

**IDENTITEETTEJÄ ETSIMÄSSÄ - TAPAUSTUTKIMUS SUOMALAISEN
ÄIDIN JA GAMBIALAIS-SUOMALAISTEN TYTTÄRIEN ERILAISISTA
IDENTITEETEISTÄ PEILATTUNA JOIDENKIN GAMBIALAISTEN
NAISTEN IDENTITEETTEIHIN**

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO
Psykologian laitos
PL 35
40351 Jyväskylä

Helena Oikarinen-Jabai

Kehityspsykologian progradutyö
Kulttuurienvälisen viestinnän koulutusohjelma

Kesäkuu 2000

Abstract

In this case study that I have done to Developmental psychology in the Interdisciplinary Master's Program of Intercultural Communication and Relations I try to understand my own and my Gambian-Finnish daughters 'racial', ethnic, local, national and gender identities and how our identities are de- or restructured and negotiated in different situations and positions. I have interviewed some Gambian women and I mirror our identities to their narratives. Especially, I concentrate on the practices, feelings and ideas connected in Gambian context with naming ceremony, marriage and family life and female circumcision. In the Finnish context I discuss the meaning giving processes and stereotypes connected to 'race' and skin colour through my own and my daughters' experiences. By carefully listening my informants, being one of them myself, I find that people have different identities that are connected to the identifications that are offered by different environments, life situations and positions. My informants negotiate and give meanings to their identities in relationship to different contexts and situations that they meet in their life. Key words of my study are diasporic identities, intersectionality of diasporas, case study, contextualism.

“As if the walls were coming down, then it started to rain. Rain seemed to be coming through those windowpanes, it was seeping through the cracks. Of my mother’s fucking body. My mother’s body fucking. There were no longer any differences between inside and outside. There were no curtains over the windows, so everybody could see everything.

I didn’t know how to be a woman. I couldn’t make a curtain. A curtain or shroud for the body of my mother.

She hadn’t been there.

In all growing terror, I looked through the window and saw people walking on the gravel path. This sight, this act of seeing, was the clue to how I could escape the house of fear. If I could reverse inside and outside, then I’d be outside, on the black gravel path down which people were walking safely to a river.”

Kathy Acker, *Pussy, King of the pirates*, 1996, 91

“Sitten, aivan kuin seinät olisivat sortumassa, alkoi sataa. Sade näytti tulevan läpi ikkunanpielistä, se soljui sisään rakosista. Äitini vitun ruumiista. Äitini ruumiin vittu. Ei ollut enää eroa sisäpuolen ja ulkopuolen välillä. Ikkunoissa ei ollut verhoja, joten kaikki näkivät kaiken.

En osannut olla nainen. En osannut tehdä verhoja. Verhoja tai käärinliinaa äidilleni. Ei hän koskaan ollutkaan siellä.

Kaikessa kasvavassa kauhussa katsoin ikkunan läpi ja näin ihmisten kävelevän hiekkatiellä. Tämä näky, tämä näkemisen teko, oli vihje kuinka voisin paeta pelon talosta. Jos voisin kääntää sisä- ja ulkopuolen ympäri, sitten minä olisin ulkona, mustalla hiekkatiellä, jota pitkin ihmiset kävelivät turvallisesti joelle.”

Kathy Acker, *Pussy, Piraattien kuningas* 1996, 87

*“Dana, i lamoyi, i lamoyi, nga n na
 kumoo fo, n keta n na mooring
 nyimmaa ti.
 Baaba ye n na mooyaaa tinyaa,
 n keta n na seering nyimmaa ti.
 n keta n na seering nyimmaa ti.
 Baaba ye n na seeyaa tinyaa,
 saaying n keta n na wontonding
 nyimmaa ti.
 Baaba ye n na wontoyaa tinyaa,
 kana m bung wo kilondingyaa.
 Hna, dana keebaa ko a ye ko, kewo, a
 ko a ye, hm.
 A ko aye, nte te nying faa noo la,
 adung moo te a faa noo la.
 Ako a ye, i ye dingo bondi baa kono,
 i e taa, i e dingo samba suwo kono.”*

*“Hunter listen, listen, let me say my word:
 I became my beautiful little human being.
 Father destroyed my human-ness;
 I became my beautiful corpse.
 Father destrouyd my corpse-ness;
 I became my little beautiful grave.
 Father destroyed my grave-ness,
 I became my beautiful little ashes.
 Father destroyed my ashes-ness; now I
 became a beautiful little giraffe.
 Father destroyed my giraffe-ness, don't
 shoot me woyee, Sampandumbee.
 Don't shoot me oh, orphan-ness.
 Hna, the eldest hunter said to him: “Man”*

he said to him, "hm."

He said to him: "I won't be able to kill this one, and nobody will be able to kill her."

He said to him: "You take your child out of the river, you go and take your child home.""

"Metsästäjä kuuntele, kuuntele, annapa kun kerron:

Minusta tuli kaunis pieni ihminen.

Isä tuhosi ihmisyyteni;

Minusta tuli kaunis pieni ruumis.

Isä tuhosi ruumiuteni;

Minusta tuli kaunis pieni hauta.

Isä tuhosi hautuuteni;

minusta tuli kaunista tuhkaa.

Isä tuhosi tuhkuuteni, nyt

minusta tuli kaunis pieni kirahvi.

Isä tuhosi kirahviuteni, älä

ammu minua woyee, Sampandumbee.

Älä ammu minua, orpouttani.

Hna, vanhin metsästäjä sanoi hänelle: "Mies"

hän sanoi hänelle, "hm"

Hän sanoi hänelle: "En minä tätä voisi tappaa, eikä kukaan voi häntä tappaa."

Hän sanoi hänelle: "Ota lapsesi joesta, mene ja vie lapsesi kotiin."

Wontoyaa (Being a giraffe), narrated by Danjang Njaayi, recorded in Salikenye 24.5.1994

Mandinka Spoken Art by Katrin Bleiffer, 1997, 65

Suomalainen käännös kirjoittajan

*“Viime kesä sateinen, lähti kundifrendikin
ja mun pomo sanoi tää on duunipäivä viimeinen,
ja kun luulin, ettei mikään voisi mennä huonommin
niin lisää sataa, samaa rataa lopputilin hukkaan
Tein täysikäännöksen tää on uusi trendikin
istun terassille kiikaroimaan pyllyt poikien
ja nyt tuntuu, ettei mikään voisi olla paremmin,
tarjoilijan tuomaa kuplajuomaa nousee vihdoin tukkaan*

*Seksi vie ja taksi tuo mut siideri mua liikuttaa
siksi tie vie sun luo, saa maistaa suukkoo kuplivaa
seksi vie ja taksi tuo, sun seurastasi humaltuu
rakkauttani lisää juo ja sitä ei saa maistaa kukaan muu*

*Tuskin tästä selviän, enkä haluaisikaan
kun mä heitin iloisesti taakse kuivan elämän
eikä rakkaudessa meidän kestäis moni lasikaan
se kaiken särkee, onko järkee, jäädä kotiin nukkumaan*

*Seksi vie ja taksi tuo mut siideri mua liikuttaa
siksi tie vie sun luo, saa maistaa suukkoo kuplivaa
seksi vie ja taksi tuo, sun seurastasi humaltuu
rakkauttani lisää juo ja sitä ei saa maistaa kukaan muu.....*

Nylonbeat, 1999, kappale Seksi Vie ja Taksi Tuo levyltä Valehtelija

SISÄLTÖ

1. JOHDANTO	3
Taustaa.....	3
Matkalla olevat identiteetit.....	4
Afrikkalainen ja eurooppalainen nainen subjekteina.....	7
Nainen kentällä.....	10
Rodullisen määrittelyn historiasta ja nykypäivästä.....	11
Musta, valkoinen ja mustavalkoinen nainen.....	14
Etninen identiteetti.....	18
2.TUTKIELMAN TAUSTASTA, AINEISTOSTA JA LÄHESTYMISTAVOISTA	21
3. GAMBIAN KAMARALLA.....	26
Kohtaamisia naisten kanssa.....	26
Nimenantojuhlat ja islamilaiseen mandingayhteisöön kirjoittautuminen.....	35
Avoliitto ja perhe.....	44
Naisten ympärileikkaus.....	56
Peilailuja.....	61

4. AFROSUOMALAISET IDENTITEETIT	71
“Anteeksi rouva, mutta mistä nämä pakolaiset tulevat?”.....	71
Neekeri pesee kasvojaan.....	75
Kannibaaleja ja halun kohteita.....	77
Leikitään alkuasukkaita.....	81
Afrosuomalaista monikulttuurisuutta.....	85
5. MUNMATKA	89
Paluumuutto.....	89
Äitiyden haasteet.....	91
Kieli ja mielipeliä.....	94
6. POHDISKELUA	98
Älä suu pieni sano mitä vain...,älä korva pieni kuule mitä vain.....	98
Heijastuksia iholla ja linssillä.....	103
Ennakkoluuloja, uskomuksia, asenteita vai rasismia.....	108
Tutkimukseni merkitys.....	112
KIRJALLISUUS	114

1. JOHDANTO

Taustaa

Matkustaessani Gambiaan keräämään aineistoa tutkimustani varten tarkoitukseni oli lähemmin ymmärtää gambialaisten naisten arkea ja myös antaa tyttärilleni mahdollisuuksia tutustua heidän isänsä sukulaisiin, elinpiiriin ja kulttuuriin. Sekä Gambiassa oleskeluaikanani että käydessäni läpi Gambiassa tekemiäni haastatteluja ja videonauhoja huomasin, että haastattelumatka oli myös matka omaan historiaani ja menneisyyteeni. Asettamillani kysymyksilläni gambialaisten naisten identiteeteistä ja kokemuksista pyrin myös määrittelemään omaa ja tyttärenteni paikkaa ja identiteettejä globaalissa maailmassa.

Gambiassa keräämääni aineistoon tarttuminen ja kirjoittamisen aloittaminen kesti kauan. Toisaalta se johtui siitä, että aina kun otin aineiston esille, aloitin historiani monitasoisen prosessoinnin: upposin syvälle psyykkisesti ja fyysisestikin rasittavaan terapeuttiseen prosessiin. Toinen syy aineiston käsittelemisen vaikeuteen oli se, etten osannut paikallistaa itseäni suhteessa peilikuvaani, kuten olin haastattelemani naiset edeltäksin määritellyt. Niin sanottuun akateemiseen taustaani liittyvä diskurssi kehi päässäni ja väitti, että kirjoittaessani olen länsimaisen eurosentrisen ajattelu- ja tiedetradition edustaja ja lähestyessäni Toisiksi määriteltäviä todellisuuksia edustan valkoista maskuliinista keskiluokkaa. Kuitenkin oma kokemukseni on, etten edusta enkä koskaan ole edustanut sitä länsimaista ajattelutraditiota, josta tiede kumpuaa. En tietenkään voi unohtaa, että kirjoitan tämänkin työni akateemisessa kontekstissa ja ollakseni sisällään, minun on täytynyt käydä läpi tiettyjä initiaatorititejä ja ajattelutottumusten omaksumista. Se ei kuitenkaan muuta niitä identiteettejäni, jotka sitoutuvat paikkoihin, joissa olen elänyt, sosiaaliin sukupuoliin, joihin olen törmännyt ja joita olen omaksunut, vuorovaikutussuhteisiin sekä henkisiin, psyykkisiin ja elämyksellisiin prosesseihin, joita olen läpikäynyt ja kokenut. Ne ovat subjektiiviani, jota elinaikanani erilaisissa tilanteissa ja tiloissa omaksutut kirjalliset ja ei-kirjalliset opinkappaleet, filosofiset poh-

dinnat ja erilaiset kulttuuriset arvotodellisuudet muokkaavat, aivan kuin subjektiuteni muokkaa omaksumaani aineistoa itseni näköiseksi sekä omiin konteksteihini ja tarpeisiin sopivaksi. Gambialaisten naisten elämäkokemukset ja heidän tulkintansa niistä poikkeavat omistani, mutta eivät kuitenkaan ole välttämättä vieraampia omille kokemusmaailmoilleni kuin vaikkapa suomalaisten naisten todellisuudet. Gambiassa tunnistin uudelleen sen läheisen yhteenkuuluvaisuuden tunteen, jota olin aiemminkin siellä oleskellessani kokenut erityisesti naisten kanssa. Yhdeksi keskeiseksi tutkimuskysymyksekseni koettujen identiteettieni ja tyttärenteni identiteettien ymmärtämistä tukemaan nousi pohdiskelu omista liittymisen kokemuksistani niihin gambialaisiin yhteisöihin, joissa olin elänyt.

Matkalla olevat identiteetit

Lapsena koti merkitsi minulle äitiä, metsää, jokea, pihapiiriä ja naapurustoa ja myös omaa ruumistani, jolla oli mahdollisuus liikkua sisään ja ulos kodista. Äitini kuoltua kodin rajat hämärtyivät, ruumiini oli niin laava, eikä metsällä tai äidillä ollut reunaa. Muutin usein ja asuin erilaisissa ympäristöissä. Olin hyvä kuuntelija ja kuuntelin mielelläni ihmisten tarinoita, olivatpa kertojat sitten yksinäisiä aviovaimoja, sodan merkitsemisiä miehiä tai naisia, itsemurhaa hautovia nuoria, runoja kirjoittavia kylämystikkoja, vanhoja ikuisesti eläneitä mummoja tai pieniä kaikkivoipia lapsia. Kertomukset loivat minulle kodin: Käperryin lämmittelemään unelmien äärelle ja laukkasin muistojen rinnalla. Usein todellisuus, kuten myös oma olemiseni siinä näyttäytyi absurdina.

