmiöitä ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa ja institutionaalisessa toiminnassa. Elina Vuola (2017; ks. myös Guidroz & Berger 2009, 61–63; Yuval-Davis 2009, 44–49) tosin toteaa, että intersektionaalisuuden ideaa on käytetty uskontotieteissä kauan ennen kuin, feministinen oikeustieteilijä ja kriittinen rotuteoreetikko Kimeberlé Crenshaw käsitteen teki tunnetuksi. Crenshaw nostaa artikkelissaan *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color* (1991) esiin intersektionaalisuuden keskeisen näkökulman, jonka mukaan päällekkäin ja lomittain toimivat, tietynlaisia identiteettejä tuottavat struktuurit – esimerkiksi seksismi ja rasismi – tuottavat risteytyessään kokonaan uuden alistuksen kategorian. Sosiologi Nira Yuval-Davis (2009, 49–50) tarkentaa katsetta yksilölliselle tasolle ja lisää, että sosiaalisissa verkostoissa muodostuva valta ilmenee esimerkiksi vuorovaikutuksen tasolla ja se konkretisoituu ihmisten kokemuksissa. Tutkielmassani intersektionaalisuus viittaa niihin naisten toimintaa ohjaaviin rakenteisiin, jotka vaikuttavat naisten toimintaan. Työssäni intersektionaalisuus tarkoittaa erityisesti sitä, että uskonto, suomalainen kulttuuri ja sukupuoli tuottavat risteytyessään tietynlaista toimintaa. Toiminta ei ole kuitenkaan aina samanlaista, vaan siihen vaikutta-

vat kulttuuristen tekijöiden lisäksi myös yksilön henkilökohtaiset ominaisuudet ja henkilöhistoria.

2.3.3. SUKUPUOLI JA ELETTY RUUMIS

Uskontotutkija Elina Vuolan (2015, 34; Vuola & Ahola 2015, 13–16) mukaan sukupuoli on eksplikoitava uskontoa koskevissa analyyseissä muun muassa siksi, että uskonto vaikuttaa siihen, miten ihmiset käsittävät oman sukupuolensa. Työssäni sukupuoli liittyy islaminuskon heteroseksuaaliseen oletukseen, joka tuottaa käsityksen naisesta miehen vastakohtana ja joka merkityksellistää sekä naisen että miehen ruumista ja ruumiillistuneita käytänteitä. En kuitenkaan analysoi islamissa esiintyvää sukupuolittunutta valtaa enkä pyri aineistoni avulla todistamaan islamin tulkintojen hegemonista maskuliinisuutta. Työssäni heteroseksuaalinen oletus on yksi naisten toimintaa ohjaava konteksti. Sukupuolta lähestyn *tyylinä* – olemassaolemisen tavan erityisyytenä, jolloin sukupuoli ei ole vain fyysinen, psyykkinen tai sosiaalinen ominaisuus, vaan se sisältää ne kaikki yhdessä (Heinämaa 1996, 157). Ajatteluni nojaa tältä osin filosofi Sara Heinämaan tekemään Maurice Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologisen filosofian ja Simone de Beauvoirin teoksen *Toinen Sukupuoli* (1948) tulkintaan. Ruumiinfenomenologisesta näkökulmasta katsottuna sukupuoli on biologisen (materiaalisen ruumiin), käyttäytymisen ja sosiaalisen yhdistymisen tapa, joten sukupuolella ei ole kyse siitä, mitä ihminen on, vaan *miten* hän on (Heinämaa 1996, 160–161). Heinämaa jäsentää sukupuolta fenomenologian perinteessä tunnetun ”eletyn ruumiin” käsitteellä. Eletty ruumis viittaa ruumiilliseen subjektiin maailmaan tietoisesti suuntautuneena, sille merkityksiä antavana ja siltä merkityksiä omaksuvana subjektina, jossa henki ja aine ovat kietoutuneet toisiinsa niin perustavasti, että niitä ei voi erottaa toisistaan (mts. 13, 162–163). Eletty ruumiillisuus huomioi ihmisen kokonaisuutena ennen analyyttistä, joskin keinotekoista, jakoa henkeen ja materiaan, luontoon ja kulttuuriin tai vaikkapa yksilölliseen ja yhteisölliseen.

Elettyä ruumista ja sukupuolta on mielekästä lähestyä toiminnan näkökulmasta, jolloin huomio kiinnittyy toiminnan laatua kuvaaviin sanoihin feminiininen ja maskuliininen – naisellinen ja miehinen (Heinämaa 1996, 160). Kyse on laatusanoista, jotka vastaavat kysymykseen ”minkälainen?”, johon vastaus on ”tietynlainen”. Työssäni eletty ruumis on

paitsi sukupuolittunut myös uskonnollinen, mikä tarkoittaa sitä, että uskonnolliset opit materialisoituvat sukupuolittuneissa uskonnollissa käytänteissä. Heinämaa korostaa, että sukupuolta ei voi tutkia vain abstraktiotasolla ja käsitteiden leikkinä. Sukupuolittuneiden merkitysten ymmärtäminen edellyttääkin niiden jäljittämistä elettyyn ruumiiseen, joka on sekä merkitysten antaja että kantaja. (Mts. 145, 162.) Teemaan liittyen Kejonen ja Ratinen (2016, 5) puhuvat eletyn uskon performatiivisesta luonteesta, jolla he tarkoittavat sitä, että yksilö tavoittelee erityistä – myös sukupuolista – minuuden muotoa eläessään uskontoaan todeksi. Tästä näkökulmasta katsoen sukupuoli, ruumis, uskonto ja arki ovat kietoutuneet erottamattomasti yhteen. Työssäni sukupuoli onkin merkityksellinen osa ruumiillisesti elettyä uskoa, ja se merkityksellistyy suhteessa islamilaisiin tietojärjestelmiin ja naisille merkityksellisiin sosiaalisiin suhteisiin. Sukupuoli näkyy siinä, miten naiset elävät ruumiillisesti uskontoaan todeksi. En kuitenkaan keskitä huomiotani vain arkiseen toimintaan vaan huomioin myös uskonnollisen diskurssin. Diskurssien tiedostaminen on tärkeää, sillä teologi Meri-Anne Hintsalan (2017, 65) mukaan uskonnolliset uudelleentulkinnat – jotka työssäni tarkoittavat esimerkiksi sitä, minkälaisia hijabia naiset ovat päätyneet käyttämään – tehdään yleensä suhteessa oppirakennelmiin ja laajempiin uskonnollisiin diskursseihin.

3. METODOLOGIA

3.1. DIALOGINEN TUTKIMUSOTE

Dialogisuus liittyy työssäni sekä aineistonkeruuseen että sen tulkintaan. Etnologi Eerika Koskinen-Koiviston (2014) mukaan etnografisen tutkimuksen – ja laadullisen tutkimuksen laajemminkin – tarkoitus on rakentaa siltoja erilaisten todellisuuksien välille. Hän toteaa, että siltoja rakennetaan dialogisella metodologialla, ”jossa tiedon nähdään rakentuvan prosessinomaisena ja intersubjektiivisena tutkijan ja tutkittavan välisenä vuorovaikutuksena” (ks. myös Hakamies 2016, 202–203). Alessandro Portelli⁷ (1998, 30) tarkentaa,

⁷ Portelli puhuu muistitietotutkimuksen (*oral history*) aineiston muodostumisesta, mutta koska muistitietotutkimus perustuu suullisiin tiedonantoihin samaan tapaan kuin minun aineistoni, voin nähdäkseni soveltaa Portellin ajattelua omassa työssäni.

että intersubjektiivisessä prosessissa tärkeää on keskinäinen arviointi ja tarkasteleminen (*inter-view*), johon osapuoltenvälinen luottamus perustuu. Tämä tarkoittaa, että vuorovaikutustilanne ja vuorovaikutuksen osapuolet vaikuttavat sekä aineiston sisältöön että sen laatuun. Haastatteluun perustuva aineistonkeruu edellyttääkin tutkijalta oikeanlaista asennetta tutkittaviinsa. Portelli puhuu tasa-arvoisuudesta, jolla hän tarkoittaa tutkijan ja tutkittavan eriarvoisten asemien tiedostamista ja avaamista: haastattelussa vuorovaikutussuhteeseen vaikuttavat (esimerkiksi sosioekonomiset) tekijät on syytä nostaa esiin ja ottaa tarkastelun kohteeksi. (Portelli 2011, 7–10.) Tästä näkökulmasta käsin aineisto on konstruktio. Konstruktiiivisesta luonteestaan huolimatta aineisto on kuitenkin todenmukainen kuva siitä, mikä on haastateltavalle psykologisesti merkityksellistä (Portelli 1998, 36–37). Koska olen halunnut ymmärtää tapaa, jolla naiset kultivoivat sosiaalisesti ja diskursiivisesti tuotettua halua ilmaista uskonnollisuuttaan tietyllä tavalla, on tutkimuskysymykseeni vastaaminen edellyttänyt pääsyä myös sensitiivisiin kokemuksiin. Työssäni dialogisuus onkin tärkeä käsite, koska menetelmänä se on mahdollistanut pääsyn aineistoni äärelle.

Dialogi minun ja haastateltavieni välillä on tapahtunut kentällä, joka työssäni on lähinnä mentaalinen. Olen toki haastatteluvaiheessa tavannut tutkittavani useampaan kertaan, mutta varsinainen tulkintaprosessi on tapahtunut mentaalisisällä kentällä, jossa olemme tavanneet tekstin tasolla. Olen kuitenkin analyysiä tehdessäni ottanut yhteyttä tutkittaviini, pyytänyt tarkennuksia, tarkistuttanut oman ymmärrykseni ja varmistanut näin representaatioiden tarkkuuden. Tutkielmassani kenttätöitä ei voikaan sitoa tiettyyn paikkaan. Näen yhteistyömme tietynlaisena oheistilana (*para-site*), johon George E. Marcus (2014) viittaa artikkelissaan ”Etnografian uudet haasteet Writing Culture -liikkeen jälkeen” (mts. 33). Ymmärrän oheistilan tarkoittavan sitä, että tutkimuksen kenttä on laajentunut fyysisestä paikasta esimerkiksi bittiavaruuteen, mutta se tarkoittaa myös sitä, että kenttä ja aineistonkeruu elävät ajassa ja muuttuvat koko tutkimusprosessin ajan. Yhteistyö tutkittavieni kanssa mahdollistaa riskinhallinnan, sillä Marcus (mts. 34) muistuttaa etnografisen kirjoittajan suuren haasteen olevan riski sortua merkityksiä pursuvaan ylitulkintaan. Hän lisää, että kenttätöiden laajentuessa uusiin tiloihin, on mahdollista tuottaa tietoa, joka on lähtökohteisesti avointa ja kriittistä omia perusteitaan kohtaan.

Vielä tutkimussuunnitelman tasolla tavoittelin niin sanottua osallistavaa etnografiaa, jolloin antropologi Luke E. Lassiterin (2005, 3) mukaan otetaan askel eteenpäin dialogisesta

menetelmästä, jossa tiedon ajatellaan emergoituvan ihmistenvälisessä vuorovaikutuksessa. Osallistavassa etnografiassa huomio kiinnittyy nimittäin tutkijan ja tutkittavan konkreettiseen yhteistyöhön eli yhteiseen aineiston läpikäymiseen ja etnografiseen kirjoittamiseen. Tämä edellyttää tutkijalta asennemuutosta, jossa tutkittaviin suhtaudutaan oman elämänsä asiantuntijoina myös kirjoitusprosessissa. Tämän lisäksi tutkijan tulee osallistaa tutkittaviaan tarjoamalla mahdollisuuksia vaikuttaa tuotettaviin representaatioihin. (Lassiter 2005, 17–18; ks. myös Koskinen 2014, 130–131.) Ajatus osallistavasta etnografiasta oli houkutteleva ja suhtauduin siihen alusta saakka tavoitetilana. Huomasin kuitenkin melko pian tutkimusotteen tuomat haasteet. Osallistava etnografia on työlästä erityisesti tutkittavan näkökulmasta. Se edellyttää riittävää motivaatiota ja resursseja – lähinnä kuitenkin aikaa – toteutuakseen tavalla, jolla sen on tarkoitus toteutua. Minulle kävi pian selväksi, että arjessaan kiireiset haastateltavani eivät pystyneet kiinnittymään kirjoitusprosessiin sen vaatimalla tavalla. Toinen kohtaamistani haasteista oli niin sanoakseni kielellinen – tai kenties käsitteellinen kuvaa paremmin tilannetta, joka syntyi arkisen ja akateemisen kielen kohdatessa. Ongelma tässä ei ollut niinkään se, ettenkö minä olisi osannut selittää, mitä milloinkin tarkoitin asioilla ja asioiden välisillä yhteyksillä; sen sijaan haaste oli ajankäytön ja asiaan paneutumisen vaatimus, jonka asiayhteyksiin perehtyminen olisi tutkittaviltani edellyttänyt. Siksi tein päätöksen luopua osallistavasta kirjoittamisprosessista, mutta laitoin kuitenkin tutkittavilleni aina kommentoitavaksi heitä koskevia kappaleita. Halusin olla varma, että tekemäni johtopäätökset vastasivat myös tutkittavien käsitystä heidän omasta elämästään.

Kiinnitänkin huomion hermeneuttiseen tulkintaprosessiin, jossa tiedon ajatellaan olevan luonteeltaan suhteellista. Hermeneutiikka tarkoittaa tiedon vuorovaikutuksellista ja tulkinnallista luonnetta, joskin hermeneuttinen perinne ohjaa myös itse etnografista kirjoitusprosessia. (Sykäri 2013, 171–173.) Stark (1998, 67) lisää, että hermeneuttisesta näkökulmasta katsoen tulkitsija ei voi asettua ympäröivän todellisuuden ulkopuolelle – toisin kuin esimerkiksi positivistisessä tutkimuksessa pyritään tekemään (Sykäri 2013, 171). Hermeneutiikassa arkisinkin dialogi sijoittuu aina johonkin laajempaan, jos kohta rajalliseen yhteyteen, ja tulkinta tapahtuu suhteessa aineistoon ja aineiston sisältämään kontekstuaaliseen tietoon, mutta myös suhteessa kontekstuaaliseen todellisuuteen (mp.). Tutkielmassani tämä tarkoittaa sitä, että minä tuon tulkintaan viimeksi mainitun kontekstuaalisen todellisuuden, johon suhteutan aineistossa esiintyvät kontekstit ja itse sisällöllisen viestin. Siksi

olen tärkeä osa hermeneuttista prosessia, jossa tulkinta tapahtuu. Tästä syystä tutkielmani vaatii refleksiivisyyttä, jota käsittelen tuonnempana (ks. luku 3.5).

Tiedonmuodostus perustuu viestintään. Koskinen-Koivisto (2014, 2) toteaaakin, että ”toisen ihmisen ajatuksiin pääsee käsiksi vain ajatusten jakamisen eli kommunikaation kautta.” Portelli (1998, 33–34) kuitenkin lisää, että tietoa välittyy myös nonverbaalisen viestinnän avulla, jolloin se, miten jokin asia sanotaan, on itse asiassa se, mitä sanotaan. Tästä johtuen myös tulkintaprosessi alkaa siinä vaiheessa, kun haastattelut muunnetaan kirjalliseen muotoon. Portelli toteaa, että edes huolellinen litteraatio ei voi välittää näitä merkityksiä, jotka syntyvät kontekstuaalisessa vuorovaikutustilanteessa. (Mp.) Tiedostan Portellin esiin nostaman haasteen, ja dialogisuus olikin paitsi eettinen myös epistemologinen valinta. Koska en voi tietää, mitä toinen ihminen todella tarkoittaa, olen käynyt erityisesti avaininformanttini kanssa läpi hänen käsityksiään esille nostamistani asioista, minun käsityksiäni hänen käsityksistään ja sitä, mitä tästä kokonaisuudesta on ollut oikean merkityksen välittymisen näkökulmasta tarpeellista korjata.