Jos identiteetillä viitataan ryhmäidentiteettiin, jossa jaetaan historia ja ryhmän yhteinen mielikuva itsestä (Zack 1998, 68), niin identiteettini ei ollut yhtenäinen, vaan rakentui erilaisten kertomusten osasista. Subjektiivinen kokemukseni todellisuudesta oli matkalla olo. Psykologian näkökulmasta vahva identiteetti liittyy itseluottamukseen ja itsensä hyväksymiseen ja rakastamiseen, jotka perustuvat luottamukselliseen ja ravitsevaan vuorovaikutukseen läheisten kanssa varhaisissa elämänvaiheissa (emt., 68). Minulla oli hyvin läheinen ja lämmin suhde äitiini. Äitini kuoltua jäin yksin. Sosiologisesti tarkasteltuna identiteettini tai roolini olivat kaikkea muuta kuin lapsen. Omaksuin kuun-

telijan, ymmärtäjän ja vastuunkantajan rooleja. Koin velvollisuudekseni lievittää ympäristössä kohtaamaani kärsimystä ja pyrin auttamaan läheisiäni löytämään ratkaisuja ongelmiinsa. Tässä tukeuduin ehkä teologiseen lähestymistapaan liittäen identiteetin sieluun, tai sielun ja jumalan suhteeseen (emt, 68). Pohdin, mikä tekee minusta minun: mieli, keho, aika, ajattelu- ja päättelykyky, omat ja toisten muistot.

En kokenut olevani erityisesti nainen, en mieskään. Itse asiassa ne naiseuden mallit, joita näin ympäristössäni, eivät kiehtoneet minua. Ehkä miehillä oli enemmän vapautta, mutta he näyttivät olevan rooliensa vankeja. Syntymäperheeni oli ehkä lähinnä keskiluokkaa, mutta niitä erityyppisiä lähes sattumalta syntyneitä perheyhteisöjä, joihin kuuluin äitini kuoleman jälkeen, on vaikea paikantaa mihinkään luokkaan kuuluviksi. Minusta tuli vasemmistolainen tai toisin sanoen aloin ajatella yhteiskunnallisesti 12-vuotiaana. En kuitenkaan jaksanut ottaa kovin vakavasti niitä dogmaattisen marxilaisia oppeja, joita tuolloin opiskeltiin ikäistäni hieman vanhempien vetämissä opintopiireissä. Kävin mielelläni erilaisissa uskonnollisissa tilaisuuksissa keskustelemassa erilaisista uskonnoista ja ekumeniasta, mutten liittynyt mihinkään kirkkokuntaan erottuani luterilaisesta kirkosta 13-vuotiaana. Ehkä etsin identiteettejäni. Ehkä etsin reunaa ruumiistani pidättäytymällä syömästä. Kun katsoin peiliin näin siellä erilaisia hahmoja, jotka kaikki olivat minä: Tytön ruusuisessa liehuvahelmaisessa mekossaan, nuoren naisen ennen toista maailmansotaa kihlakuvassaan onnellisesti hymyillen, nälkään riutuvan äidin pienokainen painettuna rintaansa vasten, harmaahapsisen lempeäsilmäisen vanhuksen, napalmin polttaman lapsen, autiomaassa kaukaisia vuoria kohti vaeltavan iättömän hahmon, höyhenenkevyen tuulen lumivanteita keinuttaen.

Olin muutaman vuoden ikäinen, kun äitini kertoi seuraavan unensa: Hän oli kuollut ja hänen sielunsa lensi avaruudessa. Hän saapui johonkin vieraaseen paikkaan. Siellä oli hahmoja, jotka kulkivat harmaissa kaavuissa kantaen raskaita taakkoja harteillaan. Heillä ei ollut aikaa eikä halua auttaa toisiaan. Jokainen vaelsi yksinäistä tietään. Äitini puhutteli yhtä heistä. Tämä vastasi: Mene pois täältä, muuten sinäkin muutut yhdeksi meistä. Äitini totteli neuvoa ja lensi linnun hahmossa kotimme ikkunan taakse tervehtimään meitä taakse jääneitä.

Ehkä unen kertominen oli äitini tapa valmistautua omaan kuolemaansa ja valmistaa

minua siihen. Minulle se jäi myös mieleen arkkityyppisenä tarinana, tietynlaisena faabelina: aina on mahdollista lähteä. Ei ole tarpeellista juuttua tilanteisiin ja rooleihin, jotka sulkevat pois elämän. On mahdollista, että äitini valitsi sairastumalla kuoleman. Mutta kuolemaahan ei valita. Se on jokaisen kohtalo. Kun tarkastelen äitini elämää nyt, en voi väittää, että hänellä olisi ollut paljon mahdollisuuksia valita tai että hän olisi tehnyt repäiseviä irtiottoja. Kuitenkin hän ikään kuin piti henkisen tai mentaalisen oven auki ja tämä auttoi häntä myös pysyttelemään kiinni elämässä. Sisareni, äitini vanhimman lapsen kuoltua äitinikin irtautui elämästä. Minun oli vaikea irtautua kuolemasta, eli äidistä, eli elämästä. Unissani soudin Tuonelan virtaa edestakaisin.

Naisen nomadisista identiteeteistä on viime aikoina kirjoitettu paljon. Lauretta Ncopon (1988,143) mukaan avioliitto ja matka ovat joissakin bantukielissä synonyymeja. Tämä kuvaa hänen mielestään monen afrikkalaisen naisen kodittomuutta. Useimmissa afrikkalaisissa kulttuureissa tyttö kasvatetaan äidiksi, jota roolia hän tulee toteuttamaan muualla kuin syntymäkodissaan. Hän on ohikulkija vanhempiansa kodissa ja ulkopuolinen myös miehensä suvun luona. Perinteisesti tämä lienee ollut tapana suurimmassa osassa maailmaa. Agraariyhteisössä myös suomalainen nuorikko jätti tavallisesti kotinsa miehelään siirtyessään Itsekin olen kokenut lähtemisen, vaikka en aina avioliittoon. Rosi Braidottin (1993, 255) mukaan meistä naisista on pakostakin tullut akrobaatteja. Me osaamme hypätä korkealle ja pudota kahdelle jalalle, koska olemme joutuneet temppuilemaan maailmassa, joka yhä edelleen on miesten, olipa se kuinka molekylaarinen tahansa. Haasteenamme on Braidottin mielestä palauttaa eletyn kokemuksemme ja subjektin ruumiillisuuden arvo pystyäksemme irrottautumaan osasyllisyydestämme järjestelmässä, joka meitä jatkuvasti syrjii. Meidän on sovitettava aikakautemme tarjoamat mahdollisuudet historiaamme (emt., 252). Tulkitsen Braidottin sanoja niin, ettemme voi ja saa unohtaa koettua ja ruumiiseemme piirtynyttä alista(u)misenkin historiaamme. Voimme kuitenkin kääntää sen voimaksemme, jaksaksemme loikata tulevaisuuteen.

Minulle itselleni voimaa loikkauksiin on antanut muun muassa erilaisissa ympäristöissä ja kulttuuripiireissä asuminen ja vieraileminen. Muutin 16-vuotiaana ensimmäisen kerran Ruotsiin ja vaellettuani muutaman vuoden lähinnä eri Pohjoismaissa asetuin sinne. Tuo muutto avasi uusia näköaloja historiaani ja muutti tapaani tarkastella maailmaa.

Ennen kaikkea sain etäisyyttä kokemuksiini ja luottamusta omiin voimiini. Muuttaessani myöhemmin gambialaisen mieheni kanssa Gambiaan löysin taas aivan uusia puolia itsestäni. Brahin (1998, 181) mukaan diasporinen tila syntyy ekonomisten, poliittisten, kulttuuristen ja psyykkisten prosessien välisillä matkoilla, rajoilla ja paikoittamisissa globaalissa tila-ajassa. Diasporista tilaa eivät kansoita vain 'matkustavat' subjektit vaan myös ne, jotka edustavat 'alkuperäisiä'. Identiteetti on Brahin mielestä sekä subjektiivinen että sosiaalinen ja rakentuu kulttuurissa. Arkipäivän 'todellisuus' jaetaan toisten kanssa yhteisissä määrittelyissä. Kuitenkaan ihmiset eivät koe maailmaa samoin, saman ihmisenkin kokemus maailmasta vaihtelee koko ajan. Henkilön tunne omasta jatkuvuudesta syntyy niistä yhdistävistä verkoista, jotka sitovat erilaiset 'multi-todellisuudet' yhteen. Oma kokemukseni on, että kulttuurisen ympäristön vaihtuessa, myös käsitys ja kokemus omasta itsestä vaihtelee. Minä peilautuu erilaisiin kulttuuriin ja sosiaalisiin määrittelyihin ja elämystodellisuuksiin. Esimerkiksi Gambiassa asuessani rakensin silloisia identiteettejäni toisaalta historiaani, kokemuksiini ja omaksumaani pohjautuen, toisaalta taas suhteessa silloiseen arkeeni. Diasporinen tilani oli monikerroksinen ja erilaisia merkityksiä rinnakkain muassaan kuljettava.

'Afrikkalainen' ja 'eurooppalainen' nainen subjekteina

Kun nyt palasin yli kymmenen vuoden tauon jälkeen Gambiaan, tapasin ja haastattelin useita naisia, jotka olivat minulle ennestään tuttuja. Kuten omassakin elämässäni, heidänkin todellisuuksissaan oli tapahtunut paljon muutoksia. Jotkut olivat kasvaneet aikuisiksi, joku oli synnyttänyt monta lasta, joku oli siirtynyt työelämästä eläkeläiseksi, mikä Gambiassa tavallisesti tarkoittaa yksityisyrittäjäksi. Myös gambialainen yhteiskunta sekä Gambian paikka globaalissa maailmantaloudessa olivat muuttuneet, mikä vaikutti yksittäisten naisten elämään. Haastattelemieni naisten kertomuksissa oli löydettävissä yhtäläisyyksiä tietyissä tavoissa, joilla he määrittelivät itseään naisena, äitinä ja vaimona. Käytännössä he kuitenkin saattoivat toimia hyvinkin toisistaan poikkeavalla tavalla edellä mainituissa ja muissakin rooleissa. Fossin & Fossin (1989, 72) mukaan olennaisin löytyy usein rivien välistä ja siitä ei-kielellisestä tavasta, jolla naiset ilmaise-

vat itseään. Rituaalit, sanastot, metaforat ja tarinat ovat avaimia heidän kokemustensa ymmärtämiseen. Tämä piti mielestäni paikkansa omaa aineistoani analysoidessani, koska se haastattelemiani naisia tai havaintoja itsestäni ja tyttäristäni. Haastatteluaineistoni vahvisti käsitystä gambialaisista ja mandinga-naisista hyvinkin heterogeenisenä ryhmänä (vrt. Jagne 1994, 221). Vaikka afrikkalainen ajattelutapa saattaa ontologisilta juuriltaan poiketa eurosentrisestä perinteestä (Asante 1985, Asante.1987, Daniel & Smitherman-Donaldson 1990, Jagne 1994, Moemeka 1997), se ei silti oikeuta tutkijoita käsittelemään afrikkalaisia naisia stereotyyppisenä kokonaisuutena (Jagne 1994, 221). Tässä työssä nostan esille naisten elämästä erityisesti nimenantoihin, avioliittoon ja muihin naisen elämän tärkeisiin käännekohtiin liittyviä asioita. Valinta on omani. Olen poiminut aineistosta alueet, jotka ovat koskettaneet ja koskettavat omaa elämääni. Toisaalta haastattelemiani naiset kuljettavat tarinoitaan monitasoisesti eteenpäin ja tuottavat aineistoa, joka toivottavasti tarjoaa lukijalle mahdollisuuden tutustua heidän lähtökohhtiinsa ja ajatuksiinsa.

Olen samaa mieltä Siga Fatima Jagnen kanssa siitä, ettei ole mitään syytä kieltää länsimaisia naisia eli myös itseäni, tutkimasta afrikkalaisia naisia. Yhdyn myös hänen näkemykseensä siitä, että on aiheellista muistaa, että afrikkalaiset naiset ehkä kokevat erilaisuuden ja monikulttuurisuuden problematiikan toisin kuin heitä niin innokkaasti tutkivat länsimaiset asiantuntijat. Tutkimuksessani haluankin painottaa, että tarkastellessani ja kuvatessani haastattelemieni naisten elämää tulkitseen sitä oman kokemukseni ja todellisuuteni kautta (Geertz 1973, Nelson 1989, Reinhartz 1992). Esimerkkinä aineistostani nouseva diskurssi ympärileikkauksesta, jonka esille nostamista länsimaisessa mediassa ja akateemisessa maailmassa Jagne pitää 'uusimperialistien' aikaansaannoksena. *Miksi me afrikkalaiset naiset olemme yhtäkkiä vain perinteemme ja miestemme uhreja, mutta emme epätasa-arvoisen taloudellisen järjestelmän, joka suosii Länttä? Miksi niin monet länsimaiset naiset ovat kiinnostuneet meistä nyt. He eivät olleet kiinnostuneita meistä, kun taistelimme heidän omia imperialistisia hallituksia vastaan itsenäisyytemme puolesta.* (Jagne 1994, 224)

Minulle sekä pohtiessani omaa ja lasteni historiaa ja identiteettiä sekä analysoidessani Gambiassa tekemiäni haastatteluja, ympärileikkaus herättää monia kysymyksiä. En näe

siitä puhumista sitä harjoittavien naisten mitätöimisenä. Pikemminkin tunnen syvää sympatiaa, sillä seksuaalisuuteen ja ruumiillisuuteen liittyvä vallankäyttö ei ole suomalaisellekaan naiselle vierasta. Omien tyttärieni en haluaisi ympärileikkausta läpikäyvän, en myöskään rintojen laajentamista tai muuta naiseuteen liittyvää alistavaa sosiaalisesti periytyvää tai uutta rituaalia.

Sekä suomalaisessa että mandinga-perinteessä on asioita, joita haluaisin siirtää lapsileni. Molemmissa on myös käytäntöjä, tapoja ja näkymättömällä musteella kirjoitettuja säännöksiä, jotka ovat mielestäni aikansaeläneitä ja jotka rajoittavat eheäksi ja kokonaisvaltaiseksi ihmiseksi kasvamista. Joskus voi olla helpompaa vaieta niiden olemassaolosta, mutta se ei merkitse, että niistä olisi irrottautunut. Joskus äänettömyyden vaikutus voi olla päinvastainen: möröt hyökkäävät. En missään nimessä toivoisi lasteni kieltävän erilaisia etnisiä ja 'rodullisia' identiteettejään. Pikemminkin olen yrittänyt viedä heitä tilanteisiin, joissa he voivat peilaamalla todellisuuttaan erilaisiin elämäntapoihin, ihmiskäsityksiin, uskontoihin, ja toimintatapoihin rakentaa omaa minuuttaan ja luoda identiteettejään. Ehkä se on rakkauden jälkeen parasta, mitä voin heille tarjota. Joustavuus ja itsenäinen ajattelu, joita erilaisilla kulttuurisilla raja-alueilla kierrähtely, kurkotelu, törmäileminenkin saattaa parhaimmillaan tuottaa, ovat merkityksellistä pääomaa.