Nostamalla esiin viestinnällistä prosessia avaan sitä, kuinka ymmärrykseni (ts. tieto) tässä työssä on muodostunut. Prosessi – joka ei kuitenkaan käytännössä ole näin suoraviivainen, sillä ihmisillä ei aina ole vain yhtä eikä yleensä edes kovin pysyvää mielipidettä – eteni kutakuinkin näin:

- Ymmärsin tutkittavani tarkoittaneen sanomallaan jotain tiettyä.
- Tarkistin tulkintani paikkansapitävyyden ja keskustelin tulkintakontekstista.
- Korjasin mahdollisen väärinymmärryksen.
- Lopulta saavutimme yhteisymmärryksen, jota minä kutsun tiedoksi.

Toisaalta aina yhteisymmärrys ei ollut mahdollinen siksi, että haastateltavan näkemys on eronnut tutkimustiedosta. Niissä tilanteissa olen keskustellut aineistoa kirjallisuuden kanssa ja osoittanut näin eriävät mielipiteet.

3.2. AINEISTO JA AINEISTONKERUU

Tämän tutkielman aineisto koostuu tekstimassasta, joka on muodostunut syksyn 2016 ja kevään 2018 välisenä aikana. Haastatteluaineisto koostuu kandidaatintyöhön tekemistäni puolistrukturoiduista haastatteluista, joissa keskustelimme siitä, mitä huivin käyttö tai käyttämättä jättäminen merkitsee ja mihin toiminta liittyy. Tähän tutkielmaan tekemäni haastattelut olivat avoimia (strukturoimattomia), joten vuorovaikutus minun ja haastateltavien välillä oli vapaampaa ja keskustelu liikkui tutkimuskysymyksen teeman ympärillä. Avoimet haastattelut voivat kontrolloimattomina lähteä rönsyilemään ja siksi ohjasin keskusteluja koskemaan päähineen käyttöön liittyviä tavoitteita ja reunaehtoja. Puhuimme kuitenkin myös paljon uskonnosta ja uskonnollisista tulkinnoista. Kaikki haastatteluni kestivät noin tunnin. Samaan tapaan kuin kandidaatintyössäni, myös tässä työssä keskeistä on kokemuksellinen ja tosiasiallinen suhde huiviin. Kandidaatintyössäni haastattelin myös naisia, jotka olivat huivin käytöstä luopuneet. Tämän työn tutkimuskysymys kuitenkin edellyttää, että nainen vähintäänkin käyttää huiivia ja huivin käyttö on hänelle merkityksellistä toimintaa.

Haastateltavani erosivat muun muassa iän, etnisyyden ja sekä sosioekonomisen että perhe-taustansa suhteen, mutta kaikilla haastateltavillani oli kokemusperäistä tietoa tutkittavasta ilmiöstä. Osa tämän tutkielman aineistona toimineina haastatteluista on tehty kandidaatin-tutkielmaani. Aiempien haastattelujen lisäksi olen haastatellut Aquilahia, Kaneezia ja Wa-heefaa useampaan kertaan. Kaikkien haastateltavien nimet on muutettu heidän anonyymi-teettinsä suojaamiseksi.

Aquilah on Suomessa syntynyt ja kasvanut, korkeakoulutettu, työssäkäyvä nainen. Hän on islaminuskoon kääntynyt vakaumuksellinen muslimi ja naimissa Pohjois-Afrikasta lähtöisin olevan islaminuskoisen miehen kanssa. Aquilahilla on pieniä lapsia. Uskonnollisesta vakaumuksestaan hän puhuu hyvin merkitykselliseen sävyyn: vakaumus on vahva ja näkyy hänen arjes-saan.

Kaneez on Suomessa syntynyt nuori opiskelijanainen, joka oli haastattelu-hetkellä alaikäinen ja osallistui tutkimukseen vanhempiensa luvalla. Kaneezan vanhemmat ovat Suomeen kotiutuneita maahanmuuttajia. Kaneez ja hä-

nen vanhempansa ovat vakaumuksellisia islaminuskoisia ihmisiä. Islam on osa heidän arkeaan.

Waheefa on Suomessa syntynyt, islaminuskoon kääntynyt vakaumuksellinen muslimi. Waheefa on paluumuuttaja, sillä hän on asunut Saksassa yli 20 vuotta. Waheefa on koulutettu, työssäkäyvä nainen. Myös hänellä on lapsia. Uskonto on Waheefalle merkityksellinen ja oleellinen osa elämää.

Lina on Lähi-idästä Suomeen sotaa pakoon muuttanut nainen. Hän elää kahden aikuisen lapsensa kanssa. Lina eroaa muista haastateltavistani suhteessaan islamiin, sillä hän ei ole vakaumuksellinen uskonnon harjoittaja. Sen sijaan hänelle huivin käyttö on sosiaalista. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei Lina liittäisi huivin käyttöönsä myös islamiin. Hän kertookin tietävänsä, että huivin käytölle on olemassa myös uskonnollisia perusteita.

Naila on Keski-Euroopassa syntynyt vakaumuksellinen muslimi. Naila on islaminuskoisesta, monikulttuurisesta perheestä. Hänen isänsä on Lähi-idästä ja äitinsä Suomesta, joten Nailan äidinpuoleinen suku on suomalainen ja luterilainen. Haastattelun aikaan Naila on opiskelija ja alaikäisten lastensa yksinhuoltaja. Myös Nailan uskonnollinen vakaumus on vahva ja se näkyy hänen arjessaan.

Rafia on maahanmuuttajataustainen, vakaumuksellinen muslimi. Myös Rafia on perheellinen nainen. Hän on korkeakoulutettu, mutta työtön. Uskonnollista vakaumustaan Rafia kuvaa vahvaksi – vahvemaksi kuin kenelläkään muulla hänen perheessään.

Yksi naisista oli niin sanottu avaininformantti, jolla on ollut suuri merkitys sekä aineiston muodostamis- että tulkintaprosessissa. Laura Starkin⁸ (1998, 67–69) mukaan avaininformantti tarkoittaa henkilöä, jolla on perusteltua ja perusteellista tietoa tutkittavasta ilmiöstä sekä kykyä ja halua auttaa tutkijaa hermeneuttisessa prosessissa. Stark lisää, että avaininformantti osallistuu aineiston muodostumiseen ja tulkintaan aktiivisella panoksellaan.

⁸ Laura Stark (1998, 68–79) puhuu väitöskirjassaan *Magic Body and Social Order* avainteksteistä, mutta koska tekstit ovat syntyneet inhimillisen työn tuloksena, on kysymys avaininformanteista ja heidän osallistumisestaan tutkimusprosessiin.

Olen tavannut avaininformanttini kasvokkain yhteensä viisi kertaa. Tapaamisten lisäksi olemme keskustelleet sähköpostin välityksellä useamman kerran. Tämä tarkoittaa sitä, että kaikkea vuorovaikutusta välillämme ei voi kutsua haastatteluiksi siitäkään huolimatta, että keskustelumme ovat aina koskeneet päähineen käyttöä ja/tai uskontoa. Avaininformanttini on kuitenkin aina tarjonnut omia näkemyksiään mieltäni askarruttavista kysymyksistä sen lisäksi, että on avoimesti kertonut omista kokemuksistaan ja tulkinnoistaan.

Tutkielmani empiirinen aineisto on koottu kuudelta informantilta. Koska tässäkin työssäni oleellista ei ole aineiston määrällinen edustavuus vaan aineistoni erityisyys, ei pieni otanta aseta haasteita tutkielmalleni. Etnologisen tutkimuksen saturaatiopisteeseen liittyen Outi Fingerroos ja Jukka Jouhki (2014, 103–104) puhuvat aineiston hedelmällisyydestä, jolloin aineiston pätevyyttä ja riittävyttä arvioidaan sen informatiivisuuden näkökulmasta. Koska tarkastelen sitä, minkälaisia kulttuurisia projekteja aineistossani esiintyy ja kuinka naiset kultivoivat sosiaalisesti ja diskursiivisesti tuotettua halua tehdä tai jättää tekemättä asioita, vastaa aineisto sille esitettyyn vaatimukseen. Näkökulman valinta ei ole edellyttänyt laajaa otantaa, mutta se on edellyttänyt aineistossa esiintyvien merkitysten huolellista kontekstualisointia. Tässä tehtävässä avaininformanttini on ollut avuksi vastatessaan lisäkysymyksiini ja ohjatessaan näin huomioni aineiston kannalta oleellisiin asiayhteyksiin. Toisaalta Stark (1998, 69) muistuttaa, että jokainen tulkinta liittyy moniin eri konteksteihin, ja siksi tutkijan on aktiivisesti kiinnitettävä huomiota siihen, minkälaisia analyttisiä viitekehyksiä aineistossa esiintyy.

3.3. AINEISTON ANALYYSIMENETELMÄ

Analyysiäni on ohjannut hermeneuttinen tiedonintressini, joten pyrkiessäni ymmärtämään naisten elämää, olen tarkoituksella nostanut esiin naisten omia näkökulmia. Toisaalta olen myös analyysin aikana kuljettanut mukana omia ajatuksiani sekä valitsemiani käsitteitä ja teorioita, jotka tutkimusintressistäni huolimatta vaikuttavat tulkintaprosessiini. Antropologi Billy Ehnin (2018, 74) mukaan ihmisen onkin lähes mahdotonta tehdä tulkintaa ”soveltamatta siihen enemmän tai vähemmän tietoisesti yhtä tai useampaa ennako-oletusta ja kulttuurista merkitystä.” Oleellista työssäni on kuitenkin sen Mahmoodin (2005, 183) esiin nostaman seikan mielessä pitäminen, että musliminaisen perustellessa toimintaansa

uskontoon liittyvillä moraalisisilla tekijöillä, ei toiminnan perusteita voi siirtää länsimaiseen vapauden liturgiaan eikä niitä voi tarkastella vain sukupuolen näkökulmasta käsin, koska perustelun valenssi muuttuu. Valenssi tässä tarkoittaa sekä toiminnan mielekkyyttä että toimintalogiikkaa, jolla nainen itseään toteuttaa.

Starkin (1998, 67) mukaan hermeneuttiseen tulkintaan ei ole olemassa vakiintunutta metodologiaa. Sovelsin työssäni lähiluvun tekniikkaa, jossa tekstejä luetaan läpi monta kertaa ja jossa jokaisen lukukerran aikana aineistoon kiinnitetään huomiota eri näkökulmasta (mp.; Rossi 2016). Menetelmä sopi työhöni muun muassa siksi, että aineistoni on määrällisesti pieni ja lähiluvussa huomio kiinnitetään koko aineistoon (Rossi 2016). Stark (1998, 67) muistuttaa, että osallistuessa hermeneuttiseen prosessiin on tutkijan kuitenkin kontekstualisoitava tutkimuskohteensa saadakseen selville, minkälaisessa kulttuurisessa ympäristössä tutkittava ilmiö merkityksellistyy. Aineistostani erottuivat sosiaaliset ja uskonnolliset kontekstit, jotka yhdessä ja erikseen tuottavat merkityksen naisten päähineen käytölle. Folkloristi Anna Hynninen (2017, 86) muistuttaa minua kuitenkin siitä, että analyysissä sosiaaliset kontekstit on paikannettava tarkasti, ja tuolloin oleellinen kysymys on, kenellä on valta määrittellä toimintaan vaikuttavat normit. Tästä näkökulmasta katsottuna merkittävimpiä konteksteja omassa aineistossani olivat ”muslimisisaret” ja perhe. Ymmärrän tämän sosiaalisen ja uskonnollisen yhteen kietoutumisen viittaavan siihen tosiasiaan, että islam on sosiaalinen normi, joskin islam myös sääntelee sosiaalisia normeja⁹, jotka vaikuttavat naisten jokapäiväiseen elämään. Kontekstien niukkuus saattaa johtua siitä, että islam on arjen uskonto, joka pitää sisällään myös sellaisia toimintaa määrittäviä ehtoja, jotka ei-islamilaيسissa kulttuurissa nimetään eksplisiittisesti. Naisten saattaakin olla vaikea ottaa etäisyyttä elämäänsä ja tarkastella hijabin käyttöä mistään muusta kontekstista käsin.

Kun sain selville sen, mistä näkökulmasta käsin minun on tulkintaa tehtävä, kiinnitin huomioni siihen, mistä yksityiskohdista naiset puhuvat ja mitä eroja ja yhtäläisyyksiä vastauksissa esiintyi. Tekstin lähiluku oli tärkeää siksi, että se avasi aineistoni sisältämiä merkityksiä ja nosti esiin sen hiljaisuuksia. Lähiluvun ansiosta myös dialoginen prosessi on ollut mahdollinen. Lukemalla aineistoa tarkkaan olen pystynyt esittämään tarkentavia

⁹ Islam sosiaalisena sääntelijänä liittyy yleisesti ottaen šaria, jonka avulla muslimit ympäri maailman merkityksellistävät omaa toimintaansa. Koska šaria merkityksellistyy kuitenkin suhteessa ympäröivään kulttuuriin, sovelletaan sitä eri paikoissa eri tavoin. (Rosen 2014, 21; Marranci 2014, 3; Hidayatullah 2014, 34–36.)

kysymyksiä ja saanut vastauksia – joskaan ne eivät läheskään aina ole johtaneet yksinkertaiseen, selkeään tulkintaan. Aineistossani vaihtelevatkin vastausten abstraktiotasot. Jotkut haasteltavistani puhuvat päähineen käytöstään hyvin arkisella, konkreettisella tasolla, mikä heijastuu myös keskinäiseen vuorovaikutukseemme. Aineistoa lukiessani olenkin huomannut, että tuolloin en ole esittänyt kovinkaan tarkkoja lisäkysymyksiä ja keskustelumme on jäänyt varsin pinnalliseksi. Toiset vastaukset taas sisältävät sisäisten motivaatioiden, persoonallisuuden ja uskonnon reflektointia, jolloin myös minä olen esittänyt tarkentavia, henkilökohtaisempia kysymyksiä. Juuri nämä keskustelut muodostavat aineistoni punaisen langan.

3.4. TUTKIMUSETIIKKA

Tutkimusetiikka läpäisee koko tutkielmani tiedontuotannon prosessin. Tutkielman etiikka liittyy aineiston hallintaan ja käsittelyyn sekä tutkittavien eettiseen kohteluun, jonka painopiste on tutkittavien informoinnissa, jonka sisältö selviää liitteestä nro 1 *Tiedote tutkitaville*. Olen ennen tutkielman toteuttamista perehtynyt tutkimuseettisen neuvottelukunnan (TENK) laatimaan hyvään tieteelliseen käytäntöön ja Jyväskylän yliopiston eettisiin periaatteisiin. Lisäksi työn toteuttamista varten on pyydetty ja saatu Jyväskylän yliopiston eettisen toimikunnan lausunto tutkielman hyväksyttävyydestä ja eettisestä toteuttamisesta. Tutkittavia on informoitu ennen haastatteluja EU:n tietosuoja-asetuksen edellyttämällä tavalla. Koska haastattelutyö on alkanut ennen EU:n tietosuoja-asetuksen voimaantuloa, on haastateltavien informoinnista ja aineistonkäsittelystä laadittu myös tieteellisen tutkimuksen rekisteriseloste, joka on liitteenä nro 2. Rekisteriseloste on annettu haastateltavien nähtäväksi, joten he ovat olleet tietoisia siitä, kuka aineistoon pääsee käsiksi, kuinka aineistoa säilytetään ja milloin se lopullisesti hävitetään. Haastateltavat ovat osallistuneet tutkimukseen tietoisesti ja vapaaehtoisesti ja antaneet myös suostumuksensa aineiston käyttöön. Haastateltavat ovat olleet tietoisia siitä, että heillä on ollut mahdollisuus keskeyttää yhteistyö milloin tahansa ilman seuraamuksia. Haastateltavat ovat olleet tietoisia myös siitä, että mahdollisesta keskeytyksestä huolimatta tutkijalle jää oikeus jo kerätyn aineiston käyttöön.