Etnografista kenttätutkimusta on kritisoitu ei vain eurosentrisyydestä vaan myös androsentrisyydestä. Kun eurooppalaiset kiinnostuivat itselleen vieraiden kulttuurien kartoittamisesta, he lähtivät tarkastelemaan niitä omalle kulttuurilleen tyypillisestä näkökulmasta, jossa eurooppalainen kulttuuri oli kehittyneintä. Siinä kulttuurissa mies oli subjekti ja nainen objekti. Tätä näkökulmaa pidettiin universaalisesti kaikkivoipana ja 'tieteellisenä' ja sen lasien läpi tarkasteltiin ympäröivää todellisuutta. Kulttuurintutkimuksen viime vuosikymmenet ovat olleet itsekritiikin aikaa. Etnografisen tutkimuksen kenttä on laajentunut tieteidenväliseksi ja laadullisen tarkastelun myötä tutkittavien ilmiöiden mielenkiintoisuus ja merkittävyys ei määrity vain valtakulttuureista ja niissä vallitsevista näkemyksistä käsin. Enää ei tarvitse lähteä merta edemmäs kalaan löytääkseen tutkimuskohteita ja toiseuden rajatkin ovat hämärtyneet. Subjektiiivisesta lähestymisnäkökulmasta voi avautua kulttuurisesti fragmentoitunut peili, ja jääkarhua taluttava Väinämöinen sekä kohdusta omin jaloin asteleva Sundiata kohtaavat virtuaalitodelli-

suuksissa. Siitä huolimatta joskus on vaikea tunnistaa subjektiivisten tarinoiden kulttuurista ja poliittista merkitystä. Koettu ja eletty elämä kaikkine iloineen, suruineen ja huolineen jää ikään kuin toiseen, johonkin hierarkkisesti alempaan, vähempiarvoisempaan todellisuuteen kuin 'tieteen', median ja talouselämän valtarakenteista käsin luokiteltu miehinen ja eurosentrinen maailma.

Nainen kentällä

Riippumatta siitä, käsitteleekö tutkimuksemme gender- tai sukupuolirooleja, meidän omat käsityksemme feminiinisyydestä ja maskuliinisuudesta ja opittu roolikäyttäytyminen miehinä ja naisina vaikuttavat tutkimukseemme (Faithorn 1986, 275). Länsimaisina naisina tarkastelemme helposti toisen kulttuurin naisia miehisestä perspektiivistä. Haluamme nähdä gender-roolit toisilleen vastakohtaisina ja asetamme valmiita odotuksia niiden täyttymiseksi. Eräs seuraus tästä on, että naisantropologit usein kokevat kentällä kuuluvansa enemmän miesten kuin naisten genderiin (emt., 276). Faithorn (1986, 277) nostaa esille esimerkiksi kysymyksen statuksesta. Eri kulttuureissa tarkoitamme statuksella erilaisia asioita. Kuinka me oikeastaan voimme päätellä, mitkä muuttujat ovat tärkeitä statusta mitattaessa. Kuinka paljon heijastamme huomaamattamme sosiaalisen sukupuolemme annettuja arvoja määritellessämme toista kulttuuria? *“Annettua sukupuolta on vaikea sivuuttaa, sillä se edellyttää, että meidän kenttätyöntekijöiden täytyy tunnistaa itsemme kokonaisina persoonina sen sijaan, että näkisimme itsemme ensisijaisesti naisina ja miehinä, meidän täytyy kyetä ajattelemaan kokonaisuuksina yhtä itsestäänselvästi ja helposti kuin me nyt luokittelemme ja polarisoimme. Ennen kuin tämä toteutuu, meillä ei ole muuta mahdollisuutta kuin mennä kentälle näkemyksinemme, jotka perustuvat ensisijaisesti miehisen ja naiseuden eroon, kirjaimellisesti ja symbolisesti, ja sitten sopeuttaa todellisuutemme jossakin määrin tarkastelemaamme kulttuuriin.”* (Faithorn 1986, 278)

Minun tilanteeni Gambiassa oli mielenkiintoinen, koska olin yhtä aikaa monessa roolissa. Olin tutkija, suomalainen, valkoinen nainen, gambialaisten lasten äiti, gambialaisen miehen (ex-)vaimo, ystävä, riippuen kohtaamieni henkilöiden suhteesta minuun.

Välillä olo oli skitsofreeninen. Tutkijana minun oli paneuduttava aineiston keräämistyöhön, yhteisössä asuvana naisena minulta odotettiin työpanosta, joissakin tilanteissa minulta valkoisena odotettiin rahaa, ystävänä läsnäoloa, omien lasteni minua kohtaan asetamat odotukset olivat erilaisia kuin ne, joita yhteisö odotti vanhemmalta, suomalainen kuvaajani odotti minulta etäisyyden ottoa paikallisväestöön jne. Joka tapauksessa henkilökohtaiset suhteeni Gambiaan helpottivat työskentelyäni ja ikäni toi arvovaltaa. Monet pitivät minua osittain gambialaisena, lasteni vuoksi ja Gambiaan liittyvän historiani vuoksi. Vaikka suhteiden luominen ja yhteisöön sisälle pääsy helpottuikin edellä mainituista syistä, niin ehkä se monimutkaistikin tutkimusta. Oma tutkimusmateriaalinaan ei ole helppo olla. Lähelle on joskus vaikeampi nähdä kuin kauas. Faithorn peräänkuuluttaa tutkimuksen eheyttä ja kokonaisvaltaisuutta. Minä lisäisin siihen vielä kerroksellisuuden ja moninaisuuden. Todellisuudesta löytyy kaikissa yhteisöissä monta tasoa ja jokaisen yksilön koettu todellisuus on ainutlaatuinen ja erilainen kuin kenenkään toisen. Kulttuurit eivät ole muurien eristämiä yhtenäisiä kokonaisuuksia, vaan liikumme ja liikutumme koko ajan erilaisten kulttuuristen vaikutusten vuorovesissä.

Rodullisen määrittelyn historiasta ja nykyisyydestä

Nuorempi tyttäreni totesi viisivuotiaana: Meidän synnyttyämme sinusta tuli tummempi ja isämme muuttui valkoisemmaksi. Hänelle oli itsestään selvää, että samoin kuin me vanhemmat annamme lapsillemme ulkonäöstämme piirteitä, samoin lapset vaikuttavat vanhempiansa. Ajatus on hyvin looginen ja ymmärrettävä. Oman äitiytteni myötä olen todennut, että aivan samoin kuin vanhemmat muokkaavat omalla olemisellaan ja käyttäytymisellään lapsiaan, myös lapset muokkaavat ja kasvattavat vanhempiaan. Niin kaun kuin vanhemmat ja lapset voivat oleskella vain kodin seinien sisäpuolella eivät kulttuuriset- ja ihonväri- kuten eivät sukupuoli- ja luokkakysymyksetkään välttämättä muodostu tärkeiksi. Heti kun astutaan kodin ovien ulkopuolelle, on kohdattava ympäröivän yhteisön asenteet (Hershel 1997, 110). Tulemme harvoin ajatelleeksi, millaisiin historiallisiin kertomuksiin ja oppimiimme mielikuviin kulttuuriset ennakkoluulomme pohjautuvat. Vastatakseni omiin ja tyttärieni kysymyksiin olen tarkastellut, miksi ihmi-

sen ihonväri herättää tietynlaisia mielikuvia.

Rasismien synty liittyy Euroopan laajenemispolitiikkaan ja Amerikan ja Afrikan valloittamiseen. Historiallisesti rodulla on Euroopassa viitattu perheeseen, syntyperään ja siihen kulttuuriseen kontekstiin, josta yksilö on lähtöisin (Zack 1998, 2). Kolumbuksen löytöretkistä lähtien eurooppalaiset alkoivat kohdata toisien kulttuurien edustajia valloittajina ja alistajina. Rotuhierarkkisella ajattelulla perusteltiin valloittamispolitiikkaa ja puolusteltiin toisten kansojen hävittämistä ja orjuuttamista (Isaksson, Jokisalo 1998, 31). Katolinen kirkko tuomitsi juutalaiset pannaan Kainin jälkeläisinä jo vuonna 1208. Myöhemmin myös levisi analoginen ajatus 'neekerin' polveutumisesta Kainin suvusta. Juutalaiset saattoivat päästä häpeästään ja diasporasta kutsumalla Jeesusta, mutta afrikkalaiset oli ikuisiksi ajoiksi tuomittu alempiarvoisuuteen, jonka tunnuksena oli musta ihonväri (emt., 35). Kolonialistisen hallinnon ja orjuuden aikana "neekeri" (latinalainen niger, musta) sanasta tuli erityisen kielteinen epiteetti. Ihmisten fyysiset ja ulkoiset tunnusmerkit haluttiin yhdistää kulttuuriin ja älyllisiin ominaisuuksiin (Opitz 1986, 11).

Biologisen tieteentutkimuksen avulla ihmisten rodullista erilaisuutta ja sen mukanaan tuomaa tarvetta rasistisiin käytäntöihin alettiin todistella 1800-luvulla (Opitz, 1987, Tizard, Phoenix, 1993, Zack, 1998). Tähän toisteluun liittyivät myös monet yhteiskuntatieteilijät. Amerikkalainen sosiologi Robert Park luonnehti 1910- 1920 luvuilla mustia naisiksi 'rotujen' joukossa. Neekeri ei ollut älyllinen, ei edelläkävijä eikä idealisti, vaan hänellä oli lahja pikemminkin 'ilmaista itseään kuin toimia' (Isaksson, Jokisalo 1998, 82). Vaikkakin monet biologit ja yhteiskuntatieteilijät tarkastelivat käsityksiään ennen kaikkea natsien mielettömien rotuoppien säikäyttämänä, yhä edelleen elää kansanomaisia käsityksiä 'rotujen' olemassaolosta ja eroista. Joskus niille haetaan pontta jopa tieteellisin todisteluin. Vähemmistöt ovat myös käyttäneet heihin kohdistettuja ennakkoluuloja ja asenteita emansipatorisen vapautumisen välineinä ja esimerkiksi afrosentristit ovat joskus jopa pyrkineet irrottautumaan kokonaan valkoisesta eurosentrisen ajattelun vaikutuspiiristä (Howe 1998, 32).

Suomi ei ole historiallisesti kovinkaan monokulttuurinen maa. Meillä on kokemusta idästä ja lännestä tulleista maahanmuuttajista ja valloittajista. Omasta alkuperästämme kiistellään; kuinka paljon ugria, germaania tai skandinaavia. Kansallisvaltiomme histo-

riassa meillä on ollut omat syrjityt vähemmistömme: saamelaiset ja romanit. Euroopan ulkopuolisiin maahanmuuttajiin olemme kuitenkin tutustuneet vasta viime vuosikymmeninä vähän laajemmin. Euroamerikkalaisesta keskustelusta ja mediasta tutut mielikuvat ja käsitykset värittävät asenteitamme ulkonäöltään ‘valkoisista’ poikkeaviin. Monelle suomalaiselle kaikki Euroopan ulkopuoliset ei anglo-amerikkalaiset ihmiset ovat ‘mustalaisia’ tai ‘neekereitä’. Länsimaisessa kontekstissa keinotekoisesti luotu ajatus roduista elää hyvin voimakkaana suomalaisessa uskomusjärjestelmässä (vrt. Zack, 1998, 10). Koska meillä kuitenkin on ollut niin vähän kontakteja eri kulttuureista lähtöisiin oleviin ihmisiin, meille on käytännön määrittelyissä riittänyt yksi toiseus. En nyt puutu niihin käsitejärjestelmiin, jotka ovat olleet hyvin varteenotettavia suomalaisessakin tieteen historiassa, joissa esim. saamelaisia, mustalaisia, juutalaisia ja arjalaisia on rodullisesti luokiteltu (Isakson, Jokisalo 1998).

Toiseuden ja erilaisuuden määrittelyn tarkastelu suomalaisessa kontekstissa ei ole helppoa. Sekä ‘rotuun’ että sukupuoleen liittyvät uskomukset ja asenteet ovat kulttuurissa ja ihmisissä syvällä ja niiden kyseenalaistaminen herättää usein primaarireaktioita. Neekeri-sanankäytöstä Suomessa herännyt laaja keskustelu on hyvä esimerkki tästä. Annetut, opitut ja sisäistetyt sanat, määritelmät, käsitteet sekä mielikuvat ovat yksilöille ‘pyhiä’ ja tosia. Niiden yhteyttä stereotypisoimiseen tai asenteellisuuteen on vaikea nähdä ja myöntää.

Gambiassa erilaisuus määrittyy enemmänkin kulttuurisen, etnisen ja sosiaalisen erilaisuuden kuin ihonvärin tai ‘rodun’ kautta. Eurooppalaista syntyperää olevat tulkitaan usein varakkaammiksi ja kulttuurisesti eri tavoin toimiviksi, olipa heidän ihonvärinsä mikä tahansa. Toisaalta esim. tyttärieni sukulaisuussuhteet ja ulkonäkö yhdistävät heitä afrikkalaisiin. “He ovat yksi meistä ja sinäkin olet yksi meistä” on Gambiassa usein kuulemamme lause. Suomessa tyttäreni määrittyvät erilaisiksi ihonvärinsä kautta, Gambiassa kulttuurinsa vuoksi.

Tässä työssä käytän sanaa ‘rotu’ lainausmerkeissä. Vaikka ‘rotuja’ ei mielestäni biologisessa mielessä ole olemassa, ‘rotu’ on niin tärkeä yksilön elämää määrittävä seikka, ettei sitä voi sivuuttaa.