Aineisto on kerätty nimettömänä ja sitä on anonymisoitu lisää litterointivaiheessa siten, että aineistosta on poistettu kaikki suorat ja välilliset henkilöön viittaavat tunnistetiedot. Sukupuolitieto on tutkielman lähtökohta eikä sitä voi poistaa. Työssä esiintyvät nimet on valittu islamilaisten naisten nimien luettelosta sattumanvaraisesti, joten yhtymäkohtia keksittyjen ja aitojen nimien välillä ei ole. Tutkittavien asuinpaikkatietoja ei tutkielmassa esiinny. Kun aineiston analyysin kannalta on ollut merkityksellistä mainita jokin paikkatieto, on tieto esitetty mahdollisimman epämääräisesti esimerkiksi Ruotsi → Pohjois-Eurooppa, mutta kuitenkin niin, että kontekstin merkitys on säilynyt ennallaan.

Tutkielmani analyysi- ja tulkintaprosessin eettisyys tarkoittaa sitä, että olen pyrkinyt tulkinnalliseen tarkkuuteen. Tällä tarkoitan tutkittavan äänen kuulumista sellaisena kuin hän on tarkoittanut sen kuuluvan. Ajoittain haastateltavani puhuivat kuitenkin – ikään kuin rivien välissä – laajemmista ilmiöistä, jotka ovat relevantteja tutkimuskysymykseni näkökulmasta. Niissä tilanteissa olen nostanut aineistosta esiin myös sellaisia seikkoja, jotka ovat haastateltavan näkökulmasta katsottuna saattaneet olla kuriositeetteja tai merkityksellisiä. Pyrin työssäni kuitenkin jossain määrin yleistettävään tietoon, joka tarkoittaa sitä, että nyt tarkastelun kohteena olevat kulttuuriset projektit saattavat sisältää merkityksiä, jotka ovat merkittäviä myös yleisemmällä tasolla.

3.5. TUTKIJAN PAIKKA

Paikantaessani itseäni suhteessa tutkimuskenttään löysin tarttumapinnan Seija Keskitalo-Foleyn artikkelista ”Mukaan kuulumisia ja poissulkemisia” (2007), jossa hän nostaa esiin hybridi-identiteetin ja välimaastossa toimimisen tutkiessaan yhteisöllisyyttä lappilaisten naisten kertomuksissa. Keskitalo-Foleyn aineistossa osa tarinoista oli naisilta, jotka ovat muuttaneet Lappiin muualta. Erityisesti näiden naisten tarinoita jäsensivät liittymisen ja mukaan kuulumisen tematiikka. Naisten elämää koskettivat paikkakunnan sekä laajempien että rajatumpien yhteisöjen sisäiset valtasuhteet, hierarkia ja jännitteet, jotka tuottivat ensin ymmärryksen yhteisössä vallitsevista vastakkainasetteluista ja lopulta paikan välimaastosta, johon muualta muuttanut, ulkopuolinen, nainen asettui. (Mts. 299–305.) Tämä tarkoittaa sitä, että nainen ei välttämättä itse valitse paikkaa, johon hän yhteisössä ja yhteiskunnassa asettuu. Keskitalo-Foleyn aineisto osoittaa myös käytännössä, että sukupuoli

on vain yksi kategoria, joka sulkee pois tai päästää sisään. Hänen aineistossaan merkittävää on myös se, mistä ihminen on kotoisin.

Olen algerialaisen miehen ja suomalaisen naisen tytär ja olen elänyt suuren osan elämästäni Keski-Suomessa aikana, jolloin monikulttuurisuutta esiintyi lähinnä kirjoissa. Suhteella elinympäristööni on siis ollut identiteettiini liittyviä kognitiivisia ja emotionaalisia vaikutuksia, jotka näkyvät myös suhteessani haastateltaviini. Ajattelen, että kokemukseni, jotka liittyvät erilaisuuteen, mahdollistavat minulle sellaisen tutkijan paikan, josta käsin minun on helpompi lähestyä tutkittavien tarinoita heidän näkökulmastaan – onhan tarinoissa jotain tuttua: ero valtaväestöstä. Välitilakokemuksestani on hyötyä, sillä voin paikaltani katsoa kahta minulle tuttua aluetta yhtä aikaa, enkä vain katso vaan voin todella nähdä, koska kokemukseni kummastakin tilasta tuottavat minulle esiymmärryksen, jota kaikilla tutkijoilla ei ole. Toisaalta välitila ei vaadi minua asettumaan kumpaankaan toisilleen vastakkaiseksi tulkittuun tilaan, vaan ero on inklusiivinen, joka tarkoittaa sitä, että hetkittäin ero mahdollistaa minulle mukaanpääsyn; en ole ”vihollinen” vaikken välttämättä ryhmän autenttinen jäsenkään. (Ks. Keskitalo-Foley 2007, 296–299.) Vaikka oma paikkani tuottaa ennako-oletuksia, jotka vaikuttavat koko tutkimusprosessiin, mahdollistaa koulutukseni eron tekemisen omien ja toisten kokemusten välille sekä tutkimuskohteen tarkastelun abstraktimmalla tasolla. Etnologi Pilvi Hämeenahon (2014, 62–63) mukaan tutkimuskohteen etäännyttäminen tapahtuukin käsitteellistämisen ja kategorisointien kautta prosessissa, jossa tutkija kiinnittää huomionsa laajempiin kokonaisuuksiin omien kokemustensa sijaan.

Alun perin oletin, että tutkielmani on sukupuolittunut siksi, että nainen tutkii naisten elämää. Sukupuoli onkin merkityksellinen tekijä työssäni siksi, että juuri se on mahdollistanut minulle pääsyn aineistooni. Uskonnolliset musliminaiset eivät nimittäin voi keskustella samalla tavalla vieraan miehen (poikkeuksena uskonoppinut) kanssa itseään koskevista henkilökohtaisista asioista kuin vieraan naisen kanssa. Sukupuoli ei ole kuitenkaan riittävä selitys sille, miksi työni kiinnittyy feministiseen traditioon. Tuula Juvonen (2016, 33) muistuttaakin, että ”tutkimuksessa [...] ei ole mahdollista olettaa, että sukupuoli perustuisi ontologiseen ilmoitukseen, vaan käsitys sukupuolesta on nähtävä tutkijan teoriaparadigmaattisen valinnan tuloksena.” Siksi jouduin pohtimaan sitä, millä tapaa sukupuoli leikkaa tutkielmani tiedonmuodostumisen prosessia – vai jääkö se paitsioon itsestäänselvyytenä. Kosketuspintaa feministiseen traditioon muodostuu valitsemieni käsitteiden ja teoreettis-

ten näkökulmien välityksellä, mutta erityisen tärkeä seikka on se, että feministisen tiedonmuodostumisen lähtökohtana ja tavoitteena on naisten kokemusten esille nostaminen ja analyysi (Liljeström 2004, 11; Matero 1996, 245). Näin on myös tutkielmassani, jossa tarkoitukseni on yhdessä tutkittavieni kanssa tuottaa tietoa, joka liittyy musliminaisten elämään ja kokemuksiin.

Tutkielmassani merkityksellistä on se, että sukupuoli on vain yksi eron kategoria ja on monia muitakin merkittäviä tekijöitä, jotka luovat pohjan yhteiselle ymmärrykselle. Ponsi ajattelulleni syntyy sekä postkoloniaalisesta feminismistä että intersektionaalisuudesta, jotka kummatkin nostavat esiin tärkeitä kysymyksiä naisten monenlaisista identiteeteistä, eroista, etiikasta, vaihtelevista moraalikäsitteistä, vallasta ja tiedontuottamisesta (Grah-Wilder 2017; Rossi 2015; Rojola 2000, 296, 299). Ehkä juuri tästä syystä en asetu mukavasti siihen feministiseen tutkimustraditioon, joka olettaa universaalinaiskokemuksen, vaikka kaikkien naisten alisteisella asemalla onkin perusteltu patriarkaatin olemassaolo ja emansipatorinen toiminta (Koivunen & Liljeström 2004, 275). Elina Vuola (2017, 3) taas toteaa uskonnon ja länsimaisen feminismin suhteen olevan vaikea ja näkyvän uskonnon samanaikaisena ali- ja yliarvioimisena. Uskonnon merkitystä aliarvioidessa se jätetään huomioimatta naisten elämään vaikuttavana merkityksellisenä tekijänä, ja merkitystä yliarvioitaessa tarkastellaan uskontoa pääasiallisena syynä naisten alistukseen (mp.). Minulle tärkeää on ollut sen seikan tiedostaminen, että sukupuolisensitiivinen tieto on uskonnon näkökulmasta varsin likinäköistä. Haastattelemi naiset konstruoivatkin naiskuvaa, joka erottuu sekulaarifeministien tuottamasta siinä, että aineistossani uskontoon ei suhtauduta vastentahtoisesti siitäkään huolimatta, että jotkut uskonnolliset tulkinnat saatetaan nähdä patriarkaalisina ja naista alistavina. Haastattelemi naiset tekevätkin – ainakin useimpien – analyttisen eron miehen ja Jumalan välille.

4. AINEISTON ANALYYSI

4.1. YLEISTÄ

Analyysini lähtökohta on, että kulttuurisena projektina hijab on kulttuurista käsin merkityksellistyvää toimintaa. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että projektit olisivat keskenään samanlaisia. Projektit ovat kulttuurisista lähtökohdistaan huolimatta yksilöllisiä, sillä niiden laatuun vaikuttavat yksilölliset emotionaaliset ja kognitiiviset tarpeet sekä toimijoille merkitykselliset sosiaaliset suhteet, jotka kaikki yhdessä muodostavat toiminnan intentionaalisen luonteen (ks. Ortner 2006, 131–136). Tarkastelen kulttuurisia projekteja pääasiassa suhteessa uskontoon, koska aineistossani tärkein yksittäinen toimintaa merkityksellistävä konteksti on uskonto. Huomioin kuitenkin myös naisten sosiaalisen ympäristön, joka paitsi värittää uskonnon tulkintoja myös merkityksellistä hijabia (Vuola 2015, 36; Barlas 2002, 129; El-Dine 2016). Lähestyn analyysissäni eletyn uskonnon tutkimusperinnettä, jossa kiinnitetään huomiota yksilön ja uskonnon väliseen suhteeseen ja tarkastellaan uskontoa paikantuneina kulttuurisina käytänteinä (Kejonen & Ratinen 2016). Työssäni tämä paikantuneisuus tarkoittaa naisten uskonnollisten tulkintojen ja käytäntöjen merkityksellistymistä suomalaisessa kulttuurikontekstissa.

Kejosen ja Ratisen (2016) näkökulman mukaan elettyä uskontoa voi ajatella performatiivisena toimintana, jossa yksilön uskonnollinen subjektiviteetti – siis kokemus uskonnollisesta minästä – muodostuu (subjektiviteetista ks. lisää Ronkainen 1999, 31–32). Performatiivisuuden taustalla on ajatus siitä, että tarkoituksella sanottu sana tai tehty teko luo kertojan kannalta merkityksellisen todellisuuden ja käsityksen itsestä (Mahmood 2005, 162, 166; Hovi 2006; Ahmed 2018, 122–123). Menneistä tarinoista, diskursseista ja käytänteistä käsin määrittyvä performatiivinen toiminta saa aikaan vaikutuksia; performatiivinen toiminta nojaa aiempiin käytänteisiin ja niin tehdessään saa aikaan tietynlaisen toimijan (Ahmed 2018, 123). Eletyn uskonnon kontekstissa sanat ja teot merkityksellistyvät suh-

teessa uskontoon, mikä työssäni tarkoittaa sitä, että hijabin käyttö rakentuu ja rajoittuu uskonnollisten normien, käytäntöjen ja kieltojen varaan (Kejonen & Ratinen, 2016; ks. myös Mahmood 2005, 164–166). Tässä on tärkeää muistaa kuitenkin se, että uskonto on sosiaalista, mikä tarkoittaa sitä, että uskonnon opit välittyvät ja muuntuvat ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa. (Kejonen & Ratinen 2016; ks. myös Mahmood 2005, 164–166.) Kun tarkastelen hijabia kulttuurisena toimintana, olen kiinnostunut siitä, mistä uskonnon ja uskonnollisen yhteisön osa-alueista nainen on motivoitunut ja mihin niistä hänen mielenkiintonsa on kohdistunut. Tämän osuuden olen otsikoinut ”Intentionaalinen hijab”. Kun otan askeleen yksilöön päin ja tarkastelen hijabia performatiivisena toimintana, hijabin merkitys muodostuu pukeutumisen ja käyttäytymisen eri yhdistelmissä, joiden avulla naiset kiinnittyvät pyhään ja tuottavat uskonnollista minuuttaan. Toisessa analyysiosuudessa keskitynkkin siihen, miten naiset tulkitsevat hijabiin liitetyt normit, käytännöt ja kiellot sekä kuinka he soveltavat tulkintoja käytäntöön. Tässä yhteydessä puhun *performatiivisesta hijabista*. Jako kontekstuaaliseen ja performatiiviseen hijabiin on kuitenkin analyttinen, sillä näkökulmat limittyvät ja menevät usein aineistossani päällekkäin.

4.2. INTENTIONAALINEN HIJAB

Mainitsin teoriaosuudessa (luku 2.1.1.), että eletyn uskonnon ajatellaan merkityksellistyvän arkisen elämän, uskonnon ja laajemman kulttuurisen kentän ristipaineessa. Näin on myös minun aineistossani, jossa uskonnollisuus, jota tuotetaan ja eletään todeksi hijabin avulla, merkityksellistyy suhteessa suomalaiseen yhteiskuntaan, muslimiyhteisöön ja islamiin – usein kaikkiin yhtä aikaa. Tämä tarkoittaa sitä, että hijabin käyttöä määrittävät sekä uskonnolliset normit että sosiaalinen todellisuus. Uskon performatiiveja tutkineen Tuija Hovin (2016) mukaan kääntymyksen ja uskonnollisen perinteen kontekstissa usko kuitenkin muuttaa asiantiloja, mikä tarkoittaa sitä, että ihmisen sitoutuessa valitsemaansa oppijärjestelmään, tulee oppijärjestelmästä tulkintakonteksti, joka määrittää yksilöllisiä todellisuuden tulkintoja. Tämä näkyy hyvin Aquilahin tarinassa matkastaan muslimiksi, jossa hän lähestyy islamia vastakohtaparien kautta.

Nuorena en ollut lainkaan uskonnollinen. Kävin rippikoulun ja uskontotunnit, mutta en silti kokenut luterilaista uskontoa omakseni. Ajatus kolmiyhteyksesestä Jumalasta oli minulle vieras. Olin jo silloin taipuvainen ajattelemaan, että on vain yksi Jumala.

Elämäkerrallistaessaan ja historiallistaessaan matkansa muslimiksi, Aquilah asettaa kristinuskon ja islamin vastakkain vaikka tekeekin sen vaivihkaa. Rakentaessaan vastakohtaparit teismien laadun perusteella hän muodostaa kuvaa kristinuskosta polyteistisenä oppirakennelmana, johon islam monoteistisenä uskontona tarjoaa paremman vaihtoehdon.