Musta, valkoinen ja mustavalkoinen nainen

Sekä sukupuoli että 'rotu' ovat merkittäviä sosiaalisen statuksen määrittäjiä. Joinakin ikäkausina sukupuoli on tärkeämpi, joissakin elämän vaiheissa värillisyyttä määrittää identiteettiä enemmän. Muita tärkeitä määrittäjiä ovat etnisyyttä ja sosiaalinen sukupuoli (gender). 'Rodun' ja sosiaalisen sukupuolen vaikutus koettuun mielikuvaan itsestä on jaettavissa kahteen luokkaan: henkilökohtaiseen itsetuntoon ja julkiseen kokemukseen itsestä (Hershel, 1997, 109). Kaikki edellä mainitut samaistumiset ja identifikaatiot palaavat kuitenkin aina kulttuuriin ja niihin odotuksiin, joita vallitseva yhteiskuntajärjestelmä ja yhteisö asettavat yksilöilleen. Amerikkalaisessa ja eurooppalaisessa kontekstissa 'rotu' ja sukupuoli ovat tärkeitä määrittäjiä. Englannissa afrikkalaiset on perinteisesti luokiteltu mustiksi tulivatpa nämä mistäpäin Afrikkaa tahansa, aasialaiset aasialaisiksi ja usein myös mustiksi, olivatpa nämä lähtöisin mistä Aasian maasta tahansa (Brah 1996, 41). Amerikassa ihminen on musta, jos hänellä on mustia esi-isiä tai esiäitejä. Ne, joilla on sekä mustia että valkoisia kantavanhempia luokitellaan tavallisesti mustiksi. Valkoisella ei periaatteessa tulisi olla mustia kantavanhempia. Käytännössä kuitenkin monella valkoisella on afrikkalaista perimää jossakin perhehistoriassaan (Zack 1998, 5).

'Rodut' ovat sekoittuneet niin kauan kuin eri kansojen välistä kanssakäymistä on ollut. Siirtomaakauden aikana monilla valkoisilla miehillä oli afrikkalaisia jalkavaimoja ja seksuaaliset suhteet orjanomistajien ja orjien välillä olivat tavallisia. Valkoisten naisten oli vaikeampi tai lähes mahdotonta luoda suhteita afrikkalaissyntyisiin miehiin. Lainaten Derridan ajatusta binaaristen vastakohtaparien valtasuhteista Stuart Hall (Derrida 1974, Hall 1999, 154) väittää, että valtasuhteiden esittämiseksi kielenkäytössä tulisi kirjoittaa **valkoinen/musta, miehet/naiset, maskuliininen/feminiininen, yläluokka/alaluokka, britti/muukalainen**. Lewis R. Gordonin (1997, 122) Aristoteleen ajatukseen pohjautuvan fenomenologisen analyysin mukaan ei-mustassa ja ei-feminiinisessä maailmassa mustuus ja feminiinisyys ovat valkoisuuden ja maskuliinisuuden toiseuksia, eivät tarpeeksi valkoisia ja maskuliinisiä, siis ei-toivottuja ominaisuuksia. Antigendermaailman ja antimustan maailman välillä voidaan erottaa kolmas todellisuus: valta. Kolmannessa todellisuudessa olemisen merkitsee neutraaliutta, sosiaalista sukupuolotto-

muutta ja itsemääräävyyttä, itsemääritelyä, voimakasta, ei-feminiiniä tai mustaa suhteessa maskuliiniseen ja valkoiseen. Jokainen noista kolmesta maailmasta on huononkohtalon maailma, sillä valkoinen ja maskuliininen ovat sekä neutraaleja että positiivisia muuttujia, itse asiassa niiden välille on helppo kirjoittaa yhdysmerkki. Franz Fankonin ajatuksia mukaillen Gordon toteaa että antimustassa maailmassa vaikuttavat hierarkkiset arvot voidaan tiivistää kahteen periaatteeseen: *(1) on parasta olla valkoinen mutta (2) ennen kaikkea, on pahinta olla musta*. Jos ei onnistu täyttämään ensimmäistä periaatetta, on tärkeää yrittää välttää toiseen ryhmään joutumista. Tästä seuraa periaatteiden uudelleen määrittely: *(1*) ole valkoinen mutta (2*) älä ole musta*. Tässä maailmassa sekoitusta ehdollistavat periaatteet (2) ja (2*). Sukupuoli-rotu rakennelmat, jotka edellisestä seuraavat ovat suhteessa sukupuoli-gender suhteiden merkitykseen identiteeteille. Riippuen sukupuolen ja genderin etäisyydestä rinnakkaisista todellisuuksista muodostuu joko toisaalta homoeroottisia tai homofobisia tai toisaalta heteroeroottisia tai naisvihamielisiä. Gordon (1998, 127) kirjoittaa, että negrofobistille musta ei ole tiettyjen negatiivisten todellisuuksien symboli, vaan musta merkitsee negatiivisia todellisuuksia. Kun myös feminiinisyys liittyy negatiivisiin piirteisiin, niin siinä maailmassa musta merkitsee feminiinisyttä. Koska valkoisuus määrittyy positiivisuutena, valkoisuus on maskuliinisuutta. Valkoisen naisen kuviteltu raiskaus, joka on ollut esimerkiksi tavallinen Klu Klux Klanin tekemien lynkkausten motiivi, merkitsee näin väkivaltaa valkoista miestä kohtaan. Valkoisten tekemät mustien lynkkaukset kertovat valkoisten miesten homofobiasta ja halun rejktiosta. Mustasta kehosta tulee nainen. Näin mustan miehen kehon hävittäminen (lynkkauksiin kuului usein kehon pahoinpitely ja rituaalinen uudelleenmuovaus irrottamalla sukupuolielimet ja siirtämällä ne kehon aukkoihin) merkitsee maskuliinisuuden tuhoamista ja hyökkäystä niin mustaa miestä kuin naistakin vastaan.

Toisaalta mustat miehet on koettu maskuliinisena uhkana, toisaalta valkoisia naisia jotka ovat avioituneet afrikkalaisten tai afroamerikkalaisten kanssa ei ole arvostettu (Opitz 1986, 57, Tizard, Phoenix, 1993, 26). Aina 50-luvulle asti monet eurooppalaiset biologit ja genetiikan tutkijat olivat sitä mieltä, että 'puoliveriset' olivat epätasapainoisia ja irrationaalisia ja että mustan ja valkoisen 'rodun, sekoittuminen johtaa älykkäimpien ihmisten menetykseen (Tizard, Phoenix 1993, 21). Vaikka ajatukset ovat pikkuhiljaa

muuttuneet, vielä 70-luvulla Britanniassa mustien kanssa seksuaalisissa kontakteissa olleisiin naisiin suhtauduttiin varauksella ja heidän oli ympäristön vihamielisyyden vuoksi helpompaa asua mustien kuin valkoisten yhteisöissä (emt., 23). Monet sosiologit ja psykologit olivat tuohon aikaan sitä mieltä, että kaksikulttuurisuus aiheuttaa lapsille ongelmia, koska lapset marginalisoituvat, eivätkä tiedä keihin samaistuisivat (emt., 28). Myös afrosaksalaisten naisten kokemukset osoittavat, että yhteisön ei ole ollut helppo hyväksyä heidän vanhempiansa liittoja ja että usein afrosaksalaisiin lapsiin ja nuoriin on suhtauduttu ennakkoluuloisesti (Opitz, Oguntoye, Schultz 1986). Amerikassa seka-avioliitot ovat tulleet tavallisemmiksi vasta viime vuosikymmeninä rotuerottelupolitiikan lievetessä.

Suomeen afrikkalaisia alkoi yksittäisiä opiskelijoita ja satunnaisia kulkijoita lukuun ottamatta asettua hieman enemmän vasta 90-luvulla. Suurin osa heistä oli Somaliasta tulleita turvapaikanhakijoita. Euroamerikkalaiseen ajatteluun pohjautuvat ennakkoluuloiset ja asenteelliset käsitykset 'afrikkalaisista' ja 'neekereistä' liittyivät uuteen eurooppalaiseen muukalais- ja pakolaispelkoon. Somalipakolaisten hakeutuessa Suomeen lehdistö ja muu media levittivät huhua invaasiosta. Yhä edelleen pakolaiset ja ulkomaalaiset ovat monien mielestä yhteiskunnallisten palvelujen hyväksi- ja väärinkäyttäjiä ja ovat hakeutuneet Suomeen vain taloudellisista syistä. Ehkä unohdamme, että Suomesta on aikojen saatossa lähtenyt maailmalle taloudellisista ja poliittisista syistä aikamoinen joukko 'pakolaisia'.

Kun nyt 12- ja 10-vuotiaat tyttäreni olivat pienokaisia, oli paljon tavallisempaa, että heidän oletettiin olevan adoptiolapsia kuin biologisia lapsiani. Ajatus valkoisen äidin värillisistä lapsista oli oman kokemukseni mukaan monelle suomalaiselle vieras. Nyt ainakin pääkaupunkiseudulla on paljon kulttuurienvälisiä avioliittoja ja lapsia, joiden vanhemmilla on erilainen kulttuuritausta ja ihonväri ja ajatukseen kaksi 'rotuisista' lapsista on sopeuduttu. Silti esimerkiksi tyttäriäni pidetään usein maahanmuuttajina ja he itsekin nimeävät itsensä joissakin tilanteissa ulkomaalaisiksi. Esimerkiksi he saattavat todeta oltuaan jossakin julkisessa tilaisuudessa: "Siellä oli muitakin ulkomaalaisia kuin me."

Laurie Shragen (1997, 183) mukaan värillisten lasten on Amerikassa parasta kasvaa

hyvin tietoisiksi taustastaan, jotta he voisivat toimia epätasa-arvoisessa yhteiskunnassa. Hän kertoo tapauksesta, jossa valkoinen afrikkalaisen miehen kanssa kaksi lasta saanut äiti kasvatti lapsiaan 'värisokeasti'. Hän toteaa, että amerikkalaisessa yhteiskunnassa suurin osa ihmisistä tuomitsisi äidin, joka ei vahvista lastensa värillistä identiteettiä. Shrage kysyy, eikö tässä ole jotakin outoa. Suomessa luulen yleisen asenteen olevan lähes päinvastainen, vähemmistöidentiteettien esiin nostamista pidetään usein uhkaavana. Shrage (emt.,184) ihmettelee myös sitä, kuinka amerikkalaisessa yhteiskunnassa valkoinen äiti ei voi jakaa 'rodullista' taustaansa lastensa kanssa, kun hänen lapsensa puolestaan määrittävät omien lastensa 'rodun'. Tällainen rodullinen luokittelu merkitsee, että lapset ovat rodullisesti ja ehkä jopa kulttuurisestikin lähempänä tulevia omia lapsiaan kuin äitiään, ja tämähän on täysin absurdia. Miksi ihmisen esi-isät ja -äidit ovat tärkeämpiä rodullisen identiteetin määrittelijöitä kuin omat lapset? Shrage (emt.,187) kysyy, voisiko valkoista äitiä ja hänen mustia tyttäriään kutsua kaikkia 'mulateiksi'. Ehkä tällä tavoin voitaisiin myös vaikuttaa uskomuksiin 'rodun' biologisesta periytymisestä. Minulla on ystäviä, jotka ovat avioituneet juutalaisten tai muslimien kanssa, ovat omaksuneet juutalaisuuden tai islamin uskon ja välittävät sitä lapsilleen. Yleensä nainen omaksuu miehen kulttuurin helpommin kuin mies naisen, joskus on toisinkin. Kokeumukseni on, että nimenomaan nainen vanhempana huomioi ja samastuu lastensa historiaan ja haluaa siirtää molempien vanhempien perinteitä lapsilleen. Shragekaan (emt., 188) ei tarkoita, että paras tapa käsitellä konventionaalisia rotu/sukupuoli käsityksiä olisi torjua ne. Pikemminkin niitä tulisi vahvistaa tarkastelemalla myös vähemmistöjen 'toiseuksia'. Mies ja nainen, musta ja valkoinen voivat kaikki elää ja jatkaa yhtäaikaista samassa ihmisessä. Myös ihmisten itse luomien kreolisoitujen persoonien tulisi olla yhtä arvokkaita kuin niin sanottujen 'puhtaampien' identiteettien(emt., 189). Suomessa kulttuuriset ja rodulliset luokittelut eivät ole yhtä itsestään selviä kuin Amerikassa, silti tai ehkä juuri siksi ihmisiä marginalisoidaan tai stereotypisoidaan taustansa vuoksi. Esimerkiksi omien tyttärieni oletetaan perineen erilaisia piirteitä 'afrikkalaisuudesta', harvoin samalla tavoin 'eurooppalaisuudesta'. Hyvin usein ihmiset vetoavat geneihin selittäessään itse arvioimiaan tyttärieni luonteenpiirteitä tai lahjakkuuksia. Missä veressä se rytmi sikiää?

Monikulttuuriset ihmiset on usein länsimaisessa kontekstissa tulkittu traagisiksi ja heille on tarjottu sellaisia rotu/etnisyys ja sukupuoli/gender rooleja, jotka ovat vieraita heille (Shrage 1997, 186; Tizard, Phoenix 1993, 20). Shrage ehdottaa erääksi puolustautumisstrategiaksi sosiaalisten identiteettien ja kulttuuristen piirteiden performatiivista purkamista ja sekoittamista. Rinnakkaisena ilmiönä hän pitää transseksuaalien ja sosiaalisesti määriteltyyn sukupuoliensa sopeutumattomien tarkoituksellista identiteettiensä esille nostamista. *“Toivon, että voimme alkaa luoda tällaisia puolustusstrategioita koke-matta itseämme liian haavoittuviksi syytöksille, joita hämärtynyt tietoisuus, sisäistetty rasismi ja homofobia aiheuttaa.”* (Shrage, 1997, 187). Nuoriso näyttää omaksuneen transkulttuurisia pukeutumis-, kampaus- ja puhetyylejä. Vaikkakin esimerkiksi Kari-bialla ja Afrikassa monet mustat naiset haluavat ihoaan vaalentamalla (ja henkensä kau-palla) häivyttää kulttuurista rajaa, on myös paljon valkoisia nuoria, jotka rastakampauksillaan ja vaatetustyyllillään ovat mahdollisesti etsimässä kulttuurista lähentymistä. Vaikka edellä mainitut asiat ehkä liittyvätkin yhteiskunnallisiin pinta- ja muoti-ilmiöihin, ne silti kertonevat jotain ihmisten yleisistä asenteista ja nykyisyyden sekä tulevaisuuden suuntien etsimisestä.