Sitten tutustuin nykyiseen aviomieheeni, joka on kotoisin Pohjois-Afrikasta. Hän on muslimi. Koska hän on muslimi, emme voineet seurustella kauaa, vaan meidän oli mentävä naimisiin. [...] En vielä naimisiin mentyäni kääntynyt muslimiksi, mutta kun näin mieheni rukoilevan kotona, minä kiinnostuin siitä. Rukous onkin kaikkein tärkein seikka islamissa. Mieheni opetti minulle kuinka rukoillaan ja mitä kaikkea rukoukseen kuuluu. Ensimmäisen kerran laitoin huivin päähäni, kun menimme mieheni kanssa moskeijaan. Huivia olen alkanut käyttämään kuitenkin vasta ensimmäisen lapseni jälkeen.

Seuraavassa kappaleessa Aquilah siirtyy ajassa eteenpäin ja kertoo ensikosketuksestaan islamiin. Kosketus on sosiaalinen mutta liittyy myös islamin dogmaattiseen puoleen, joka säätelee miehen ja naisen välistä suhdetta seurustelusta avioliittoon. Näin ensikosketus islamiin saa sekä sosiaalisen että tieto-opillisen kontekstin. Hovin (2006) mukaan uskonnolle on tyypillistä monien eri elämänalueiden normittaminen, mikä yksilön näkökulmasta tarkoittaa sitä, että uskovan tulee sisäistää normit kuuluakseen yhteisöön. Tutkimukseni ja tutkielmassani oleellisen käsitteen (*hijab*) näkökulmasta keskeisiä normitettuja elämänalueita ovat naisten pukeutuminen ja vuorovaikutus miesten kanssa.

Hijab on aineistossani lähes kaikille naisille ensisijaisesti uskontokysymys. Esimerkiksi Rafia painottaa uskonnon metafysisistä puolta. Hän toteaa, että ”*usko on tärkeä, koska Jumala näkee kaiken ja tietää minkälainen ihminen on, eikä huivi ole se, minkä perusteella ihminen pääsee taivaaseen*”. Waheefa yhtyy Rafian kommenttiin ja toteaa, että:

Kaikella on merkitystä mitä me tehdään. En mä elä pelkästään sen vuoksi, mitä kuoleman jälkeen tulee, koska mä yritän elää just tässä hetkessä, mutta kyllähän mä muslimina uskon siihen, että kuoleman jälkeen elämä ei lopu. Juuri siitä syystä mä rukoilen ja paastoan ja yritän olla parempi ihminen.

Tulkitsen naisten kommentit niin, että uskonnon metafyyssinen puoli määrittää ainakin jossain määrin naisten toimintaa. Katson naisten kommenttien paljastavan jännitteisiä tunteita, (Jumalan) pelkoa ja (taivaan) toivoa, jotka sosiologien Ole Riis'n ja Linda Woodheadin (2010, 70) mukaan jäsentävät ihmisen suhdetta uskonnon oppijärjestelmään ja uskonnolliseen yhteisöön. Kyse on eletyn uskonnon affektiivisesta säätelystä, joka perustuu luottamukseen pyhän ja yliluonnollisen olemassaolosta (Kejonen & Ratinen 2016). Toisin sanoen tunteet saavat aikaan toimintaa, mikä tarkoittaa sitä, että tunteita ei vain ”tunneta”, vaan ne myös suuntaavat ihmistä joltain kohti ja jostain pois päin (ks. Ahmed 2018, 18). Kyse on siis siitä mekanismista, millä uskonto vaikuttaa yksilöön. Tunteiden työ ei ole kuitenkaan suoraviivaista, vaan se vaihtelee ihmisten välillä. Kaneez painottaa sitä, että ”islam säätää rajat, mutta uskova itse päättää, miten uskontoaan ilmaisee”. Yksilöllisellä tasolla uskonnollisuus siis näkyy yksilöllisen näkökulman ottamisena elämään, joskin aineistossani yksilöllinen näkökulma ottaa tukea oppijärjestelmästä. Waheefa tiivistää aineistossani esiintyvän uskontosuhteen näin:

Sehän se tässä uskonnossa on niin ihmeellistä, että Jumala on antanut mulle valinnan mahdollisuuden: Mä voin mennä mun omaa tietä, mutta silti se on hyvä tie, koska mä pidän kiinni uskonnon perusteista. [...] Antautuminen Jumalan sääntöihin antaa enemmän kuin se ottaa. Mun ei esimerkiksi tarvitse pohtia sitä kysymystä miksi mä olen täällä. Saan [uskonnosta] vastaukset elämää tärkeämpiin kysymyksiin: että mistä me tullaan, miksi me ollaan täällä, mihin me mennään ja mikä on elämän tarkoitus. Mulla on niihin kysymyksiin vastaukset valmiina... että se on se ydin siinä... että se on niin osa sua itteäs, että sitä tietoa ei saa itsestä enää irti.

Tulkitsen naisten kiinnittyvän islamin ortopraksiaan – uskonnon ohjaamaan hyvään elämään ja oikein toimimiseen – joka perustuu islamin pyhiin teksteihin. Huivin käyttöön ja vaatimattomaan käytökseen liittyen Waheefa nimittäin tarkentaa, että ”Jumala sanoo Koraanissa, että miehet laskevat katseensa ja naiset pitävät peittäviä vaatteita. Se on niin kuin tämä Jumalan antama ohjeistus miten yhteiskunta selviää helpommalla”. Kaneez jatkaa:

Koraanissa on kuvailtu se, millä tavalla huivi kuuluu olla; mihin saakka sen kuuluu ulottua, mutta Koraania on tosi vaikea analysoida ja se onkin sellainen ihmisen oma asia. [...] Mä olen käsittänyt sen niin, että [naisen]kaula ei saa näkyä, korvat eivätkä hiukset saa näkyä ja tietenkin rinta pitää peittää.

Naiset viittaavat *Valon* ja *Liittoutuneiden suuriin*¹⁰, jotka velvoittavat sekä miehet että naiset käyttäytymään säädyllisesti mutta vain naiset peittämään vartalonsa:

Sano uskovaisille miehille, että he luovat katseensa maahan ja hillitsevät halujaan. Tämä on heille säädyllisintä ja Jumala tietää, mitä he tekevät.

Sano myös uskovaisille vaimoille, että luovat silmänsä maahan ja hillitsevät halujaan eivätkä näyttele sulouttaan tavallisuudesta poiketen ja että huntu verhoaa heidän povensakin. Älkööt he näyttäkö sulouttaan muille kuin miehilleen tai isilleen tai apilleen tai pojalleen tai poikapuolilleen tai veljilleen tai veljiensä pojille tai sariensa pojille tai palvelusnaisilleen tai orjattarilleen tai sellaisille palvelijoille, joilla ei ole vetoa naisiin, tai poikasille, jotka eivät ole tietoisia naisten salaisuuksista. Älkööt he siten astuko kulkiessaan, että heidän kätkeyt sulonsa havaittaisiin. Kääntykää kaikki Jumalan puoleen, oi uskovaiset, jotta saisitte menestystä! (Koraani 24: 30–31.)

JA

Profeetta, sano vaimoillesi, tyttärillesi ja uskovien vaimoille, että he kietoisivat huntunsa [jilbāb] päälleen (ulos mennessään). Näin on todennäköisempää, että heidät tunnustetaan (siveiksi, vapaiksi naisiksi) eikä heitä loukata (erehdyksessä luulemalla heitä kierteleviksi orjattariksi). Allah on rajattoman anteeksiantavainen ja armollinen. (Koraani 33:59.)

Hijab on kuitenkin aineistossani enemmän kuin pelkkää ortopraksiaa. Naiset painottavat nimittäin – kukin tavallaan – kokonaisvaltaista uskonnollisuutta, jonka yksi osa hijab on. Esimerkiksi Kaneezille ”[...] *hijab on ensin uskontokysymys*” ja toissijaisesti sosiaalinen kysymys: ”*Mä käytän sellaista huivia, jollaista olen nähnyt oman äitini käyttävän. Mun äiti käyttää sellaista huivia, jollaista hänen äitinsä ja mummonsä käyttää*”, Kaneez kertoo. Toisin sanoen syy käyttää huivia tulee uskonnosta, mutta huivi saa muotonsa perheeseen ja yhteisöön kuulumisen tunteesta. Waheefa laajentaa näkökulmaa toteamalla, että:

¹⁰ Valon ja Liittoutuneiden suurat eivät ole ainoita suuria, jotka käsittelevät hijabia sanan laajassa merkityksessä. (Ks. lisää Koraani 7:46; 17:45; 19:17; 33:53; 38:32; 41:5 ja 42:51.)

”islam on elämäntapa¹¹, joten islam integroituu tavalliseen elämään ja siksi kaikesta voi tehdä Jumalan palvelusta”. Hän ihmetteleeekin sitä, miksi päähine nostetaan aina esille, kun puhutaan islamista:

Esimerkiksi nettikeskusteluissa nostetaan aina esiin huivin käyttö ja se, että ilman huivia ei ole kunnan muslimi. Minusta se on ihan kummallinen oletus. Niin paljon puhutaan huivista, mutta jos sä luet Koraania, sä huomaat, että siinä ei edes puhuta huivista [hijab]. Siinä [uskossa] on kyse laajemmasta yhteydestä, naisena ja ihmisenä olemisesta, ei huivista, ja silti se nostetaan aina esille. Se liittyy varmaan naisena olemiseen. Ainahan naisista on ollut sanomista. Naisten pukeutumiseen on aina puututtu.

Waheefan kommentti naisten pukeutumisen kontrolloimisesta siirtää huomion siihen tärkeään seikkaan, että päähineen käyttöön ja naisten käyttäytymiseen yleensä vaikuttavat monet eri tekijät, joista osa ei liity millään tavalla uskontoon (Barlas 2002, 2–3; Hämeen-Anttila 2004, 169–172). Naila kertoo omana tulkintanaan, että:

[Yleisesti ottaen] moni asia vaikuttaa siihen [minkälainen hijab on]: ympäristö vaikuttaa, perhe vaikuttaa, ystävät vaikuttavat, oma persoonallisuus vaikuttaa. Mä koen niin, että oma persoonallisuus vaikuttaa ehkä kaikkein eniten.

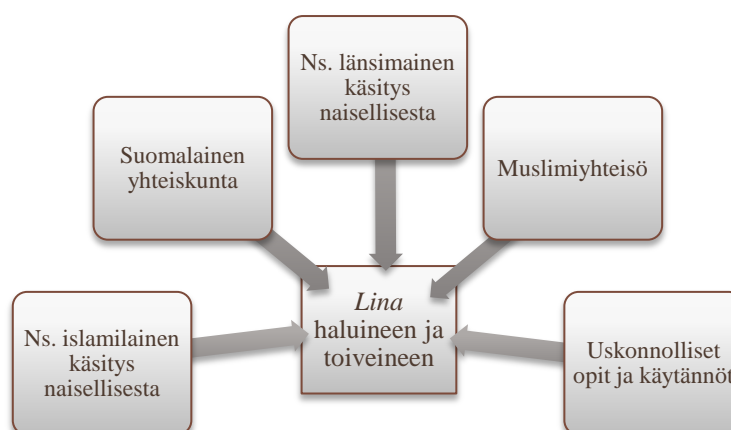
Naila tosin toteaa, että ”ystävillä ja sosiaalisella ympäristöllä on suuri merkitys uskonnollisille päämäärille”. Hänen mukaansa tietyissä paikoissa – tässä yhteydessä hän puhuu Lähi-idästä – päähineen käyttö on kuitenkin ”kulttuurinen käytäntö”, jolloin se ei välttämättä liity naisen omiin arvoihin millään tavalla. Tuolloin huivin käyttö liittyy kulttuuriin normeihin mukautumiseen, mikä tosin voi olla myös naiselle merkityksellinen tavoite siitäkin huolimatta, että kyse ei ole uskonnollisista arvoista.

Aineistossani esiintyykin Suomessa asuva nainen, jolla ei ole käsitystä islamista uskonnollisena oppirakenteena, eikä hän ollut koskaan lukenut Koraania. Lähi-idässä syntynyt ja kasvanut Lina on kasvatettu kutsumaan itseään muslimiksi. Käytännössä Lina käyttää huivia kun hän kohtaa muslimimiehiä olettamiaan ihmisiä, mutta muissa tilanteissa hän ei sitä käytä. Linalle ”muslimi” on kategoria, jonka kautta hän jäsentää itseään ja omaa

¹¹ Meri Tuovinen (2015) on tarkastellut pro gradu -työssään ”Elämäntapana islam: Islamin ja uskonyhteisön ilmentäminen suomalaisten, islamiin kääntyneiden naisten haastatteluissa” muun muassa sitä, kuinka islamiin kääntyneet naiset ilmentävät kuulumistaan islamiin.

elämäänsä. Linan tarinasta nouseekin esiin kulttuurinen projekti, joka on suoraan kytköksissä muihin muslimeihin ja välillisesti islamiin – ei kuitenkaan Jumalaan. Linan toiminnan motiivi ei ole paratiisissa eikä hän pyri elämään todeksi islamin käskyjä, vaan hänen toiminnan motiivinsa on sovussa eläminen ja integroituminen ympäröivään yhteiskuntaan. Linalle merkittävintä on sopeutua siihen sosiaaliseen ympäristöön, joka hänelle on läheisin. Yhtäältä läheisyys viittaa Linan referenssiryhmään, siis muihin muslimeihin. Toisaalta läheisyys tarkoittaa suomalaista yhteiskuntaa, jossa hän elää. Lina kertoi tietävänsä, että ilman huivia hän ei sovi muslimiyhteisöön ja huivia käyttämällä hän pelkäsi erottuvansa suomalaisesta yhteiskunnasta. Linan toimintaa ohjaavat ja säätelevät muslimiyhteisö ja suomalainen yhteiskunta ja kulttuuri. Halu kuulua suomalaiseen yhteiskuntaan on vahva; haluaahan Lina ”olla kuten muut”.

Tulkintani mukaan Lina asettuu intersektionaaliseen tilaan, josta käsin hän toimii. Intersektionaalisuus on käsite, joka vaatii kiinnittämään huomion sekä yksilölliseen positioon ja sosiaalisiin käytänteisiin että institutionaalisiin järjestyksiin, kulttuurisiin ideologioihin ja näiden yhteisvaikutukseen (Karkulehto, Saresma, Harjunen & Kantola 2012; Vuola 2017; 2015, 36–44.) Linan tapauksessa intersektionaalisuus tarkoittaa yhteiskunnan ja yhteisön tuottamia keskenään risteäviä ja joskus ristiriitaisia odotuksia, joihin hän omista lähtökohdistaan käsin vastaa omalla tavallaan. Linan toiminta on aineistossani kontekstuaalista, intentionaalista ja hyvin tilanteista. Hän käyttää hyväkseen sen suomalaisen yhteiskunnan tuottaman toimintakontekstin, joka palvelee hänen halujaan ja toiveitaan, mutta hän mukautuu kulttuurisiin normeihin, kun se on sosiaalisista syistä välttämätöntä.



Mervi Kutuniva toteaa artikkelissaan ”*Keskusteluja naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnosta*” (2007), että vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä meikkaamisen ja paljastavien vaatteiden käytön kieltäminen toimivat yhteisön rajojen näyttäjänä ja merkkinä yhteisöön kuulumisesta. Näen tässä analogian omaan aineistooni eritoten silloin, kun hijabia lähestyy yhteisön ja uskonnon edellyttämän toiminnan ja käyttäytymisen näkökulmasta. Kun Suomessa syntynyt Waheefa kertoi eroavansa valtaväestöstä siinä, ettei käytä alkoholia eikä käy baarissa, hän paitsi kiinnittyy uskonnon ja uskonnollisen yhteisön normistoon myös ilmaisee ja tuottaa omaa uskoa. Toisin sanoen eletyn uskonnon intentionaalinen ja performatiivinen luonne kietoutuvat tosiinsa. Tässä suomalainen yhteiskunta on konteksti, johon usein kuuluu alkoholi ja vilkas yöelämä. Uskonnollisena ihmisenä Waheefa merkityksellistää toimintaansa kiinnittymällä islamiin ja Koraaniin. Kyse on tekemättä jättämisestä – alkoholista kieltäytymisestä – eikä suomalaisten ihmisten arvottamisesta sinänsä. Alkoholista ja baareista kieltäytyminen on ymmärrettävää islamilaisessa kontekstissa, jossa alkoholi on kielletty (*haram*) ja koska Koraanin (ks. Hidayatullah 2014, 92–93) mukaan Jumala arvioi ihmisiä heidän uskonsa ja tekojensa (*taqwa*) mukaan. Hijab voikin olla, Kutunivan (2007) sanoin, ”yhteisöön juurruttava tekijä”, jolloin se liittyy samanaikaisesti sekä minuuteen että kollektiiviseen ja yhteisöllisesti koettuun identiteettiin.

Aineistossani naiset painottavat sitä, että usko näkyy käyttäytymisen tasolla. Kysyinkin Kaneezilta, joka muun muassa nosti asian esiin, ajatteleeko hän halun käyttää hijabia tulevan uskonnosta.

Totta kai se halu tulee uskonnosta, mutta yhtä lailla mä haluan asioita siksi, että olen oppinut haluamaan niitä kasvatuksen myötä. Mä tarkoitan, että jos ihminen on muslimi ja hän kasvattaa lapsensa ei-muslimiksi, ei tämä lapsi opi haluamaan niitä asioita, joita islamiin uskontona liittyy.

Tulkitsen tämän liittyvän uskonnollisten tunteiden sisäistämiseen ja ulkoistamiseen. Riis’n ja Woodheadin (2012, 109) mukaan termit tarkoittavat uskonnollisessa kontekstissa sitä, että uskonnosta ja uskonnollisesta yhteisöstä käsin muodostunut tunne omaksutaan (sisäistämisen) siten, että se näkyy (ulkoistaminen) ihmisen käyttäytymisessä ja toiminnassa. Uskonnollinen konteksti viittaa tässä uskonnolliseen yhteisöön, sillä tunteet tunnistetaan ja rekisteröidään suhteessa muihin ihmisiin ja ne myös vaikuttavat muihin ihmisiin. Yh-

dessä toimiessaan ihmiset muodostavatkin yhteisöllistä tunnetta, joka saa yhteisön jäsenet vahvistamaan tiettyä toimintakaavaa. (Mp.)

4.3. PERFORMATIIVINEN HIJAB

Tässä analyysiosuudessa oleellinen kysymys on se, kuinka naiset hijabiin liitetyt uskonnolliset ja sosiaaliset normit, käytännöt ja kiellot henkilökohtaisesti tulkitsevat ja kuinka tulkinnat näkyvät performatiivien tasolla. Taustalla kulkee ajatus siitä, että eri tavoin peiteltynä naisen ruumis on väline, jonka avulla tietynlaista minuutta muodostetaan ja ylläpidetään. Esimerkiksi Naila kertoi että ei voisi kuvitella liikkuvansa ulkona ilman huivia. Hänelle huivittomuus on sama asia kuin julkinen alastomuus, mikä islaminuskoiselle ihmisille on jo ajatuksena kauhistus. Naila kertoo: ”*minulle hijab on yksi Jumalan palvonnan muodoista, ja siksi mä haluan peittää ne osat ruumiistani, jotka saattavat muita himottaa*”. Aineistossani uskonnollisuus edellyttää uskoa Jumalaan, ja usko näkyy arkisena toimintana sekä itsensä ja oman käyttäytymisen hallintana. Esimerkiksi Rafialle uskonnollisuus tarkoittaa luottamuksellista suhdetta Jumalaan, joka näkyy ”*oikeaoppisena rukoilemisena*”, päähineen käyttönä ja meikittömyytenä. Waheefa jatkaa, että:

[Usko]näky tietenkin islamin harjoituksina eli rukoilen joka päivä viisi kertaa. Pidän huivia ja peittäviä vaatteita... yritän olla parempi ihminen; kärsivällisempi... yritän lukea Koraania... muistelen Jumalaa... muistan kiittää Jumalaa kaikesta mitä on... se on varmaan se ydin.

Kaneez on samaa mieltä, mutta muistuttaa, että hijab on enemmän kuin pelkkä huivi: ”*se on vähän pidempi vaatetus – ei hirveän kireitä vaatteita ja sun pitää pysyä hyvän maun rajoissa*”. Hänen mukaansa islam edellyttää uskovalta ”kunnollista” käytöstä ja toisten ihmisten huomioimista:

Se [uskonnollisuus] edellyttää, että sä osaat käyttäytyä kunnolla. [...] Mun joka-päiväisessä elämässä uskonto näkyy siinä miten mä käyttäydyn ja miten mä kohtelen muita ihmisiä.[...] Se, että mulla on islamin usko, tekee musta sellaisen mitä mä olen nyt. [...] Se tarkoittaa myös sitä, että se[usko] on osa mua ja mun identiteettiä.

Naila toteaa, että musliminaisen vaatteiden perusteella voi ainakin joissain tapauksissa päätellä, minkälainen uskovainen on kyseessä. Hänen tulkintansa mukaan esimerkiksi ”niqabin käyttö ei todellakaan ole pakollista”. Naila arvelee, että naiset, jotka niqabia eli kasvohuntua käyttävät Suomessa, seuraavat tarkkaan profeetan elämää ja hänen vaimoilleen antamia ohjeita. Nailan mukaan uskonnon ja uskonnollisten tulkintojen merkitys on suurin islamiin kääntyneiden naisten tapauksessa:

Kun [islamiin]kääntynyt oppii sitten jotakin [hijabia] käyttämään, hän noudattaa sitä [pääöstään]orjallisesti. Se liittyy ilmeisesti siihen, että muuttaessaan pukeutumistaan hän kokee pettävänsä itsensä ja muut. Siksi ne käyttävät vain sitä yhtä ja samaa asua. Mitä taas Lähi-itään tulee... se on varmaan se kulttuuri mikä vaikuttaa eniten.

Naila lisää, että islamiin kääntyneillä suomalaisilla naisilla (verrattuna esimerkiksi iranilaisiin naisiin) ei välttämättä ole islamilaista yhteisöä taustalla, joka vaikuttaisi naisen toimintaan, ja siksi kysymys huivin käytöstäkin on usein uskonnollinen. Islamiin kääntynyt Waheefa vahvistaa tämän näkemyksen:

Kun mä käännyin muslimiksi, mä en tuntenut muslimeja, vaan luin ensin Koraanin, tutustuin islamin pilareihin ja sitten vasta muslimeihin. Uskon, että tämä on mahdollistanut sen, että voin tehdä omaa tulkintaa eikä mun tulkintaan vaikuta niinkään sosiaalinen ympäristö. [...]Katson Koraanin olevan ohjenuora, mutta koska en osaa arabiaa, etsin fatvoja asiasta, joka vaatii ratkaisua, ja teen sitten päätöksen. Jossain vaiheessa kun aloin harjoittaa islamia, luulin, että on aina yksi oikea tulkinta. Nyt mä ajattelen, että islamin monitulkintaisuus on lahja Jumalalta, joka edellyttää minulta ajattelemista, oppimista ja oikein tekemistä.

Aineistossani normit, jotka säätelevät naisten ruumiillisuutta, nojaavat Koraaniin ja muihin pyhiin teksteihin. Vaikka arabiankielinen sana ”islam” tarkoittaa alistumista, ei esimerkiksi Koraaniin kuitenkaan suhtauduta ihmistä alistavana teoksena. Yksimielisyys, joka tässä asiassa aineistossani esiintyy, tiivistyy Waheefan näkemyksessä:

Tulkitsen Koraania esimerkiksi niin, että minusta on väärin puhua alistumisen uskonnosta. Ei Jumala ole tarkoittanut meitä väkisin opettaa eikä hän halua, että me väkisin alistumme hänen tahtoonsa. Hän haluaa, että me polvistumme hänen eteensä ja osoitamme näin, että haluamme noudattaa hänen ohjeitaan siitä, kuinka ollaan ja tullaan hyväksi ihmiseksi ja päästään lopulta paratiisiin. Kaikki koraanin

säännöt ovatkin ihmisen suojelemista varten. Jumala puhuttelee ihmisiä orjinaan, mutta muslimille alistuminen Jumalan tahtoon tarkoittaa täydellistä vapautta: vapauttaa kuoleman pelosta! Oleellista tässä kuitenkin on se, että Jumala ei ole sama asia kuin mies eli vaikka nainen alistuu Jumalalle, hänen ei samalla tavalla tarvitse täydellisesti alistua miehelle.

Barlas (2002, 2–3) painottaakin sitä, että naisten alistamisen juuret löytyvät uskonnollisesta tulkintaperinteestä ei Koraanista. Koska islamilaiset kulttuurit asettavat miehen perheen pääksi, voi mies normatiivisesta asemastaan käsin jossain määrin vaikuttaa naisen kulttuurisiin projekteihin myös Suomessa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että nainen olisi automaattisesti ja totaalaisesti alistettu. Sen sijaan naisten kulttuuristen projektien merkityksen ymmärtäminen edellyttää naiselle merkityksellisten tunnesiteiden huomioon ottamista. Tunnesiteet voivat nimittäin olla niin vahvoja, että nainen haluaa ottaa huomioon uskonnon, uskon yhteisön ja miehensä näkökulman päätöksiä tehdessään, vaikka hän näin tehdessään ehkä sitoutuukin oman alistuksensa ehtoihin (ks. Ahmed 2018, 24). Ei sovi unohdtaa myöskään sitä, että naiset toteuttavat projektejaan osana jotain paikallista kulttuurikon tekstia, joka sekin jollain tasolla vaikuttaa naisten toimintaan ja käsitykseen itsestään. Tämä käy hyvin esiin kysyessäni Kaneezilta ennen erään haastattelun alkua, kuinka hän haluaisi minun itseään kutsuvan. Kerroin, että puhumalla vain muslimista vahvistaisin jakoa niin sanottujen länsimaiden ja islamin välille. Kaneez vastasi: ”olen länsimainen musliminainen. Kirjoita niin. Ei niitä eroja tarvitse rakentaa”. Toisin sanoen naisten käsitys itsestään voi olla intersektionaalinen. Naiset myös toteuttavat kulttuurisia projektejaan intersektionaalisessa tilassa. Tämä tekee naisten kulttuurisista projekteista monisyisiä ja hyvin yksilöllisiä. Intersektionaalinen tila ja toiminta ilmenevät eräässä Waheefan kanssa käymässäni keskustelussa, jossa hän kertoo omasta uskonnollisesta tavoitteestaan, mikä oli jännitteisessä suhteessa hänen miehensä ja ympäristön tuottamien normien ja odotusten kanssa.

Waheefa: Mulla oli muutama vuosi siteen vaihe, jolloin mä halusin käyttää niqabia. Ja mun mies ei suostunut siihen. Se sanoi, että se on liian vaarallista.

Tutkija: Miksi sä halusit käyttää sitä?

Waheefa: Naisen näkökulmasta niqab on astetta enemmän kuin huivi. Nainen peittää ulkonäkönsä päästäkseen lähemmäs Jumalaa. [...] Muslimina mun pitää elää tässä hetkessä, mutta silti samaan aikaan pitää katsoa elämää läpikulkumatkana.

Tästä näkökulmasta katsottuna niqabin käyttö kertoo siitä, että nainen haluaa keskittyä enemmän siihen seuraavaan elämään. Ainakin mulla oli silloin sellainen motivaatio.

Tutkija: Ja sun mies kielsi sen? Mitä sä ajattelit siitä [oman uskonnollisen projektin] kieltämisestä?

Waheefa: No se oli todella ärsyttävää. Siinä meni ainakin puoli vuotta.

Tutkija: No muistatko yhtään millä perusteella mies kielsi niqabin käytön?

Waheefa: Joo, no se oli se turvallisuusnäkökulma, että ympäristö ei sitä hyväksy.

Tutkija: Miten sä pääsit sitten sen yli, että et saa niqabia käyttä?

Waheefa: No mä tein paljon pyyntörukouksia, ja pikkuhiljaa mä sitten hyväksyin sen. Nyt en suosittelisi sen käyttöä, koska suomalaisessa yhteiskunnassa ihmiset eivät ole tottuneet siihen, vaan niitä pelottaa ihan liikaa. Niqabia käyttämällä nainen voi tehdä elämästään hyvin vaikean. Toisaalta, onhan siinä se, että jos sitä enemmän käytettäisi, ihmiset totuisivat siihen.

Tutkija: Mutta miten tuo luopuminen on vaikuttanut sun haluun tehdä uskonnollista matkaa eteenpäin?

Waheefa: Ei se haittaa sitä ollenkaan. Mä en ajattele, että niqabin käyttö olisi pakollista, enkä usko enää, että se auttaisi mua jotenkin mun henkisessä matkassa.

Tulkintani mukaan yllä olevassa esimerkissä uskonnollinen minuus on prosessi, josta Waheefa käyttää sanaa matka. Koska Waheefa on jo matkallaan, on uskonnollinen minuus sekä toiminnan lähtökohta että lopputulos, mutta hänen intersektionaalinen positionsa länsimaisen yhteiskunnan jäsenenä, naisena ja vaimona vaikuttaa kuitenkin siihen *kuinka* hän minuuttaan muodostaa. Koska hänen tapansa tehdä tätä itsensä kehittämisen matkaa ei ollut rakenteisiin sopiva, hän muutti sitä sosiaalisista syistä kontekstuaalisiin odotuksiin paremmin sopivaksi. Hiukan myöhemmin saman keskustelun aikana Waheefa painotti sitä, että hänelle tärkeintä on olla hyvä ihminen. Hän muistutti, että Jumala on antanut ihmiselle valinnan mahdollisuuden, joten ihminen voi mennä omaa tietään, jos hän pitää kiinni uskonnon perusteista.

Islamin uskon ulkoiset tunnusmerkit ovat kuitenkin sukupuolispesifejä, nähdäkseni samaan tapaan kuin esimerkiksi lestadiolaisuudessa (ks. Wallenius-Korkalo 2018, 176).

Ulkoiset tunnusmerkit kytkeytyvät ruumiillisuuteen, joka tämän työn kontekstissa tarkoittaa sitä, että hijabiin liitetyt merkitykset ovat tavalla tai toisella sukupuolittuneita ja seksualisoituja (ks. Mahmood 2005, 166). Aineistossani tämä näkyy viittauksina Koraaniin ja kulttuurisiin käytänteisiin, jotka vaikuttavat taustalla, kun naiset kertovat peittävänsä seksualisoidun ruumiinsa tuottaessaan uskonnollista minuuttaan, vaikka naiset tarkastelevat toimintaansa myös uskuntoon kuulumattomista näkökulmista käsin. Osa naisista kertoikin käyttävänsä huivia ja väljiä vaatteita myös siksi, että he eivät hyväksy ulkonäön – siis naisen ruumiin – perusteella arvottamista. Esimerkiksi Nailalle tärkeää on se, että häntä ”*kohdellaan ihmisenä*” eikä seksualisoituna ruumiina: ”*mä en halua että mua katsotaan tänne [näyttää rintojaan] vaan tänne [näyttää silmiään]*”. Naila kertoi myös opettaneensa lapsilleen, että ihmisen arvo ei riipu siitä, minkä näköinen hän on.