Etninen identiteetti

Etnisyys määrittyy tiettyjä ryhmiä yhdistävinä piirteinä. Etniset ryhmät saattavat olla maantieteellisesti yhtenäisiä tai hajallaan ja ne voivat identifioitua samaan kansakuntaan tai eri kansakuntiin. Esimerkiksi juutalaiset ovat hajaantuneet eri puolille maailmaa ja kuuluvat eri kansoihin, Suomen saamelaiset puolestaan ovat pysytelleet samalla maantieteellisellä alueella sukupolvien ajan (Zack 1998, 29). Suomalaisetkin ovat pysyneet kauan samalla maantieteellisellä alueella. Osa maasta muuttaneista suomalaisista on ylläpitänyt etnistä ja kansallista identiteettiään. Osa on luopunut niistä ja sulautunut uusien kotimaidensa kansoihin.

Viime vuosisadalla sosiologit määrittivät ‘rodullisiksi’ yhteisöksi ryhmiä, joita nykyluokitelmien mukaan kutsuttaisiin etnisiksi ryhmiksi, 1920-luvulle asti irlantilaiset, saksalaiset, puolalaiset, italialaiset ja monet muut olivat sosiaalitieteiden terminologias-

sa 'rotuja'. Saksalaisten juutalaiseen 'rotuun' kohdistaman propagandan surulliset lopputulokset ovat hyvin muistissamme (Zack 1998, 32). Nykyisin Amerikassa 'rodulliset' jaottelut käyvät usein yksiin etnisten jaottelujen kanssa. Kuitenkin etnisyydellä 'rodullisen' jaottelun alakategoriana on sudenkuoppansa: Hispaanit ovat 'rodullisesti' vaihteleva ryhmä; useimpien juutalaisten katsotaan kuuluvan valkoisiin, mutta jotkut ovat mustia; Amerikan alkuperäisasukkaat poikkeavat toisistaan sekä 'rodullisesti' että etnisesti; kaikkiin eurooppalaisiin etnisiin ryhmiin kuuluu myös mustia ihmisiä. Myös useat monorodulliset amerikkalaiset ovat multietnisiä (emt., 299).

Afrikassa on lukemattomia kielellisesti ja kulttuurisesti toisistaan poikkeavia etnisiä ryhmiä. Kun eurooppalaiset siirtomaaisännät jakoivat mantereen omien tarpeidensa mukaan, he eivät huomioineet afrikkalaisten omia etnisiä rajoja. Joskus he myös käyttivät hyväkseen etnisiä eroja esimerkiksi suosimalla joitakin tiettyjä etnisiä ryhmiä ja näin luomalla ristiriitoja kansojen välille. Afrikan maiden itsenäistyttyä yksi merkittävä uusi kansallisvaltioiden ongelma on ollut kansakuntien etninen hajanaisuus. Gambian pienessä Gambia-joen rantakaistaleille muodostetussa maassa on useita etnisiä ryhmiä. Tyttärieni etninen ryhmä mandingat ovat lähtöisin Malin alueelta ja ovat aikojen saatossa levittäytyneet laajalti läntiseen Afrikkaan. Mandingat ovat hallinneet kahtakin länsi-afrikkalaista kuningaskuntaa ja heidän tarustonsa ja historialliset kertomuksensa viittaavat usein menneisyyden loistokkaisiin päiviin.

Kalastaessani kysymyksilläni gambialaisten haastateltavieni etnisiä ja kansallisia identiteettejä olin yllättynyt, kuinka toisaalta itsestään selviä ja toisaalta merkityksettömiä ne useimmille näyttivät olevan. Brah kirjoittaa, että etnisyyttä voi hänen mielestään parhaiten ymmärtää jokapäiväisen eletyn elämän uudelleen narrativisointina ja rajan muokkaamisena. Etnisyys narrativisoi sosiaalisten ja kulttuuristen koettujen todellisuuksien päivittäisiä kohtaamisia, miten tahansa ne rakentuvatkin. 'Etnisyys' on yhtä 'todellista' kuin luokka tai sosiaalinen sukupuoli, tai mikään muu 'eriyttämisen' merkki. Merkityksellistä on, kuinka nämä eriytyneet identiteetit nivELYTÄVÄT toisiinsa ja valta saa muodon näissä kohtaamisen prosesseissa (Brah, 1997, 241). Ehkä oman etnisen ryhmänsä joukossa elävien ei tarvitse pohtia etnisyyttään. Toisaalta joidenkin gambialaisten haastateltavieni etninen tausta oli hyvinkin kirjava. Yhteisön monikulttuurisuus näytti

vaikeuttavan oman etnisyyden määrittelyä. Esimerkiksi vanhempien kuuluminen eri etnisiin ryhmiin teki lapsista molempien ryhmien jäseniä. Rajoja kerrottiin ja neuvoteltiin enemmänkin arjen käytännöissä kuin ennalta määriteltynä oletuksina.

Länsimaisessa kontekstissa etnisyyden on yleensä jotain, jolla viitataan muihin kuin valtaosa pitäviin valkoisiin ryhmiin. Suomessa saamelaiset ja mustalaiset ovat etninen ryhmä, suomalaiset ja suomenruotsalaiset eivät ole. Itse tulini tietoisesti omasta etnisyydestäni asuessani Ruotsissa. Siellä kuuluin vähemmistöryhmään 'suomalaisiin'. Tuolloin 70- ja 80-luvuilla siirtolaiset alkoivat Ruotsissa emansipoitua valtion aikaisemmin harjoittamasta tiukasti ruotsalaisuuteen integroivasta siirtolaispolitiikasta ja meille maahanmuuttajille etnisestä identiteetistä muodostui keino käydä rajaa valtaväestön kanssa. Etnopolitiittisten käytäntöjen vuoksi etnisyydestä muodostuu usein tärkeä emansipatorinen nimitäjä marginaaliin suljetuille (vrt. Dickersson 1994, 106, Zack 1998, 68).

Anthony Appiah (1997,80) kirjoittaa, että 'rodulla' ja sukupuolella näyttää olevan eettisille identiteeteillemme erilaiset, mutta molemmilla hyvin keskeiset metafysiset merkitykset. Eleyssä todellisuudessamme sukupuoli ja 'rotu' on useimmilla ihmisillä kiinteässä yhteydessä yksilön elämän suunnitelmaan. Oman sukupuolensa ja 'rotunsa' unohtaminen omaa eettistä todellisuuttaan luodessaan merkitsee monien mielestä yhteiskunnallisten realiteettien mitätöimistä ja itsensä pettämistä; 'väärään' rotuun tai sukupuoleen siirtymiseen liittyy ajatus epäautenttisuudesta. Appiahin mukaan rakennamme eettisiä identiteettejämme - nainen, mies, afrikkalainen, amerikkalainen, 'valkoinen' - tavalla, joka liittyy ratkaisevasti väriin uskomuksiimme metafysisistä identiteeteistämme; aivan kuin eri identiteetit olisi rakennettu eri materiaaleista. Emme tiedä, millaista identiteettien muokkaaminen olisi, jos eläisimme yhteisössä, joka ei institutionalisoisi valheellisia metafysisiä uskomuksia. Joka tapauksessa todella ei-seksistisessä, ei-rasistisessa yhteisössä, sosiaalinen sukupuoli ja eettinen identiteetti, joka rakentuu sukupuolieroille, olisi ainakin hyvin eri tavoin hahmotettu ja saattaisi 'rodun' tavoin kokonaan hävitä. Etniset identiteetit - jollaiseksi afroamerikkalainen identiteetti saattaisi muodostua - sen sijaan näyttävät säilyvän niin kauan kuin on inhimillisiä kulttuureita ja alakulttuureita, eli niin kauan kuin ihmisiä kasvatetaan perheissä.

2. TUTKIELMAN TAUSTASTA, AINEISTOSTA JA LÄHESTYMISTAVOISTA

Tutkimukseni on feministinen, kulttuurienvälinen ja etnografinen subjektiivisiin tapauksiin ja kokemuksiin pohjautuva kertomus. Tarinassa pohdin kuinka minä itse ja tyttäreni olemme rakentaneet erilaisia identiteettejämme suhteessa historiaamme ja ympäristöömme. Avtar Brahmin mukaan kulttuuri on *matkan tekoa* (Clifford 1992, Brahmin mukaan 1996, 208), jossa kontekstissa syntyneen (native) käsite on ongelmallinen. Brah (1996, 209) käyttää käsitettä diasporinen tila kuvaamaan sitä paikkaa ja kokemusta, jossa mukana olemisen ja ulkopuolisuuden, kuulumisen ja toiseuden, ‘meidän’ ja ‘heidän’ rajoja kyseenalaistetaan. Käsitteellisenä kategoriana diasporista tilaa asuttavat sekä muuttajat ja heidän jälkeläisensä että ne, jotka konstruoidaan ja kuvataan alkuperäisinä. Brahmin lähtökohta on kiintoisa. Itse olen sekä sukupuoleni edustajana että maahanmuuttajana ja paluumuuttajana lähestynyt omakohtaisesti ulkopuolisuuden ja kuulumisen kysymyksiä. Gambialais-suomalaiset tyttäreni joutuvat Suomessa valtaväestöstä poikkeavan ulkonäkönsä vuoksi väistämättä kohtaamaan, luomaan ja purkamaan eri tilanteissa erilaisia rajanasetteluja. Tutkimuksessani pyrin kuvaamaan rajojen etsimistämme ja tarkastelen, liittyykö se mahdollisesti identiteettien määrittelyyn. Yritän myös ymmärtää jotakin tyttärieni afrosuomalaisten identiteettien rakentumisesta ja siitä, kuinka heidän kokemuksensa ja neuvottelunsa minuutensa erilaisista puolista vaikuttavat omiin näkemyksiini subjektiudestani sekä yksilöllisistä ratkaisuistani.

Tutkimukseni ensimmäisessä osassa tarkastelen toiseuden käsitettä ja kokemusta. Aineistoni koostuu haastatteluista, havainnoinneista, päiväkirjamuistiinpanoista, valokuvista ja videotallenteista, joita keräsin Gambiassa joulukuussa 1997 ja tammikuussa 1998 sekä muistiinpanoistani elämäni varrelta. Gambiassa oleskellessani tein kahdeksan naisten syvähaastattelua. Niiden kesto oli kolmesta tunnista kymmeneen tuntiin. Muutamia naisista haastattelin useita kertoja. Haastattelut on nauhoitettu ja osittain videokuvattu. Mukanani matkusti kaksi taideteollisen korkeakoulun taidekasvatuksen osaston opiskelijaa, jotka vastasivat pääosin videokuvaamisesta. Minulla on myös muistiinpano-

ja naisten kanssa muulloin kuin haastattelutilanteissa käymistäni keskusteluista, samoin kuin videokuvaa ja valokuvia arkisista ja vähemmän arkisistakin tilanteista. Edellisten lisäksi tein myös lyhyempiä haastatteluja, joista osan nauhoitin ja/tai videoin. Haastattelutavanani oli myös muutamia miehiä. Kuvaajista toinen, joka oli mukani vain osan aikaa, haastatteli ja kuvasi lapsiani sekä minua. Kuvasin itsekin lapsiani ja laitoin kameran joskus jalustalle kuvaamaan keskustellessani heidän kanssaan. Haastattelu- ja ääninauhoitteita, joihin kuuluu myös musiikin ja paikallisen äänimaailman ja keskustelujen taltiointia, on yhteensä noin 80 tuntia. Videomateriaalia on lähes 50 tuntia. Sen lisäksi sain naisten toimistolta nauhoitettuja naisten draamaesityksiä, joita niitäkin on noin 10 tuntia. Tässä tutkimuksessa olen pääosin tukeutunut naisten syvähaastatteluihin, yhtä niistä en liiallisen henkilökohtaisuuden vuoksi käsittele suoranaisesti työssäni. Haastatteluista kolme litteroin kokonaisuudessaan, muut vain niiltä osin, jotka olivat merkityksellisiä tutkimukseni teemojen kannalta. Videonauhoitteita käytin muistinvirikistäjänä sekä saadakseni haastattelutilanteista kokonaisvaltaisemman ja yhteisöä ja haastateltavan paikkaa siinä hahmottavaa tietoa. Videoiden avulla 'löysin' myös itseni tilanteista sekä kokijana että nyt jälkeinpäin tarkkailevana näkijänä. Muita haastatteluja, mukaan lukien myös tyttärieni ja omat haastatteluni, ja niissä esiin tulevaa aineistoa olen käyttänyt työssäni tarpeen mukaan. Ennen kirjoittamistani olen pyrkinyt 'keskusteltamaan' aineistoa mielessäni ja tarttumaan yleistettävyyksiin ja ristiriitaisuuksiin.

Haastatteluaineisto tarjoaa heijastuspintaa omalle ja tyttärieni kokemukselle toisaalta identiteettien kulttuurisesta ja yhteisöllisestä paikallisuudesta ja toisaalta niiden moninaisuudesta ja kerroksellisuudesta. Siitä syntyy 'muntarinaani' (mystory, Denzin 1992, 26), kertomusta siitä, kuinka maailma lävistää minut ja kuinka tulen osaksi maailmaa. "Muntarinassani" tunteva silmä ja korva, hyväksyy ja tuottaa omaa emotionaalisuuttaan. Henkilökohtainen kokemus on aistillista ja lihallista. Emotionaalisuus piilee havainnoissa, kun kahdet kasvot kohtaavat heijastaen toistensa elämyksiä ja kokemuksia. Se mitä nähdään, ankkuroituu historiallisesti erityisille kokemuksen alueille, jotka liittävät yksilön henkilökohtaisen ajan kollektiiviseen aikaan (Denzin 1992, 26). "Muntarinoissani" yksilöllä löytyy monia kasvoja ja identiteettejä. Hänen kokemuksensa voivat sivuta erilaisia kulttuurisia todellisuuksia. Minua kiinnostaa myös, kuka on kenenkin

toinen toiseuden määritelmässä? Voiko ihminen olla joissakin tilanteissa toinen myös itselleen?