Waheefa tiivisti koko aineistossani esiintyvän implisiittisen ajatuksen huomauttaessaan, että hän vastustaa naisten seksualisointia ja objektivoitua yleisellä tasolla, vaikka sanoi ymmärtävänsä, että myös hänet lokeroidaan hijabin perusteella. Tärkeintä Waheefalle on kuitenkin se, että hän ei ole samassa lokerossa niiden puolialastonten naisten kanssa, joiden vartalot hänen mukaansa palvelevat maskuliinista katsetta. Ruumiillisuutta ja ruumiiseen liittyviä merkityksiä tutkineen Hannele Harjusen (2012, 241) mukaan erityisesti naisruumista arvioidaan sosiaalisena ja esteettisenä tekijänä, jonka perusteella koko ihminen määritellään. Oleellista tässä arvioinnissa on se, että arviointi tapahtuu sen perusteella, mitä ruumiin *pinnalta* pystytään lukemaan (mp., kursii vi minun). Waheefan tulkinnan mukaan Koraanin (24: 30–31) sääntö, jonka mukaan naisen pitää peittää rintansa, onkin varsin ”*feministinen asia, koska [sääntö on tulkinnanvarainen ja siksi] nainen voi itse päättää, mitä muut hänestä [hänen seksualisoidusta ruumistaan] näkevät*”. Tulkitsen tämän Waheefan kommentin irtiottaen siitä länsimaisesta valtavirran kauneusihanteesta, joka seksualisoi ja objektivoi naisen ruumiin (ks. Mernissi 2001, 51–57). Tulkintani mukaan Waheefan käsitys naisellisesta muodostuu ruumista peittelemällä tai ainakin kontrolloimalla sitä, kenelle hän ruumiinsa paljastaa. Käsitellessäni teoriaosuudessa sukupuolta totesin, että työssäni sukupuoli on olemisen *tyyli*, jolloin kyse on siitä, *miten* ihminen on olemassa. Aineistossani käsitys naisellisuudesta määrittyy uskonnollisten tulkintojen ja normien toistamisen ja uudelleen tuottamisen – ei esimerkiksi oman ruumiin julkisen esittämisen kautta. Ajatus tyylistä kertoo toiminnan kontekstuaalisesta luonteesta ja yksilöllisestä lopputuloksesta, johon tyyllittelyllä pyritään. Musliminaisten tapauksessa lähtökohta

on heteroseksuaalinen oletus, jota ei aineistossani kyseenalaisteta. Sen sijaan naiset kyseenalaistavat länsimaisen oletuksen siitä, että nainen on vain ruumiinsa:

[Hijab] *ei ole vain huivi pään päällä. Se näkyy ihmisen käyttäytymisessä, puhettavassa, jokapäiväisessä elämässä ylipäättänsä. Miten mä sen selittäisin... se niinku lisää naisen arvoa.* (Kaneez)

5. JOHTOPÄÄTÖKSET

Tutkielmassani hain vastausta kysymykseen *minkälainen kulttuurinen projekti hijab on?* Esitin johdannossa, että hijab on enemmän kuin pelkkä vaate. Väitin, että hijab on myöskin aate, jolla on merkitystä naisten minuuden muodostamisen prosessissa. Siksi lähestyin hijabia performatiivisena toimintana, jossa yksilön minuus muodostuu. Vastaus tutkimuskysymykseeni on monisyinen. Haastatteluaineistossani hijab on ensisijaisesti uskonnollinen projekti, jonka avulla naiset tuottavat uskonnollista minuuttaan alistuessaan Jumalan tahtoon pyrkimään toteuttamaan Jumalan heille asettamia vaatimuksia. Tässä tärkeää on huomata yhtäältä se, että Jumalalle alistumisessa ei ole kyse alistumisesta sanan negatiivisessa merkityksessä. Kyse on alistumisesta, joka tuo ihmiselle turvaa ja ennen muuta taitavaan toivoa. Toisaalta tärkeää on myös se, että naiset eksplisiittisesti erottavat miehen ja Jumalan toisistaan, minkä tulkitsen vastalauseena julkiselle mielipiteelle, jonka mukaan uskonto (Jumalan sana) alistaa naista. Aineistossani painotetaan sitä, että Jumala ei naista alista. Jos joku naista alistaa, se on yleensä mies. Sosiaalisena projektina hijab on aineistossani ryhmään kuulumista ja muslimi-identiteetin luomista, joskin naiset kuuluvat referenssiryhmäänsä omista lähtökohdistaan käsin. Tällä tarkoitan lähinnä sitä, että osa naisista on syntynyt muslimikulttuuriin, toiset ovat islamiin kääntyneitä, ja jälkimmäisten tapauksessa ryhmä merkityksellistyy eksplisiittisemmin uskonnollisesta näkökulmasta käsin. Ero kulttuurisissa lähtökohdissa ei kuitenkaan näkynyt erona toiminnan motiiveissa. Aineistossani toiminnan lähtökohta on pääasiassa naisen oma uskonnollisuus, ei sosiaalinen paine. Aineistossani sosiaaliset suhteet vaikuttavat lähinnä siihen, minkälainen hijab on. Toisin sanoen ryhmään kuulumisen edellyttää tietynlaista käytöstä ja pukeutumista. Aineistossani hijab on myös yhteiskunnallinen kannanotto. Yhteiskunnallisena kannanottona hijab näyttäytyy harkittuna erona niistä valtakulttuurin piirteistä, jotka ovat islamilaisen

tulkinnan mukaan vältettäviä. Hijabin avulla naiset tekevätkin eroa siihen länsimaiseen kauneushanteeseen, joka objektivoidessaan naisruumiin koetaan aineistossani naista alistavana ja ihmisyyttä loukkaavana. Aineistossani naisellinen merkityksellistyykin peiteltyyn ruumiillisuuden kautta, jonka tarkoitus on korostaa esimerkiksi sitä, miten nainen käyttäytyy. Hijab on siis luonteeltaan varsin toiminnallinen projekti, jossa minuus, uskonto, materiaallinen ruumis ja sosiaalinen todellisuus yhdistyvät tavalla, jota voi näkemykseni mukaan kutsua eleyksi uskonnollisuudeksi.

Mainitsin teoriaosuudessa (ks. luku 2.2.1.), että Ortnerin ajattelussa ihmisen subjektiviteetti on toiminnan lähtökohta ja lopputulos. Itsestään selvältä vaikuttava huomio pitää sisällään sen ajatuksen, että yksilöllinen subjektiviteetti tuottaa yksilöllisiä projekteja. Toisin sanoen samoissa olosuhteissakin toimiessaan ihmiset toimivat eri tavoin tai ainakin merkityksellistävät omaa toimintaansa yksilöllisistä lähtökohdistaan käsin. Puhunkin työssäni minuudesta siksi, että aineistossani huivin käyttö liittyy naisten ymmärrykseen itsestään uskonnollisena ihmisenä, joskin he huivia käyttämällä muodostavat myös uskonnollista identiteettiään suomalaisessa yhteiskunnassa. Pohtiessani musliminaisten kulttuuristen projektien laatua mietin myös sitä, onko tämä kulttuurinen konstruktio, jota musliminaiseksi kutsutaan, yksilöllinen toimija vai sosiaalinen entiteetti? Vastaan kysymykseen: sekä että. Päädyin vastaukseen, koska Ortnerin (2006, 58) mukaan yksilön projektit tuottavat tietynlaista subjektiviteettiä samaan aikaan kun projektien avulla yksilöt ylläpitävät tai muuttavat omaa sosiaalista todellisuuttaan. Toisin sanottuna musliminainen, joka peittää vartalon muodot, rinnat ja pään saa merkityksensä paitsi naisten valitsemassa uskonnollisessa kontekstissa myös suhteessa muihin ihmisiin. Pyrkinessään uskonnollisten tavoitteiden saavuttamiseen naiset samanaikaisesti muuttavat vallitsevaa yhteiskunnallista tilaa, jossa ei ole ehkä totuttu näkemään hijabiin pukeutuneita naisia.

Aineistossani on ilmeistä se, että sitoutuminen huivin käyttöön on generoinut naisille halun ymmärtää toimijuuteensa vaikuttavia uskonnollisia ehtoja, ja naiset tiesivätkin paljon siitä, miksi ja miten huivia tulee käyttää. Naiset myös tiedostavat sen, että Koraani itsessään ei aseta heille niin suuria vaatimuksia kuin heidän sosiaalinen ja kulttuurinen ympäristönsä saattaa asettaa. Siksi naisten kulttuuriset projektit ovat paitsi merkityksellisiä myös sisäisesti jännitteisiä. Jännitteisyys ei saa kuitenkaan naisten puheessa negatiivista konnotaatioita, vaan he tulkitsevat ympäristön asettamat välttämättömyydet haasteena, johon he mieluusti vastaavat. Julkinen puhe, joka tuottaa tietynlaista representaatiota

musliminaisen toimijuudesta suhteessa esimerkiksi huivin käyttöön, näyttääkin sekoittavan modaliteetit *täytyä* ja *voida* tehdä jotain. Hyvänä esimerkkinä tästä on haastatteleminen naisten kokemukset siitä, että vallitseva kulttuuri suhtautuu islamiin negatiivisesti. Aineistostani välittyy suoraan ja välillisesti käsitys, jonka mukaan julkinen keskustelu islamista, joka tapahtuu sotatoimialueella tai Lähi-idän kriisipesäkkeissä ei yleensä kuvaa Suomessa elävien naisten elämää eikä vastaa heidän käsityksiään hyvästä elämästä. Kukaan nainen ei esimerkiksi kertonut olevansa pelastusta vailla, kukaan ei käyttänyt huivia pakosta eikä kukaan kertonut olevansa vangittu. Se, että naiset alistuvat Jumalalle omasta tahdostaan tarkoittaa sitä, että naiset valitsevat kunniallisuuden ja moraalisuuden, joten näiden naisten elämän näkökulmasta pohdinta ”vapaudesta” siinä mielessä, kuin he ajattelevat käsitteen merkityksellistyvän Suomessa, on pelkkä kuriositeetti. Naisten päähineenkäyttö on uskontoon liittyvä, naisille merkityksellinen projekti siitäkin huolimatta, että se ei mukaudu suomalaisen yhteiskunnan käsitykseen ja odotukseen uskonnollisuudesta. Uskonnollisista syistä päähinettä käyttäville naisille suhde Jumalaan ja islamilaisten normien noudattaminen on aineistossani tärkeämpää kuin niin sanottu emansipatorinen käsitys vapaudesta (ks. Mahmood 2005, 175–180).

Pohdinta vapaudesta liittyy naisten toimijuuteen, joka on ollut yksi analyysini lähtökohdista. Toisin sanoen ajattelen kaikilla ihmisillä olevan toimijuutta. Kysymys on lähinnä siitä, mistä kontekstista käsin toimijuus muotoutuu ja miltä toimijuus näyttää. Aineistossani uskonto ja uskonnolliset tulkinnat ovat tärkeitä konteksteja, joista käsin halu ja motivaatio käyttää huivia muodostuvat, ja toiminta – uskonnollisuuden tuottaminen, ylläpitäminen tai muuttaminen – on tila, josta yksilöllinen toimijuus löytyy. Se, minkälainen toimijuus on, riippuu tulkintani mukaan affektiivisista suhteista, jotka työssäni kiinnittävät naiset uskontoon, josta käsin esimerkiksi halu ja motivaatio käyttää huivia syntyvät tietynlaisina. Tämä tarkoittaa sitä, että halu käyttää esimerkiksi niqabia voi selittyä uskonnollisella tulkinnalla, jonka mukaan eron tähän todellisuuteen tekeminen vie ihmisen lähemmäs Jumalaa – eikä nainen näin ollen koe luopuvansa mistään vaan päinvastoin kokee saavansa jotain paljon enemmän. Kun halutaan ymmärtää musliminaisten yksilöllistä toimijuutta ja toimijuuden muotoutumista, onkin välttämätöntä tehdä etnografista haastattelututkimusta, joka on tärkeä keino päästä käsiksi tunteisiin, affektiivisiin suhteisiin ja kognitioihin, jotka naisten toimintaa määrittävät. Ilman etnografista tutkimusta ei voi tietää, mitä nainen/naiset kokee tai tuntee; miten hän on motivoitunut ja mihin hänen intentionaalisuutensa on kohdistunut. Vasta selvittämällä tunteet voi saada selville, mitä nainen

haluaa, minkä jälkeen voi vastata kysymykseen: mitä toisen ihmisen täytyy tai mitä hän voi tehdä? Kysymys musliminaisten alistuksesta ja toimijuuden puutteesta, huihin käytöstä ja heidän suhteestaan Jumalaan eivät olekaan kysymyksiä, joihin voisi vastata ulkopuolinen ihminen. Samaan tapaan kuin kaikkien muiden ihmisten tapauksessa, löytyy myös musliminaisten tapauksessa vastaus kompleksisiin kysymyksiin yleensä vain toimijasta itsestään.

Aineistoni tarjosi paljon materiaalia, jonka avulla tarkastella hijabia uskonnollisena toimintana. Tästä huolimatta aineistossani oli myös hiljaisuuksia, millä tarkoitan sitä, että naiset nostivat vain harvoin esiin uskonnolliseen elämään kuuluvia sosiaalisia ja/tai tulkinnallisia jännitteitä, epäjohdonmukaisuuksia tai epäselvyyksiä. Naiset eivät myöskään nostaneet esiin islamin oppijärjestelmään sisältyvää patriarkaalisuutta, josta esimerkiksi Asma Barlas (2002) ja uskontotutkija Amina Wadud (1999) puhuvat. Siksi naiset eivät myöskään puhuneet siitä, miten he arjessaan näitä järjestelmän ja oman uskonnollisuuden välisiä jännitteitä ratkaisevat. Liitän kysymyksen uskonnon oppijärjestelmästä naisten minuuteen, sillä minuus muodostuu aina suhteessa muihin – ihmisiin tai rakenteisiin. Mielenkiintoista olisikin selvittää uskonnon, sosiaalisen elämän ja minuuden jännitteistä suhdetta tarkemmin. Kun teoriaosuudessa puhun minuudesta, tukeudun Starkin (2006, 22–24, 27) ajatukseen siitä, että minuus on prosessi, jossa ihminen muodostaa käsitystä tietynlaisuudestaan. Tämä tarkoittaa sitä, että myös toiminnan lähtökohta voi muuttua samalla, kun ihmisen minuus muuttuu. Tämä minuuden muuttuva luonne ei kuitenkaan näy aineistossani millään tavalla. Naiset tarjosivat nähtäväkseni melko valmiin kuvan musliminaisesta, joka pukeutuu ja toimii tietyllä tavalla siksi, että hän on muslimi. Tämä on ymmärrettävää erityisesti siitä Mahmoodin (2005, 50–51) eksplikoimasta ajatuksesta käsin, jonka mukaan ihmisen aiempi käsitys itsestään on hänen toimintansa lähtökohta. Koska ihminen pyrkii minuutta ja identiteettiään muodostaessaan aina jonkunlaiseen koherenssiin (ks. luku 2.2.2.) voivat epäloogisuudet ja epäjohdonmukaisuudet, haasteet ja niiden ylittämisen paikat tarjota aineistoa, jonka avulla syventää käsitystä musliminaisten minuuden muodostamisen prosessista. Aineistossani on ilmeistä se, että uskonto on niin oleellinen osa naisten elämää, että lähes kaikesta toiminnasta tulee uskonnollista. Jäinkin pohtimaan sitä, miten ihmisen koko elämästä tulee Jumalan palvontaa, kuten Waheefa asian ilmaisi. Selvää kuitenkin on, että joillekin ihmisille hijab on pelkästään sosiaalinen kysymys. Siksi jäinkin miettimään, mitä muita keinoja naiset käyttävät minuutensa muodostamiseen silloin, kun uskonto ei ole keskeinen tekijä ihmisen elämässä, mutta elämää

määrittää kuitenkin muslimikulttuuri. Aineistossani uskonnollisuuden ja hijabin välinen suhde onkin itsestäänselvyys, jota suurin osa naisista ei kyseenalaista. Sen sijaan hijab on heille harkittua uskonnollista toimintaa, mikä ei välttämättä kuvaa kaikkien musliminaisten suhdetta hijabiin tai islamin uskontoon laajemmin. Esiin nousseiden itsestäänselvyksien ja hiljaisuuksien avaaminen voi näkemykseni mukaan syventää ymmärrystä musliminaisen minuuden ja identiteetin muodostumisen prosessista, miksei myös uskonnollisen ihmisen elämästä laajemminkin.

KIRJALLISUUS

Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Ahmed, Sara. 2018 [2004]. *Tunteiden kulttuuripolitiikka*. Tampere: Niin & Näin.

Aro, Jussi, Salonen, Armas & Tallqvist, Knut. 1980. *Koraani*. Helsinki: WSOY.

Asad, Talal. 2009 [1986]. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Qui Parle*. 17 (2). 1–30.

Barlas, Asma. 2002. *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān*. Austin, TX: University of Texas Press.

Beauvoir, Simone de & Suni, Annikki. 1993. *Toinen sukupuoli*. Helsinki: Kirjayhtymä.

Berger, Michele Tracy & Guidroz, Kathleen. 2009. A conversation with founding scholars of intersectionality Kimeberlé Crenshaw, Nira Yuval-Davis, and Michelle Fine.

Teoksessa: Berger, Michele Tracy & Guidroz, Kathleen (toim.) *The Intersectional Approach: Transforming the Academy through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Crenshaw, Kimeberlé. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*. 43(6). 1241–1299.

Csordas, Thomas J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*. 18 (1). 5–47.

Ehn, Billy. 2014. Arjen yllätyksiä – huomaamattoman etnografia ja kulttuurianalyysi. Teoksessa: Hämeenaho, Pilvi & Koskinen-Koivisto, Eerika (toim.) *Moniulotteinen etnografia*. Helsinki: Ethnos.

Fadil, Nadia & Fernando, Mayanthi. 2015. Rediscovering the "everyday" Muslim: Notes on an anthropological divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 5 (2). 59–88.

- Fingerroos, Outi & Jouhki, Jukka. 2014. Etnologinen kenttätyö ja tutkimus: metodin monimuotoisuuden pohdintaa ja esimerkkitapauksia. Teoksessa: Hämeenaho, Pilvi & Koskinen-Koivisto, Eerika (toim.) *Moniulotteinen etnografia*. Helsinki: Ethnos.
- Geertz, Clifford. 1971. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London; New York: Routledge.
- Hakamies, Inkeri. 2016. Tutkimuksen monet dialogit. Teoksessa: Steel, Tytti & Jouhki, Jukka (toim.) *Etnologinen tulkinta ja analyysi: Kohti avoimempaa tutkimusprosessia*. Helsinki: Ethnos.
- Harjunen, Hannele. 2012. Sukupuolittuneen ruumin muodot ja merkitykset. Teoksessa: Juvonen, Tuula, Rossi, Leena-Maija & Saresma, Tuija (toim.). *Käsikirja Sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino.
- Harris, Angela P. 2012. *Critical Race Theory*. International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences.
- Heinämaa, Sara. 1996. *Ele, Tyyli ja Sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiin-fenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hidayatullah, Aysha A. 2014. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
- Hintsala, Meri-Anna. 2017. *Taivasta varten luotu: Usko ja ruumis vanhoillislestadiolaisuutta koskevissa verkkokeskusteluissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Holmstedt, Leila. 2017. *Vapaa valitsemaan? Musliminaisten päähineenkäytön merkityksistä*. Jyväskylän yliopisto.
- Hovi, Tuija. 2006. Uskon performatiivit kokemuskerronnassa. *Elore*, 13 (2). 1–16.
- Hämeenaho, Pilvi. 2014. *Hyvinvoinnin verkostot maaseudulla asuvien äitien arjessa: Etnologinen tutkimus palvelujen käytöstä ja hyvän arjen rakentumisesta*. [Helsinki]: Terveyden ja hyvinvoinnin laitos.

- Hämeen-Anttila, Jaakko. 2008. *Islamin Käsikirja*. Helsinki: Otava.
- Hynninen, Anna. 2017. *Minä, lotta, vaimo, äiti: kerronnan variaatio ja toimijuus aktiivikertojan muistelukerronnassa*. Turku: Turun yliopisto.
- Imonen, Kaisa. 2011. Intersektionaalisen queer-tutkimuksen kytkentöjä: Pohdintoja postkoloniaalisen ja intersektionaalisen seksuaalisuudentutkimuksen lähtökohdista ja keskeisistä kysymyksistä. *SQS.5(2)*[Helsinki]: Suomen queer-tutkimuksen seura. 1-16.
- Juvonen, Tuula. 2016. Irtiottoja sukupuolen luonnollisuudesta. Teoksessa: Husso, Marita & Heiskala, Risto (toim.) *Sukupuolikysymys*. Helsinki: Gaudeamus.
- Karkulehto, Sanna, Saresma, Tuija, Harjunen, Hannele & Kantola, Johanna. 2012. Intersektionaalisuus metodologiana ja performatiivisen intersektionaalisuuden haaste. *Naistutkimus*, 4. 16–27.
- Kejonen, Eetu & Ratinen, Teemu. 2016. ”Elämäni vaikein ristiriita”. Affektit ja vanhoillislestadiolainen homoseksuaalisuus. *SQS*, 1-2. 1–20.
- Keskitalo-Foley, Seija. 2007. Mukaan kuulumisia ja poissulkemisia. Teoksessa: Autti, Mervi, Keskitalo-Foley, Seija, Naskali, Päivi & Sinevaara-Niskanen, Heidi (toim.) *Kuulumisia: Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista*. Tampere: Juvenes Print.
- Klockars, Kristian. 2015. Sartren yhteiskuntateoria. Teoksessa: Pyykkönen, Miikka & Ilkka Kauppinen (toim.) *1900-luvun Ranskalainen Yhteiskuntateoria*. Helsinki: Gaudeamus; Helsinki University Press.
- Koskinen, Inkeri. 2014. Alkuperäiskansojen tieto tutkimuksessa: Tieteenfilosofinen näkökulma. Teoksessa: Hämeenaho, Pilvi & Koskinen-Koivisto, Eerika (toim.) *Moniulotteinen etnografia*. Helsinki: Ethnos ry
- Kupari, Helena. 2016. *Lifelong Religion as Habitus: Religious Practice among Displaced Karelian Orthodox Women in Finland*. Boston: Brill.
- Kupari, Helena & Tuomaala, Salome. 2015. Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus. Esimerkkinä vanhoillislestadiolaisuuden tutkimus. Teoksessa: Ahonen, Johanna & Vuola, Elina (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: SKS.

Kutuniva, Mervi. 2007. Keskusteluja naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnosta. Teoksessa: Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali & Heidi Sinevaara-Niskanen (toim.) *Kuulumisia: Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista*. Tampere: Juvenes Print.

Lassiter, Luke E. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Liberatore, Giulia. 2013. *Transforming the self: An ethnography of ethical change amongst young Somali Muslim women in London*. The London School of Economics and Political Science. (LSE)

Liljeström, Marianne. 2004. Feministinen metodologia – mitä se on? Teoksessa: Liljeström, Marianne (toim.) *Feministinen tietäminen: Keskustelua metodologiasta*. Tampere: Vastapaino.

Luft, Rachel, E. 2009. Intersectionality and the risk of flattening the difference gender and race logics, and the strategic use of antiracist singularity. Teoksessa: Berger, Michele Tracy & Guidroz, Kathleen (toim.) *The Intersectional Approach: Transforming the Academy through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Mahmood, Saba & Landry, Jean-Michel. 2017. “*Anthropology of Islam*.” Oxford Bibliographies Online Datasets doi:10.1093/obo/9780199766567-0175.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Marcus, George E. 2014. Etnografian uudet haasteet Writing Culture -liikkeen jälkeen. Teoksessa: Hämeenaho, Pilvi & Koskinen-Koivisto, Eerika (toim.). *Moniulotteinen etnografia*. Helsinki: Ethnos ry.

Marranci, Gabriel. 2008. *Anthropology of Islam*. Oxford – New York: Berg.

Matero, Johanna. 1996. Tieto. Teoksessa: Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne (toim.) *Avainsanat: 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.

- McAdams, Dan. P. 1997. The Case for Unity in the (Post) Modern Self. Teoksessa: Ashmore, Richard D. & Jussim, Lee J. *Self and Identity: Fundamental Issues*. New York: Oxford University Press,
- McAdams, Dan. P. 1995. What do we know when we know a person? *Journal of Personality*: 63 (3). 363–396.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- McPherson, David. 2015. Homo religiosus: does spirituality have a place in neo-Aristotelian virtue ethics? *Religious Studies*. 51 (3). 335–346.
- Mernissi, Fatima. 2007. The Western Women harem. Teoksessa: Arrighi, Barbara A. ym. (toim.) *Understanding Inequality: The Intersection of Race/ethnicity, Class, and Gender*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mernissi, Fatima & Kaarina Turtia. 1995. *Unelma vapaudesta: Lapsuuteni haaremissa*. Helsinki: Otava.
- Nasser El-Dine, Sandra. 2016 Arab Youth Occidentalisms: Images of the West and the Negotiation of Gender Relations in Syria and Jordan. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 41(2), 11–31.
- Ortner, Sherry B. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Ortner, Sherry B. 1996. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston (Mass.): Beacon Press.
- Ortner, Sherry B. 2002. Subjects and Capital: A Fragment of a Documentary Ethnography. *Ethnos*. 67(1). 9–32.
- Palin, Tutta. 1996. Ruumis. Teoksessa: Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne (toim.) *Avainsanat: 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.
- Pepicelli, Renata & Talvio, Lena. 2014. *Islamin huntuu*. Tampere: Vastapaino.

- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli, and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Portelli, Alessandro. 2011. *They Say in Harlan County: An Oral History*. New York: Oxford University Press.
- Pynnönen, Anu. 2013. *Diskurssianalyysi: Tapa tutkia, tulkita ja olla kriittinen*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Riis, Ole & Woodhead, Linda. 2012. *Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rojola, Lea. 2000. Gayatri Chakravorty Spivak ja väärinlukemisen politiikat. Teoksessa. Anttonen, Anneli, Kirsti Lempiäinen, and Marianne Liljeström. *Feministejä: Aikamme ajattelijoita*. Tampere: Vastapaino.
- Ronkainen, Suvi. 1999. *Ajan ja paikan merkitsemät: Subjektiviteetti, tieto ja toimijuus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Ronkainen, Suvi. 2006. Haavoittunut kansakunta ja väkivallan toimijuus. Teoksessa: Lohiniva-Kerkelä, Mirva (toim.) *Väkivalta: seuraamukset ja haavoittuvuus = Violence: sanctions and vulnerability: Terttu Utriaisens juhla-kirja*. Helsinki: Talentum.
- Rosen, Lawrence. 2014. Studying the Muslim family law courts in Morocco. Teoksessa: Marranci, Gabriele (toim.) *Studying Islam in Practice*. London and New York: Routledge.
- Rossi, Leena. 2016. Muistelukerronnan ulottuvuudet näkyviin lähiluvulla. *J@rgonia*, 14 (27), 51-56.
- Rossi, Leena-Maija. 2008. Identiteetti, queer ja intersektionaalisuus: hankala yhtälö? *Kulttuurintutkimus*. 25 (1). 29–39.
- Rossi, Leena-Maija. 2015. *Muuttuva sukupuoli: Seksuaalisuuden, luokan ja värin politiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Saaranen-Kauppinen, Anita & Puusniekka, Anna. 2006. *KvaliMOTV - Menetelmäopetuksen tietovaranto*. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto [ylläpitäjä ja tuottaja].

Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique De La Raison Dialectique* (précédé De Question De Méthode): Tome 1, Théorie Des Ensembles Pratiques. Paris: NRF.

Stark-Arola, Laura. 1998. *Magic, Body and Social Order: The Construction of Gender through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Helsinki: Finnish Literature Society.

Stark, Laura. 2002. *Peasants, pilgrims, and sacred promises: Ritual and the supernatural in Orthodox Karelian folk religion*. Helsinki: Finnish Literature Society.

Stark, Laura. 2006. *The magical self: Body, society and the supernatural in early modern rural Finland*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica: Tiedekirja [jakaja].

Stark, Laura. 2009. *Usko-käsitteen neljä ongelmaa*. Historian ja etnologian laitoksen tutkijat ry, Jyväskylän yliopisto.

Sykäri, Venla. 2013. Dialogic Methodology and the Dialogic Space Created after an Interview. Teoksessa: Frog & Latvala, P. (toim.). *Approaching Methodology: Second revised edition with an introduction by Ulrika Wolf-Knuts*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.

Tuovinen, Meri. 2015. *Elämäntapana Islam: Islamin Ja Uskonyhteisön Ilmentäminen Suomalaisten, Islamiin Kääntyneiden Naisten Haastatteluissa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Vuola, Elina. 2010. *Jumalainen nainen: Neitsyt Mariaa etsimässä*. Helsinki: Otava.

Vuola, Elina. 2016. Juutalaisena, naisena, suomalaisena: suomenjuutalaisten naisten monikerroksinen identiteetti. *Embodied Religion -tutkimushankkeen blogi*.

Vuola, Elina. 2017. Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism: Perspectives from Global Feminist Theology. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*. 1 (1). 1-15.

Vuola, Elina. 2015. Unohdettu ero? Intersektionaalisuus naiset ja uskonto. Teoksessa: Ahonen, Johanna & Vuola, Elina (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: SKS.

Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Wallenius-Korkalo, Sandra. 2018. *Esitetty lestadiolaisuus: uskonto, ruumiillisuus ja valta populaarikulttuurissa*. Rovaniemi: Lapin yliopistopaino.

Woodward, Kath. 2002. *Understanding Identity*. London: Arnold Publishing.

Yuval-Davis, Nira. 2006 [2009]. Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*. 13 (3) 193–209.

Kuvakollaasi on koottu Pixabay.com avoimen lähdekoodin kuvista:

- Haas, Dirk. 2013. *Woman with Burqa*
- Vireca, Elisa. 2007. *Yemen*
- Raf, Faizal Riza Mohammad. 2009. *Hijab*
- Livingstone, Geoff. 2017. *An Islamic Woman*
- Ingram, Simon. 2011. *A Man and a Woman*

LIITTEET

Liite 1: Suostumus tutkimukseen osallistumiseksi

Liite 2: Tiedote tutkittaville

Liite 3: Tieteellisen tutkimuksen rekisteriseloste

Liite 1: Suostumus tutkimukseen osallistumisesta



Olen perehtynyt tämän tutkimuksen (Hijab ja länsimaisen musliminaisen kulttuurinen projekti) tarkoitukseen ja sisältöön, kerättävän tutkimusaineiston käyttöön, tutkittaville aiheutuviin mahdollisiin haittoihin sekä tutkittavien oikeuksiin ja vakuutusturvaan. Suostun osallistumaan tutkimukseen annettujen ohjeiden mukaisesti. Voin halutessani peruuttaa tai keskeyttää osallistumiseni tai kieltäytyä tutkimukseen osallistumisesta missä vaiheessa tahansa. Tutkimustuloksiani ja kerättyä aineistoa saa käyttää ja hyödyntää sellaisessa muodossa, jossa yksittäistä tutkittavaa ei voi tunnistaa.