Gayatri Spivakin (1987, 15) mielestä kukaan ei voi 'puhua' kenenkään toisen 'puolesta'. Sen sijaan on mahdollista ottaa toinen huomioon. Kun 'puhutaan toisen nimissä', niin kysymys on luultavasti hierarkkisista ja valtarakenteita ylläpitävistä toiseuden määritelmistä. Viitaten intialaiseen taustaansa Spivak toteaa, että "*intialainen on liian välitynyt ja väritty idea*", jotta hän amerikkalaisessa yliopistossa toimivana akateemisena tutkijana voisi "*puhua intialaisena*" (Spivak 1987,16). 'Afrikkalainen' on stereotypiana vielä värittyneempi. Suomalaisuuden stereotyyppioihin tutustuin Ruotsissa asuessani. Tutkimuksessa puhun toisaalta 'suomalaisena', kun tarkastelen kuinka 'gambialaista' tai 'mandinga' naiseutta rakennetaan ja kuinka afrosuomalaisia identiteettejä luodaan, toisaalta pyrin antamaan omalle diasporiselle matkalleni ja 'tiloilleni' äänen. Gen Doy (2000, 14) kyseenalaistaa identiteetin ja toiseuden binaarioppositioille ja negaatioille perustuvat määrittelytavat ja pohtii, ovatko ne sidoksissa valtaan ja hallitsemiseen liittyviin kysymyksiin yhteisöissä, joissa yksityinen omistusoikeus on keskeistä. Hän myös huomauttaa, että toiseudella ei tavallisesti viitata länsimaisiin valkoisiin miehiin. Toisaalta jokaisen kansallisen ja etnisen kulttuurin sisällä on toiseuksia. Tämän työn puitteissa en pysty syvällisesti pohtimaan, kuinka niiden rakentuminen on suhteessa valtakulttuurin taloudellisiin ja hierarkkisiin rakenteisiin, vaan haluan pikemminkin ymmärtää subjektiivisia toiseuden kokemuksia.

Tutkimukseni toisessa osassa tarkastelen lähemmin tyttärieni identiteettejä suomalaisessa kontekstissa. Kolmannessa osassa pohdin omaa identiteettiäni värillisten tyttärieni äitinä. Pääasialliset kysymykseni aineistolleni ovat, kuinka erilaiset identiteetit rakentuvat ja ruumiillistuvat ja kuinka diasporiset kulttuurien sisäiset ja kulttuurien väliset matkat muokkaavat identiteettejä.

Feminististä tutkimusta on kritisoitu etnosentrisyydestä (Reinharz 1992, 116) Se on luonnollista, koska monet tunnetut feministitutkijat ovat länsimaisen koulutusjärjestelmän kasvatteja. Toisaalta feministitutkimus on nostanut esiin elävän ja kokevan subjektin ja henkilökohtaisen tulkinnan merkityksen. Niin kauan kuin tulkitsijat ovat etupäässä länsimaisia naisia, niin vallitseva näkemys on eurosentrinen. Toisaalta voi kysyä, eikö

koko vallitseva akateeminen diskurssi tapahdu ‘länsimaiden’ ehdoilla. Naiset, jotka ovat kaikkialla valloittaneet koulut ja yliopistot miehiä myöhemmin, ovat niin sanotun kolmannen maailman maissa, joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta, vasta viime vuosikymmeninä siirtyneet akateemiseen maailmaan. Ehkä se on yksi syy kolmannen maailman feministien kokemukseen ulkopuoliseksi jäämisestä ja jakautuneisuuden kokemuksesta. Itsekin koen olevani ‘akateemisessa maailmassa’ ulkopuolinen ja tunkeilija. Tunnistatan joskus samankaltaista objektivoiduksi tulemistä, josta oletan monien afrikkalaisten naisten puhuvan, kun he kritisoivat länsimaista naistutkimusta kapea-alaisuudesta.

Shulamit Reinharz toteaa, että länsimaisia feministejä kritisoidaan etnosentrisyydestä, koska he eivät tutki kolmannen maailman naisia ja kolonialismista, jos he tutkivat. Itselleen vieraita kulttuureita tutkivia naisia pidetään misogynisteinä jos he hyväksyvät toisen kulttuurin tavat alistaa naista ja heitä pidetään etnosentrisinä, jos he arvostelevat naista alistavia käytäntöjä (Reinharz 1992, 122). Olen usein huomannut olevani rinnakkaisessa tilanteessa nostaessani keskusteluun tyttärieni tai omiin identiteetteihini liittyviä kysymyksiä Suomessa. Jos puhun omasta tai afrikkalaisten tai afrosuomalaisten ulkopuolisuuden kokemuksista Suomessa, tämä koetaan helposti kulttuurin kritiikiksi tai jopa rasismiksi. Jos käsittelen henkilökohtaista historiaani ja kokemuksiani nimenomaan Suomessa, minua helposti syytetään näköalattomuudesta ja asiantuntemattomuudesta, koska en tunne tätä kulttuuria tarpeeksi. Itse koen vahvuutena sen, että olen elänyt eri kulttuureissa ja saanut peilata minuuttani erilaisiin kulttuurisesti ja sosiaalisesti määriteltyihin todellisuuksiin. Feministinen perspektiivi sopii tutkimukseeni, koska se mahdollistaa moniäänisyyden sekä monimenetelmäisyyden ja sen lähestymistavoissa on tilaa henkilökohtaiselle luovuudelle ja avoimuudelle (Reinharz, 1992, 243). Kehityopsykologiaan tutkimukseni liittyy koettujen identiteettien tarkastelun ja naisten elämänkaariin liittyvien rinnakkaisten ja lomittaisten subjektiviteettien ja identiteettien pohdinnan kautta. Kulttuurienvälinen viestintä kuljettaa tutkimustani monitasoisesti eteenpäin.

James Cliffordin mukaan jokainen etnografi on surrealisti, todellisuuksien uudelleen löytäjä ja itsestäänselvyyksien hämmentäjä. Etnografisen tutkimuksen tekijän on valmistauduttava tulemaan yllätetyksi ja tulkinnoissaan arvostamaan luokittelematonta ja näkyväksi jäänyttä toista (Clifford 1988, 47). Voidakseni tulla yllätetyksi en ole sulke-

nut pois niitä sisäisiä ja ulkomaailmankin kanssa syntyneitä ristiriitoja, joita aiheeni käsittely on herättänyt. Kulttuurisilla raja-alueilla ja interkulttuurisilla kohtaamispinnoilla liikkua yksilö väistämättä asettuu haavoittumiselle alttiiksi. Uskon, että ne sisäiset ristiriidat, joita itsensä alttiiksi asettamisesta syntyy, ovat hedelmällisiä ja luovat tutkimuksen kannalta merkittäviä oivalluksia ja tuoreita näkökulmia.

Gambiassa keräämäni aineistoa läpikäydessäni olen joutunut pohtimaan omia identiteettejäni suhteessa erilaisiin konteksteihin. Tyttärieni kokemuksia tarkastellessani oma 'marginaalisuuteni' äidittömänä on palautunut mieleeni ja olen löytänyt uusia lähestymistapoja menneisyyteeni ja identiteettiini tarkasteluun. Tämä on puolestaan auttanut minua ottamaan etäisyyttä niihin ennakkoluuloisiin ja stereotypisoiviin asenteisiin, joilla erilaisia 'toiseuksia' luokitellaan.

3. GAMBIAAN KAMARALLA

Kohtaamisia naisten kanssa

Eräs Gambiassa haastattelemani naisista, Siga Fatima Jagne, joka toimi tuolloin 1998 Gambian opetusministeriön alaisen naisten keskuksen johtajana, kirjoittaa väitöskirjatyössään, että afrikkalaisia naisia on mahdotonta homogenisoida stereotyyppitellyksi ryhmäksi, kuten vuosisatojen ajan on tehty. Jos haluaa vakavasti tutkimusmielessä lähestyä afrikkalaisia naisia, on luovuttava heitä määrittelevistä mielikuvista ja käsityksistä (Jagne 1996, 35). Jo pienessä Gambiassakin on useita etnisiä ryhmiä ja paikalliset elämäntapaerot ovat melkoisia.¹ Useimmat haastattelemani naiset olivat mandingoja. Silti heidän taustansa ja suhteensa ympäröivään yhteisöön ja sen käytäntöihin olivat hyvin heterogeenisiä. Muun muassa ikä, koulutus, kotipaikka, perhe ja henkilökohtainen historia vaikuttivat paljon siihen, kuinka haastattelemani naiset kuvasivat elämäänsä ja millaisia ratkaisuja he olivat elämässään tehneet. Jopa samassa kyläyhteisössä koko

1

Alue on historiansa aikana kuulunut usempankin suureen Länsi-Afrikkalaiseen kuningaskuntaan. Islamilaisuus tuli alueen valtauskonnoksi 1100- 1200-luvulla Songhain kuningaskunnan ollessa vahvimmillaan. Myöhemmin mandingojen ja susujen Mali hallitsi aluetta lähes viisisataa vuotta. Tuolloin nykyisen Sene-Gambian asukkaat olivat pääasiassa sarahuleja, wolofeja, jolia ja mandingoja. 1700-luvulla fulanit levittäytyivät laajalle Länsi-Afrikkaan. Tuolloin käytiin myös sotia islamilaisten ja perinteisten uskontojen kannattajien välillä. Portugalilaiset tulivat Gambiaan 1400-luvulla tuoden mukanaan Brasiliasta mm. maapähkinän, joka on nykyisin Gambian tärkein viljelykasvi. He sulautuivat nopeasti valtaväestöön. Ranskalaiset ja brittiläiset alkoivat käydä kauppaa alueen asukkaiden kanssa 1500-luvulla ja englantilaiset ottivat Gambia-joen, pääasiallisen tavarankuljetusreitinkin, pian haltuunsa. Vuonna 1765 osa nykyisestä Gambiaa liitettiin Brittiläiseen siirtokuntaan, myöhemmin koko Gambian alue. Maa muodostui lähes viisisataa kilometriä pitkäksi jokea myötäileväksi kaistaleeksi Ranskan hallitseman Senegalin keskelle. Vuonna 1965 Gambia itsenäistyi rauhanomaisesti Englannista. Lähes kolmekymmentä vuotta valta pysyi presidentti Jawaralla, jota usein syytettiin yksinvaltiaan otteista. 1980-luvun alussa vallankaappausyrityksen innoittamana Gambiaan perustettiin ensimmäinen pieni palkka-armeija. Senegalilaisten kouluttamat nuoret sotilaat ottivat vallan vuonna 1994 ja siitä lähtien presidenttinä on ollut aluksi itsensä myöhemmin, kansan valitsema Yahya Jammeh. Häntä kritisoidaan joskus kokemattomuudesta ja holtittomasta talouspolitiikasta. Hänen tukijansa sanovat, että hän on edistyksellinen ja haluaa panostaa nuoriin sukupolviin mm. perustamalla kouluja ja kehittämällä jatko-opiskelumahdollisuuksia Gambiassa. Hän on myös yrittänyt houkutella ulkomailla opiskelleita gambialaisia takaisin kotimaahansa. Hänen hallituksessaan on useita naisministereitä ja hallitus näyttää ottaneen naisten asemaa koskevat kysymykset vakavasti.

elämänsä viettäneillä naisilla oli hyvinkin toisistaan poikkeavia näkemyksiä ja he olivat toimineet ja toimivat samantyyppisissä elämäntilanteissa eri tavoin. Gambiassa on paljon etnisten ryhmien välisiä avioliittoja, jopa niin että tätä pientä maata kutsutaan joskus länsiafrikkalaiseksi sulatusuuniksi². Myös haastattelemistani naisista usealla oli esivanhempia tai vanhempia eri etnisistä ryhmistä. Useimmat olivat tavalla tai toisella olleet kosketuksissa eri kansojen kanssa ja katsoivat lukeutuvansa useampaan kuin yhteen etniseen ryhmään.

Vanha ystäväni Njana, jota olin aina pitänyt mandingana ja jolta huolimattomasti kysyin mitä mandinguus merkitsee hänelle, hänen juuri kerrottuaan, että hän oikeastaan on fulani: *“Mandinga, no minähän olen fulani³, mutta voinhan myös sanoa, että mandinga, koska perheemme on asunut mandinga-alueella ja minut on kasvatettu mandingojen parissa. Tunnen itseni molemmiksi, olen eräänlainen välissä kulkija. Kansallisesta identiteetistään hän jatkoi: “Olen ylpeä siitä, että olen gambialainen. Kyllä voisi sanoa, että gambialaiseksikin kasvetaan ja kasvatetaan, vaikka olemmekin pieni maa. Me olemme ystävällisiä toisillemme, olemme rauhaa rakastavia, meillä ei ole tapana hakeutua ongelmiin.” “ Me olemme onnellisia, vaikkakin on erilaisuutta - ehkä sen voisi sanoa kulttuuriin liittyvästä elämästä - että on eroja.” “ Mutta minut on kasvatettu siihen, että lapset ovat kaikki yhtä - vain kulttuurit ovat erilaisia - me olemme kaikkia yhtä.”* Njana on eläkkeellä oleva peruskoulun ja kotitalouden opettaja. Hän oli ensimmäinen kylänsä tyttö, joka sai käydä koulua muutamaa vuotta enemmän. Hän on hyvin ylpeä koulutuksestaan ja sanoo sen taanneen hänelle onnellisen, riippumattoman, elämän. Vastavalmistuneina opettajina hänet ja hänen miehensä lähetettiin⁴ opettajiksi Sutuko-

2

Suurimpien kotimaisten etnisten ryhmien eli mandingojen, wolofien, fulanien, jolien ja sarahulien lisäksi Gambiassa asuu mm. mauritanilaisia, libanonilaisia ja marokkolaisia ja englantilaisia. Viime vuosina on maahan tullut paljon siirtolaisia ja pakolaisia muista Länsi-Afrikan maista, kuten Sierra-Leonesta, Guinea Bissausta ja Malista.

3

Laajalle Länsi-Afrikkaan levittäytynyt etninen ryhmä, joiden esi-isät ovat lähtöisin sekä Pohjois- että Länsi-Afrikasta.

4

Gambiassa on vieläkin se siirtomaa-ajoilta peräisin oleva käytäntö, etteivät opettajat voi itse valita paikkaansa, vaan opetusvirasto osoittaa heille työpaikan.

ban⁵ kylään. Hän ei ollut koskaan aikaisemmin käynyt sisämaassa. Matkan hän kertoi olleen itselleen kulttuurishokin.

“Lähdimme Sutukobaan 13.9.1964. Oli sadeaika ja joki tulvi ja meidän täytyi odottaa Bassessa⁶ kuukausi ennen kuin pääsimme ylittämään joen. Saimme kyydin traktorin lavalla, minä, mieheni, vanhin lapseni, joka oli tuolloin pieni vauva ja tavaramme. Matkalla traktori kaatui ja kaikki tavaramme jäivät veden varaan. Kävelimme läheiseen kylään, jonka alkaalo⁷ pyysi poikaansa viemään meidät ja tavaramme hevostäpöillä perille.”

“Ooh, Helena, ooh, sinä et tiedä, mutta se oli kauheaa minulle, me olemme kaikki mustia, mutta se miten he elivät en ollut koskaan aikaisemmin nähnyt sellaista. Matkalla näin naisia alasti pelloilla, ilman vaatteita, jokin pieni räsy häpynsä edessä, sarahu-linaisia, eivätkä he välittäneet peittää itseään ollenkaan. Se oli yllätys, kulttuurishokki. Paljon asioita, joita en ollut koskaan nähnyt. Kun kerroin rehtorille, hän naurooi ja sanoi: Tulet vielä näkemään paljon...Ooh”

“Ja ensimmäinen ruoka, Sajan äidin ruoka. He kutsuivat ruokia toisilla nimillä ja ruoka oli erilaista. Mutta minä totuin elämään siellä. Ihmiset olivat ystävällisiä. Se oli mukavaa aikaa.”

Sopeuduttuaan Sutukobaan, jossa asui kymmenen vuotta, Njana oli oppinut pitämään paikkaa kotinaan ja vieraili siellä säännöllisesti. Kun itse menin ensimmäistä kertaa Sutukobaan viehdyin kylän ilmapiiristä ja olemuksesta. Paikka näytti muutamia länsimaisia ‘merkkejä’ lukuun ottamatta samalta kuin olisi sen voinut ajatella näyttäneen vuosisatoja sitten. Arjen käytännöt ja tavat poikkesivat sukutalaisista⁸. Rannikolle lapsena Sutukobasta muuttanut Haminata sanoi, ettei hän enää osaisi asua ja viihtyä syntymäky-

5

Sutukoba on tyttäreni isän syntymäpaikka, jossa hän vieläkin osittain asuu. Se sijaitsee noin 400 kilometrin päässä Gambian pääkaupungista Banjulista itään joen vartta noustessa.

6

Bassen kaupunki sijaitsee noin 350 kilometrin päässä rannikolta ja on Itä-Gambian tärkein joenylityspaikka. Nykyisin autoja kuljettaa pieni lossi, mutta henkilökuljetus sujuu isoilla soutuveeneillä,

⁷ Alkaalo on Arabian kielestä muunneltu nimitys kyläpäällikölle.

⁸ Sukutan kylä sijaitsee Gambian rannikolla ja on tyttäreni isän toinen kotipaikka.

lässään. Sutukoban elämäntyyli oli hänelle vieras. *“Viihdyn paremmin täällä Sukutassa. Kasvoin täällä, ystäväni ovat täällä. En voisi asua Sutukobassa. Ruoka siellä, en voi syödä kaikkea. Siellä on paljon työtä, pelloilla. Täällä emme tee mitään.”* Haminata ei voisi avioitua sutukobalaisen miehen kanssa, mutta *“en vihaa heitä, pidän heistä. Naiset tekevät Sutukobassa enemmän töitä kuin miehet. Naiset kantavat vastuun.”* Jelima, määritteli itsensä sutukobalaiseksi, dakarilaiseksi tai serrekundalaiseksi⁹, wolofiksi tai mandingaksi, senegalilaiseksi tai gambialaiseksi riippuen kontekstista, jossa hän kulloinkin oli tai josta hän kertoi. Paikalliset identiteetit ja sitoumukset olivat useimmille haastateltavilleni tärkeämpiä kuin kansalliset ja etniset identiteetit. Niitäkin oli useimmilla haastateltavistani erilaisia ja rinnakkaisia. Oman etnisen identiteetin määrittely ei näyttäytynyt kovin tärkeänä. Sitähän voi tulkita myös niin, etteivät he olleet asiaa pohtineet ja äkkiseltään kysyttäessä eivät tienneet, kuinka olisivat vastanneet. Haastateltavani olivat kuitenkin tietoisia eri etnisten ryhmien erilaisista tavoista ja sosiaalisista suhteista. Ainoastaan Siga nosti itse esille kysymyksen etnisestä identiteetistään, joka näytti olevan hänelle kansallista identiteettiä olennaisempi. Väitöskirjassaan hän tarkastelee wolofiuttiaan ja ennen kaikkea sitä, miten se näyttäytyi ja mitä se hänelle merkitsi hänen Yhdysvalloissa asuessaan. *Jälkeenpäin ajatellen, koko ajan Yhdysvalloissa oleskellessani, yritin työstää wolofiuttani ja unohtaa asiat, jotka eivät mielestäni olleet niin mukavia siinä (tai ehkä ne ovat mukavia, koska ne varmasti auttavat suojautumaan Yhdysvalloissa rasismilta ja seksismiltä)* (Jagne 1994, 22). Useat Gambiassa asuvat wolofit mieltävät itsensä mieluummin senegambialaisiksi kuin gambialaisiksi, sillä wolofit ovat Senegalin suurin etninen ryhmä. Gambiassa taas mandingat ovat enemmistönä. Gambialaisuus oli tutumpi ja tärkeämpi käsite koulutetuille haastateltavilleni.

‘Rodullinen’ identiteetti oli keskeisempi niille kahdelle haastateltavalleni, jotka olivat eläneet Euroopassa tai Yhdysvalloissa ja joilla oli suhde eurooppalaiseen valkoiseen mieheen. Siga Jagne kertoi, kuinka hän vasta Amerikassa asuessaan huomasi olevansa musta ja vielä erilainen musta. Yhtenä esimerkkinä hän kirjoittaa kokemuksistaan amerikkalaisen yliopiston Afrikan kehitysinstituutissa, jossa työntekijät häntä lukuun ottamatta olivat kaikki valkoisia. *Kaikki stipendit tutkimuksen tekoon kesäisin myönnetään*

⁹ SerreKunda on laajalle levittäytynyt kyläyhteisö rannikolla.

valkoisille opiskelijoille, jotka ovat kiinnostuneet Afrikasta - voidakseen myöhemmin kolonisoida meitä. Afrikkalaisten opiskelijoiden tulisi olla ensisijaisia täällä, mutta näen vain alentuvia asenteita. Tottakai nämä valkoiset ihmiset tuntevat Afrikan paremmin kuin me. Me vain asumme Afrikassa, mutta emme tiedä mitään maanosastamme. He ovat asiantuntijoita (Jagne 1994, 18). Jelima kertoi kärsineensä lapsuudessaan äitinsä pitkäaikaisesta mielenhäiriöstä. Jelima kasvoi tätinsä luona Dakarissa. Nyt äiti oli parantunut ja eli uudessa avioliitossa Sutukoban alkaalon kanssa. "Usein ajattelin perhettäni ja äitiäni ja minun oli sääli äitiäni. Säälin myös itseäni. Haluan mennä Pariisiin. Viihdyn siellä ja tunnen paikkoja. Kun kuljeskelen siellä en sääli itseäni."

Naisten yleinen vastaus, kun kysyin 'rodullisista' eroistamme, oli toteamus "Sinä olet valkoinen, minä olen musta, mutta olemme samanlaisia". "Kulttuurimme ovat erilaisia ja toimimme erilailla, mutta olemme kaikki ihmisiä. Kulttuurielämä tekee eron. Sinulla on lapsia gambialaisen kanssa ja olet ylpeä heidän kulttuurisesta taustastaan. Jos minulla olisi eurooppalainen mies, niin minäkin olisin ylpeä lasteni eurooppalaisesta taustasta. Jumala loi minut Afrikkaan. Kuinka voin ajatella itseäni Euroopassa. Jos tarkastelen itseäni Euroopassa, tiedän Jumalan asettaneen minut sinne", totesi Nojana. Haminata, joka oli hänet viimeksi tavatessani lapsi ja asui samalla combaundilla¹⁰ kuin minä sanoi, ettei hän lapsena nähnyt mitään eroa minun ja yhteisön muiden naisten välillä: "Sinä olit kuin kaikki muutkin naiset, osallistuit töihin ja sinulla oli puutarha, josta annoit vihanneksia muillekin."

Amin kanssa jaoimme aikoinaan kokemuksen tulla uutena vaimona perheeseen. Emme kumpikaan tuolloin puhuneet montakaan sanaa mandingaa. Hänen kotikielensä on fulani ja hän puhui aviomiehensä kanssa wolofia, jota hän myös tuolloin vasta opetteli. Ami oli nyt jo edesmenneen miehensä toinen vaimo. Amille sopeutuminen yhteisöön ja avioliittoon oli vaikeaa ja hän oli vuosien varrella palannut useasti kotikyläänsä. Nyt Amista, tuosta nuoresta ujosta, mutta temperamentikkaasta työstä oli kasvanut itsetietoinen, päättäväinen, lapsiaan ylpeästi luotsaava nainen, joka hallitsi niin mandingaa kuin wolofiakin. Hän halusi ehdottomasti tulla haastatelluksi ja puhui vuolaasti ja analysoiden gambialaisten naisten toimeentulo-ongelmista, joiden kanssa hän itse päivittäin

¹⁰ Asuinyhteisö, yhden tai useamman perheen, tavallisesti sukulaisten asuttama pihapiiri.

taisteli naisten osuuskunnan jäsenenä ja viiden lapsen yksinhuoltajana. Hänen mielestään hyvinvointi ei jakaudu maailmassa oikeudenmukaisesti. Länsimaiset ovat rikkaampia kuin mustat. Vaikka minä puolestani sanoin, ettei omakaan elämäni ole aina ruusuilla tanssimista ja että samankaltaiset ongelmat painavat harteitani, tiesin että Amin ja monen muun gambialaisen naisen työtaakkaa ja jokapäiväisiä taloudellisia vaikeuksia ei voi verrata omiini. Muutamat haastateltavistani olivat sitä mieltä, että valkoisilla naisilla on enemmän valtaa suhteessa miehiinsä kuin mustilla. *“Täälläkin, jos minulla olisi rahaa niin mieheni seuraisi minua ja saisin valtaa.”* sanoi Aisatou, sutukobalainen maanviljelijä. Hänen tyttärensä Mariam, joka toimii lastentarhan opettajana kotikylässään yhtyi äitinsä käsitykseen gambialaisen ja sutukobalaisen naisen raskaasta työtaakasta ja sen vaikutuksesta naisten muihin toimiin. Kun kerroin hänelle, että mielestäni Suomessa ja monissa muissakin Euroopan maissa aviopuolisot viettävät suurimman osan vapaa-ajastaan yhdessä ja huomautin, ettei avioliitto Gambiassa taida toimia samalla tavalla, Mariam jatkoi *“koska naiset täällä ovat kiireisiä, tekevät työtä. Jos minulla ei ole työtä, menen aviomieheni luokse. Tässä paikassa, tässä maassa naiset tekevät paljon työtä.”* Kälyni Hanna perusteli tyttöjen ympärileikkausta sanomalla: *“Me mustat ihmiset teemme niin, te valkoiset ette”*. Kun sanoin, etteivät kaikki mustat suinkaan tee ympärileikkausta, hän kertoi tietävänsä, ettei muun muassa wolofeilla ole tapana tehdä sitä. Sama dilemma koski ympärileikkausta islamilaisena tapana.

‘Toisella’ (pienellä t:llä) viitataan länsimaisissa teksteissä usein toiseen, joka muistuttaa itseä peilikuvana, mutta, joka ei koskaan todella liity itseen (Doyn 2000, 13). Lacan (Doyn mukaan) loi egon ja toisen vastapariksi Symbolisen parin: Subjektin ja Toisen määriteltynä ‘paikkana, jossa muodostetaan minä joka puhuu, sen kanssa joka kuuntelee. Subjekti ei voi olla olemassa ilman Toista, sitä Symbolista paikkaa jonka subjekti, joka syntyy kielessä, tarvitsee puhumiseen. Sen vuoksi Toisen olemassaolo - se paikka missä tulet kuulluksi ja huomioduksi - on välttämätöntä. Tällä tavoin yksilöllinen subjekti voi tulla nähdyksi ja hän voi löytää jonkinlaisen identiteetin symbolisessa järjestyksessä. Kun subjekti kysyy: “Mitä minä olen toiselle?” se on olemassaolon ja identifiikaation kysymys. Doyn mukaan Lacan (Lacan 1955, Doyn 2000) kirjoittaa, että vastaus kysymykseen. “Mikä minä olen, minkä paikan Toisessa täytän?” on fantasiaa, joka si-

sältää oletuksen jonkin objektin ensiarvoisesta merkityksestä suhteessa äitiin, esimerkiksi rinnan, äänen, katseen. Mielikuvissaan lapsi löytää eräänlaisen pysyvyyden tilan kutsumalla jonkin näistä objekteista, ei kuten minkä tahansa symbolisten merkitysten ketjuun liittyvän meitä ympäröivän objektin, vaan kuten muistutuksen, ylimääräisen sirun symboliseen todellisuuteen ovet avaavasta operaatiosta. Doy (2000, 14) jatkaa, että Lacanin termit ovat olleet mieluisia monelle kulttuurintutkijalle ja niitä on tulkittu hyvin löyhästi. Siitä huolimatta en voi vapaasti Lacania tulkiten olla kysymättä “Mikä minä olin ja mitä ääntä etsin kysyessäni haastateltaviltani heidän identiteeteistään? Minkälaisiin symbolisiin ketjuihin ja todellisuuteen vastauksissa tunnistamani siruset johtivat? Onko olemassa useampia symbolisia todellisuuksia ja niiden järjestyksiä? Voiko ihminen oleskella useammassa yhtä aikaa? Mikä, kuka luo, määrittää, mielikuvittaa symbolista todellisuutta? Syntyvätkö identiteetit koko ajan uudelleen muotoutuneina nähdyksi ja kuulluksi tulemisen kokemuksessa?”