___Päiväys

Tutkittavan allekirjoitus ja nimenselvennys

___Päiväys

Tutkijan allekirjoitus ja nimenselvennys

Liite 2: Tiedote tutkittaville

Hijab ja länsimaisen naisen kulttuurinen projekti

Tutkijoiden yhteystiedot

Tutkimuksen ohjaaja:

Professori, Laura Stark

Jyväskylän yliopisto

Historian ja etnologian laitos

PL 35 (H)

Jyväskylän yliopisto

laura.stark@jyu.fi

Tutkija:

FK, Leila Kautto

leholmst@student.jyu.fi

Tutkimuksen taustatiedot

Jyväskylän yliopisto, Etnologia

Maisterintutkielma: Hijab ja länsimaisen naisen kulttuurinen projekti

Tutkimus toteutetaan aikavälillä 06/2017–12/2018

TUTKIMUKSEN TARKOITUS, TAVOITE JA MERKITYS

Maisterintutkielmani tarkastelee musliminaisten *toimijuutta* suhteessa päähineen (hijab) käyttöön. Arkisimmillaan toimijuus viittaa yksilön valinnan vapauteen. Koska kyse on valinnan vapaudesta, on kyse myös rakenteellisista tekijöistä, jotka tätä vapautta voivat

rajoittaa Tutkimuksessa tarkennan kuitenkin katsettani ja tarkastelen naisten päähineen käyttöä *kulttuurisena projektina*, jonka avulla yksilö tuottaa elämäänsä arvoja ja merkityksiä. Näin tutkittuna toimijuuden taustalta paljastuvat ihmisten intentiot, kulttuurisidonnaiset motiivit ja ihmisten mahdollisuudet toteuttaa tavoitteitaan. Taustaoletukseni on, että ihmisen toiminta on tarkoitushakuista ja päämäärätietoista ja että nämä päämäärät ja tavoitteet muotoutuvat tiettyjen, kulttuuristen ympäristötekijöiden myötävaikutuksesta.

Tutkielmassani kysyn: *minkälainen kulttuurinen projekti hijabin käyttö on Suomessa?* Tutkielmassa on hermeneuttinen tiedonintressi: yhtäältä pyrin tuottamaan uutta tietoa Suomessa elävästä – usein stigmatisoivan (mediapuheen) objektina olevasta – ryhmästä. Toisaalta pohdin omaa paikkaani ja valta-asemaani tiedontuottajana. Tarkoitukseni on tehdä osallistavaa etnografiaa, joka tarkoittaa sitä, että olen tiiviissä vuorovaikutuksessa tutkittavien kanssa: tutkittavat ovat asiantuntijoita, jotka auttavat minua ymmärtämään tutkittavaa ilmiötä. Siksi keskustelen heidän kanssaan analyysivaiheessa haastatteluaineiston sisällöstä, muodostamastani ymmärryksestä ja tuottamani tekstin sisällöstä. Osallistavaan etnografiaan kuuluu oleellisena osana se, että tutkittava osallistuu etnografiseen kirjoittamiseen tarkastamalla ja muokkaamalla tutkimustekstiä omalta kohdaltaan. Tutkittavalla on oikeus pyytää esimerkiksi lainauksen muokkausta tai poistoa, jos hän katsoo, että tutkijan valitsema sitaatti ei vastaa viestin alkuperäistä merkitystä. Näin pyritään tulkinalliseen tarkkuuteen, jolloin tutkittavan ääni kuuluu sellaisena kuin sen on ollut tarkoitus kuulua. Vaikka kyseessä on osallistava etnografia, vastuu on tällaisessakin tutkimuksessa viime kädessä tutkijalla siksi, että tutkimukseen osallistujat eivät välttämättä ole riittävän tietoisia tieteellisen tekstin konventioista eikä siitä, mitkä ovat tutkimuksen yleisöt. Osallistava etnografia mahdollistaa kuitenkin todellisen dialogin ja mahdollisimman aidon ymmärryksen syntymisen.

TUTKIMUSAINIESTON KÄYTTÖTARKOITUS, KÄSITTELY JA SÄILYTTÄMINEN

Maisterintutkielmaa varten kerättyä aineistoa tullaan käyttämään myös mahdollisen (väitöskirjatutkimuksen) osa-artikkelissa. Aineistoa ei käytetä kaupalliseen tarkoitukseen. Tämä tarkoittaa sitä, että aineistoa tullaan säilyttämään Jyväskylän yliopiston tietoturvalisellä verkkoasemalla kuusi vuotta sen jälkeen kun sen on kerätty. Tutkimuksen aineisto kerätään nimettömänä. Muut henkilöön/henkilöihin viittaavat tiedot poistetaan analyysivaiheessa, myös silloin kun tiedot eivät millään tapaa liity tutkittavaan ilmiöön. Jos haas-

tateltava esimerkiksi kertoo perheestään tunnistetietoja, ne poistetaan jo litterointivaiheessa. Haastattelun ääninauha tuhotaan heti aineiston käsittelyn jälkeen.

Aineisto anonymisoidaan siten, että siitä poistetaan kaikki suorat ja välilliset tunnistetiedot. Sukupuolietieto on lähtökohta eikä sitä voi poistaa. Tutkittavan asuinpaikkatiedot näkyvät Länsi-, Itä-, Etelä- tai Pohjois-Suomena. ikähaitariksi merkitään +/- 10 vuotta.

Tutkin musliminaisten *toimijuutta* feminististä antropologia Sherry Ortneria mukaillen *kulttuurisena projektina*, jonka avulla yksilö tuottaa elämäänsä arvoja ja merkityksiä. Näin tutkittuna toimijuus on enemmän kuin pelkkää dominointia ja vastarintaa; sillä on useampia modaliteetteja. Toimijuuden taustalta paljastuvatkin ihmisten intentiot, kulttuurisidonnaiset motiivit ja ihmisten mahdollisuudet toteuttaa tavoitteitaan. (Ortner 2006, 143-145.) Tämän tutkimuksen kannalta oleellisia ovat myös ne uskontoon kuulumattomat tekijät – siis kulttuuriset kontekstit – joiden sisällä naisten päähineen käyttö merkityksellistyy ja toimijuus ilmenee. Myös näistä strukturaalisista tekijöistä olen kiinnostunut. Ymmärrän, että esimerkiksi ikä, perhe-, koulutus- ja työtilanne *voivat olla* sellaisia kulttuurisia tekijöitä, jotka vaikuttavat naisten päähineen käyttöön. Jos näin on tietyn tutkittavan kohdalla, on tutkimukseen myös jätettävä näitä tietoja, jotta tutkimuksen validiteetti ei vaarannu.

Menettelyt, joiden kohteeksi tutkittavat joutuvat?

Tutkittavat rekrytoidaan lumipallomenetelmällä. Kandidaatintutkielmani valmistumisen jälkeen osa tutkittavistani ilmaisi halukkuutensa jatkaa aiheen parissa myös tulevaisuudessa. Heidän kauttaan minulla on mahdollisuus saada myös lisää tutkittavia maisterin- ja mahdollisen väitöskirjatutkimukseeni.

Tutkittavilta kysytään kysymyksiä liittyen huivin käyttöön, toimijuuteen (ks. tiivistelmä) ja laajemmin itsensä ilmaisemiseen tai ilmaisematta jättämiseen. Selvitän syitä, seurauksia ja tarkastelen niitä strukturaalisia tekijöitä, joita naiset puheessaan esiin nostavat. Teen puolistrukturoituja haastatteluja, joka tarkoittaa sitä, että kysyn naisilta keskustelua ohjaavia kysymyksiä ja toivon, että naiset kertovat samalla teemaan liittyen omia havaintojaan ja kokemuksiaan.

TUTKIMUKSEN HYÖDYT JA HAITAT TUTKITTAVILLE

Tutkittavalle ei muodostu tutkimuksesta varsinaista hyötyä, mutta siihen ei liity myöskään fyysisiä riskejä. Tutkimuksesta ei muodostu haittaa tutkittaville, sillä tutkimuksessa huolehditaan tietoturvalisesta tietojen käsittelystä.

Tutkimuksen aihe ei ole lähtökohtaisesti arkaluontoinen, mutta aineistosta voi nousta esiin sensitiivisiä – lähinnä uskontoon liittyviä – seikkoja. Tämä on todennäköistä siksi, että tutkimuksen teema on uskontoon kytkeytyvä. Uskonnon ulkoiset ilmentymät eivät kuitenkaan ole sama asia kuin uskonto *sinänsä*, vaikka uskonto liittyy siihen, mitä ilmentymät merkitsevät uskovalle. Tutkimuksen haastattelu suoritetaan puolistrukturoituna, jolloin haastateltavan ääni kuuluu paremmin ja erilaiset nyanssit nousevat esiin selvemmin. Toisaalta osallistava etnografia varmistaa tutkittavan äänen kuulumisen myös lopullisessa työssä entistä paremmin, joten katson tutkimuksen olevan tutkittavalle turvallinen tästäkin näkökulmasta.

Miten ja mihin tutkimustuloksia aiotaan käyttää

Tutkimuksen tulokset esitellään maasteritutkielmassa, joka julkaistaan Jyväskylän yliopiston julkaisuarkistossa, ja jos tutkimukselle myönnetään stipendi Seurasaarisäätiöltä, myös Seurasaarisäätiön tutkimusarkistossa. Tutkimustuloksia voidaan myös käyttää seminaariesityksissä ja niitä voidaan julkaista kansallisissa julkaisuissa.

Tutkittavat saavat tiedon valmiista tutkimuksesta ja sen esillepanosta sähköpostilla.

Tutkimuksen aineistoa ja -tuloksia saa käyttää ei kaupallisiin tarkoituksiin.

Tutkittavien oikeudet

Osallistuminen tutkimukseen on täysin vapaaehtoista. Tutkittavilla on tutkimuksen aikana oikeus kieltäytyä tutkimuksesta ja keskeyttää tutkimukseen osallistuminen missä vaiheessa tahansa ilman, että siitä aiheutuu heille mitään seuraamuksia. Tutkimuksen järjestelyt ja tulosten raportointi ovat luottamuksellisia. Tutkimuksesta saatavat tutkittavien henkilökohtaiset tiedot tulevat ainoastaan tutkittavan ja tutkijan käyttöön ja tulokset julkaistaan tutkimusraporteissa siten, ettei yksittäistä tutkittavaa voi tunnistaa. Tutkittavilla on oikeus saada lisätietoa tutkimuksesta tutkijalta ja tutkimuksen ohjaajalta missä vaiheessa tahansa.

Vakuutukset

Jyväskylän yliopiston henkilökunta ja toiminta on vakuutettu. Vakuutus sisältää potilasvakuutuksen, toiminnanvastuuvakuutuksen ja vapaaehtoisen tapaturmavakuutuksen.

Tutkimuksesta on täytetty henkilötietolain edellyttämä rekisteriseloste, jonka tutkittava halutessaan saa tutkijalta nähtäväkseen.

TUTKITTAVAN SUOSTUMUS TUTKIMUKSEEN OSALLISTUMISESTA

Tutkittavan tulee antaa kirjallinen allekirjoitettu suostumus tutkimukseen osallistumisesta. (ks. erillinen liite)

Liite 3: Tieteellisen tutkimuksen rekisteriseloste

TIETEELLISEN TUTKIMUKSEN

REKISTERISELOSTE

Henkilötietolaki (523/1999) 10 § ja 14 §

Lue täyttöohjeet ennen rekisteriselosteen täyttämistä. Käytä tarvittaessa liitettä.

Laatimispäivä
18.08.2017

Nimi	Historian ja etnologian laitos
Osoite	PL 35 (H) 40014, Jyväskylän yliopisto
Muut yhteystiedot (esim. puhelin virka-aikana, sähköpostiosoite)	FK Leila Kautto, leholmst@student.jyu.fi
Ei yhteistyötahoja	
Opinnäytetyön pääohjaaja on professori Laura Stark, historian ja etnologian laitos, Jyväskylän yliopisto Opinnäytetyön toinen ohjaaja on dosentti Jukka Jouhki, historian ja etnologian laitos, Jyväskylän yliopisto. Maisterintutkielmasta vastaa FK Leila Kautto, etnologia, Jyväskylän yliopisto	
Kaikki henkilöt, joilla on tutkimuksen kuluessa oikeus käsitellä rekisteritietoja	FK Leila Kautto
Nimi	Leila Kautto
Osoite	-
Muut yhteystiedot (esim. puhelin virka-aikana, sähköpostiosoite)	leholmst@student.jyu.fi
Rekisterin nimi	Hijab ja länsimaisen musliminaisen kulttuurinen projekti
kertatutkimus	seurantatutkimus
Tutkimuksen kesto	08/2017-12/2018
Haastateltavien henkilötietojen avulla on mahdollista seurata toimijuutta kulttuurisissa projekteissa. Toisaalta tutkimukseen kerättävien, henkilöön viittaavien tietojen avulla voi muodostaa käsityksen tietyistä toimijuuden reunaehdoista (struktuuraisista tekijöistä). Henkilöön viittaavat tiedot ovat luottamuksellisia ja salassa pidettäviä. Anonymisoitua aineistoa säilytetään viisi vuotta, jonka jälkeen säilyttämisen tarpeellisuus arvioidaan uudestaan.	

TIETEELLISEN TUTKIMUKSEN REKISTERISELOSTE

2

<p>5 Rekisterin tietosisältö</p>	<p>Tarkoituksella tutkittavilta kysytään asuinpaikkatiedot (Länsi-, Itä-, Etelä-, tai Pohjois-Suomi) ja ikä (10 vuotta, esim. "kaksikymppinen"). Näiden lisäksi uskonnollinen suuntautuminen, synnyinmaa, koulutustausta, ammatti, perhetausta tai muut tekijät voivat nousta esiin haastattelussa. Sukupuolitieto on myös rekisteröitävä tieto. Sitä ei kuitenkaan kysytä, sillä se on yksi tutkimuksen lähtökohdista. Ks. lisäksi liite 1. tutkimusrekisterin tietosisällöstä.</p>
<p>6 Säännönmukaiset tietolähteet</p>	<p>Haastatteluaineisto kerätään vapaaehtoisilta osallistujilta, joita on etukäteen kirjallisesti ja suullisesti informoitu tutkimusaineiston käytöstä ja säilytyksestä.</p>
<p>7 Tietojen säännönmukaiset luovutukset</p>	<p>Tietoja ei luovuteta.</p>
<p>8 Tietojen siirto EU:n tai ETA:n ulkopuolelle</p>	<p>Tietoja ei siirretä.</p>
<p>9 Rekisterin suojauksen periaatteet</p>	<p>Tiedot ovat salassa pidettäviä. Manuaalinen aineisto: Haastatteluaineisto kerätään anonyyminä. Aineisto siirretään käsittelyn (litteroinnin ja henkilöön viittaavien tietojen poistamisen) jälkeen Jyväskylän yliopiston tietoturvaliselle verkkoasemalle. ATK:lla käsiteltävät tiedot: käyttäjätunnus salasana käytön rekisteröinti kulun valvonta muu, mikä: Tunnistetiedot poistetaan analysointivaiheessa. Peruste tunnistetietojen säilyttämiselle Aineisto analysoidaan tunnistetiedoin, koska</p>
<p>10 Tutkimusaineiston hävittäminen tai arkistointi</p>	<p>Tutkimusrekisteri arkistoidaan ilman tunnistetietoja Mihin: Tutkimusaineisto arkistoidaan Jyväskylän yliopiston Historian ja etnologian laitoksen arkistoon Tutkimusaineiston jatkosäilyttämisen tarve arvioidaan uudelleen viiden vuoden kuluttua sen keräämisestä.</p>