Yllätin haastattelutilanteissa itseni joskus siitä, että oma ääneni ja sen kaiku oli minulle tärkeämpää kuin haastattelemieni naisten kertomat tarinat. Dana Jack (Reinharzin mukaan, 1992, 141) kirjoittaa, että välttääkseen omien ideoidensa tyrkyttämistä on ensiksikin kysyttävä, mitä sanat merkitsevät subjekteille. Kuunnellessaan ymmärtää kuinka naiset käyttävät kieltä ilmaistakseen arvojaan ja halujaan. Meidän täytyy tukea naisia kertomaan omia tarinoitaan ja sitten oppia kuuntelemaan niitä takertumatta malleihin, jotka estävät kuuloamme herkistymästä. Mitä enemmän kuuloni herkistyy, sen sijaan että rakentaisin omaa subjektiuttani etsimällä kuultuna olemista, mikä sekin on vastaavaroisessa suhteessa tärkeää, sitä henkilökohtaisemmaksi jokaisen haastatteleman naisen tarina muuntuu. Samalla tarinat liukuvat pois päin minusta ja niistä merkityksistä, joihin haluaisin ne purkittaa. Tarinat alkavat elää elämäänsä niin kuin niitä kertovat subjektitkin. En löydä gambialaista naista, mandinga-naista, afrikkalaista naista, vaan erilaisia gambialaisia, eri etnisiin ryhmiin kuuluvia erilaisia elämänkohtaloita kantavia afrikkalaisia naisia. Kuka minä olen näissä tarinoissa? Vastaus on helpottava. Erilaisilla kohtaamispinnoilla, erilaisissa paikallisuuksissa, kuulo herkistyneenä, voin olla hetken kuka tahansa. Kannan mukanani kaikkia kohtaamiani tarinoita. Voin myös antaa erilaisten symbolisten todellisuuksien elää omaa elämäänsä. Ainakaan tätä tutkimusta tai tutki-

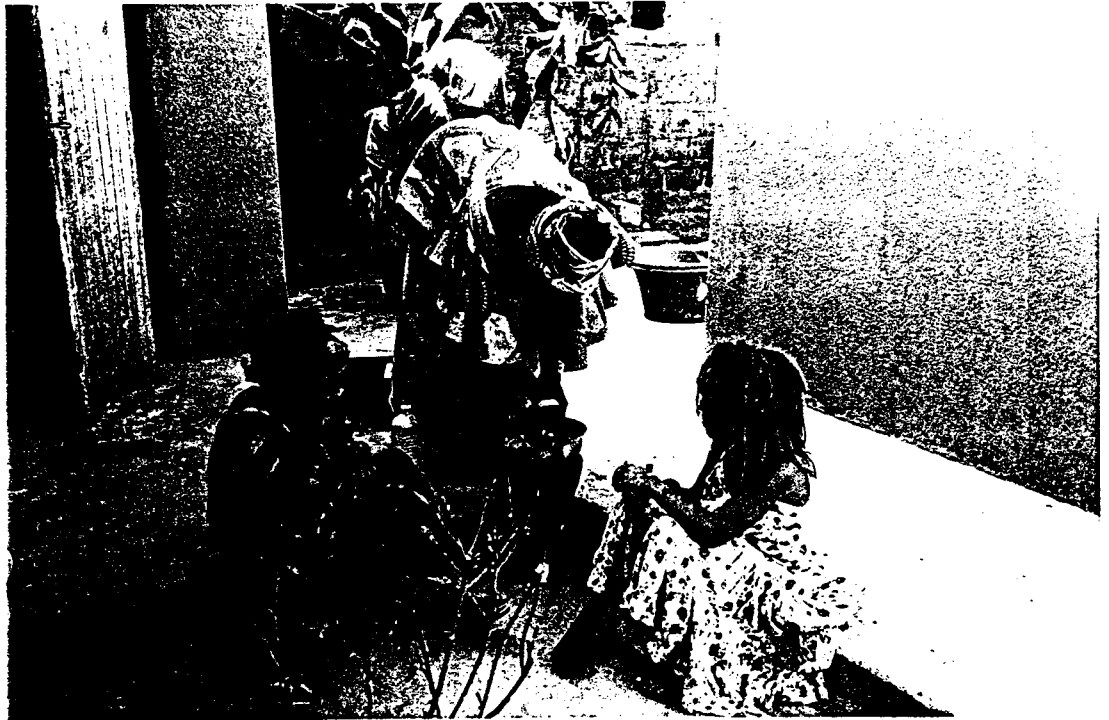
muksen osaa varten minun ei tarvitse etsiä vastausta psykologisen tai filosofisen terminologian universaalisuuteen / kulttuurisidonnaisuuteen tai rakentaa rajaa mustan ja valkoisen, gambialaisen ja suomalaisen, länsimaisen ja afrikkalaisen välille. Hyväksyn myös itsessäni sen jakautuneisuuden ja erilaisissa todellisuuksissa elämisen, josta elämänratkaisujeni vuoksi on tullut osa arkeani.



Kuva I. Tyttö keittiössä



Kuva II. Naiset miehiksi pukeutuneina draamaesityksessä



Kuva III. Tyttäreni sukulaisnaisen seurassa

Nimenantojuhlat ja islamilaiseen mandinga-yhteisöön kirjoittautuminen

“That day was beautiful. The day my daughter was named, I filled my arms — from my wrist to my elbow -- with gold bracelets.” näin kertoo Portugalissa asuva Guinea Bissasta kotoisin oleva mandinga-nainen Kadi Keita tyttärensä nimenantojuhlalta (Johnson, 2000, 4).

Voin yhtyä hänen sanoihinsa muistelllessani vanhemman tyttäreni nimenantojuhlaa. Tuon tilaisuuden, joka muistutti enemmänkin suuria kotibileitä kuin suomalaista perinteistä kastejuhlaa, muisto on hyvin ilahduttava. Asuimme tuolloin kaksikerroksisessa puutalossa pienessä asunnossa Helsingissä. Ruokailua varten saimme läheisen viihtyisän ravintolan käyttöömmme. Vieraiden, joita kaikkiaan oli varmaankin satakunta, käytössä olivat sekä asuntomme että ravintola. Islamilaista pappia meillä ei ollut. Puheista ja lapsen kastamisesta vastasivat eräs vanhempi mandinga-mies ja veljeni. Islamilaista ei ollut myöskään alkoholin tarjoilu, joka on tapana useilla ‘lännessä’ asuvilla afrikkalaisilla (vrt. D’Alisera 1997, 17) nimenantoseremoniassa. D’Alisera kertoo, että monille Amerikassa asuville sierra leonelaisille nimetyn lapsen kietominen afrikkalaiseen kankaaseen merkitsee lapsen ‘kapaloimista Afrikkaan’ ja varmaankin myös oman etnisen kulttuurin piiriin. Minäkin sain jo lasta odottaessani lahjaksi paljon kankaita sukulaisilta Gambiasta. Nimenantojuhlissa halusin kuitenkin pukea lapseni omaan kastemekkooni, joka oli kiertänyt kauan suvussamme ja jota olin käyttänyt omissa ristiäisissäni Kylmälnkylässä. Sutukobaa ja Afrikkaa edusti tyttäreni nimenantojuhlissa lasten selässä kantamiseen erityisesti suunniteltu kangas, jolla kiedoin nukkuvan lapseni selkääni varsinaisen kasteceremonian päätyttyä.

Tyttäreni isä vastasi pääasiassa nimenantojuhlien suunnittelusta ja kustannuksista. Vaikka en itse olisi sellaisia nimenantojuhlia suunnitellut, ajatus ei kuitenkaan ollut minulle vieras, koska olin asunut Gambiassa ja osallistunut itse lukuisiin kastajaisiin. Mandinga-vanhemmille nimenantojuhlien järjestäminen lapsilleen on yksi heidän tärkeimmistä velvollisuuksistaan. Lapsen syntyminen merkitsee isälle ja äidille aikuisuuden statusta. Tämän statuksen lapselle korvatakseen vanhempien on järjestettävä lapsel-

le juhla, jossa he teurastavat lampaan ja antavat lapselleen musliminimen. Nimenanto merkitsee lapselle identiteettiä Jumalan edessä. Se varmistaa lapselle pääsyn alijanaan, seuraavaan maailmaan, ja on lapselle ensimmäinen kutsu Islamin uskoon. Seremonian aikana imaami¹¹ kuiskaa lapsen oikeaan korvaan lapsen nimen, kertoen hänelle kuka hän on. Näin hän kutsuu lasta tielle, jonka Jumala on valinnut hänelle elämässä (Johnson 2000, 5). Useimmille Amerikassa ja Euroopassa eläville mandinga-vanhemmille nimenantojuhlien järjestäminen lienee enemmänkin rituaali ja tapa kuin uskonnollinen seremonia. *Eihän kukaan halua lapsensa kasvavan ajatellen, ettet tarjonnut heille parastasi* (D'Alisera 1997, 17).

Nimenantojuhlien ja muidenkin kollektiivisten tapahtumien merkityksellisyyttä diasporassa elävälle mandinga-yhteisölle kuvaa hyvin Lissabonissa asuvien naisten toteamus keskeneräisiksi jääneiden lähiötalojen sopivuudesta seremonioiden järjestämiselle. Rakennukset, jotka maahanmuuttajat ovat 'vallanneet' ovat ikäviä, joskus ikkunattomia-kin ja usein niistä puuttuvat kaikki länsimaiset mukavuudet. Kuitenkin niissä on avarat piha-alueet, joissa voi järjestää juhlia afrikkalaiseen tapaan. Sellaiset tilat puuttuvat useimmista keskikaupungin muuten laadukkaammista asunnoista (Johnsson 2000,8). Kun tyttäreni isä matkusti Gambiaan ensimmäisen tyttäremme syntymän jälkeen, sukulaiset järjestivät siellä poissaolevalle lapsellemme nimenantoseremonian. Mieleeni on jäänyt sukulaisnaisten laulama laulu, jota kuuntelin äänitteenä jälkeinpäin. Siinä toivottiin tyttarellemme onnea ja rikkautta ja miehensä ensimmäiseksi vaimoksi pääsyä. Luultavasti toinen tyttäremme, jonka nimenantoseremonia Suomessa oli huomattavasti vaatimattomampi, on myös saanut oman juhlansa Gambiassa. Siitä huolimatta, kun nyt menimme ensimmäistä kertaa tyttäreni kanssa tervehtimään sukua, heidän velvollisuutensa ja halunsa oli järjestää lapsillemme nimenantujuhla. Saavuttuamme Sutukobaan sitä alettiin valmistella. Oli löydettävä ja ostettava vuohet, hankittava kuivattua kalaa ja riisiä. Täytyi ilmoittaa grioteille¹². Sen lisäksi oli varmistettava kiertävän diskoteekin läsnäolo juhla-iltana. Myös uusien asujen hankinta kuuluu nimenantojuhliin. Nimenan-

¹¹.Islamilainen uskonnollinen johtaja ja pappi

¹² Muusikkoja ja laulajia, jotka tuntevat perinteen ja suvun tarinat

tojuhlissa Gambiassa heijastuvat usein sekä afrikkalaiset, islamilaiset että länsimaiset tavat ja ilmiöt. Tyttäreni isä suhtautuu hetkittäin avoimen vihamielisesti islamilaisuuteen. Siitä huolimatta hänen asenteensa perinteisiin seremonioihin on kunnioittava. ‘Länsimaista hapatusta’ kohtaan hän on usein hyvin kriittinen. Kuitenkin hänen panoksensa nimenantoseremoniaan oli lähinnä länsimaisten traditioiden mukaan tuominen.

Nimenantojuhliin tyttäreni saivat valkeat puuvillaiset käsin kudotut perinteiset mandinga-asut. Heidän hiuksistaan leikattiin pieni kiehkura, joka haudattiin suvulle kuuluvan pyhän puun juurelle. Näin he liittyivät osaksi Jabaiden perhettä. Itse juhlassa he vierailivat sekä miesten että naisten seremoniallisilla paikoilla ja olivat mukana naisten seremoniassa, jossa naiset puhuvat ja laulavat toisilleen rohkaisevia sanoja ja ylityslauluja ja lahjoittavat toisilleen kolapähkinöitä, maapähkinöitä ja rahaa. Grioteille kuuluu myös maksaa heidän palveluistaan.

Nimenantojuhla on tavallisesti avoin kaikille. Yleensä vieraila on kuitenkin jokin suhde isäntäperheeseen ja he ovat saaneet jonkinlaisen suullisen kutsun tulla juhliin. Kaikille vieraille tarjotaan ruokaa. Tyttäreni juhliissa valmistettiin monta isoa padallista riisiä ja pääruokalaji kahdesta teurastetusta vuohesta. Jälkiruuaksi oli munkkeja ja maapähkinöistä valmistettuja keksejä. Päivällä ja iltapäivällä juhliin osallistui tietty ‘kutsuvierasjoukko’, jota ei kuitenkaan oltu rajattu kovin tarkasti. Kylän naisten tanssiryhmä kävi tanssimassa ja laulamassa tytöille. Illan tanssiaiset olivat avoimet kaikille halukkaille ja ennen kaikkea nuoret tytöt ja pojat tulivat sinne pitämään hauskaa ja flirttailemaan keskenään. Disko jockeyt, nuorukaiset mustissa aurinkolaseissaan ja nahkarotseissaan, tanssahtelivat hallitusti vahvistinlaitteiden takana kaseteilta soittamansa gambialaisen perinteisen musiikin, afrobeatin ja reageen tahtiin tai istuivat hiljaisena ja vakaana rivistönä kovaäänisten vierellä poltellen marihuanasätkiä. Kylän ja naapurikylien nuoret tanssivirtuoosit olivat jostakin oppineet niin Michel Jacksonin kuin rap-kuninkaidenkin tanssikuviot ja tekivät niistä omia muunnelmiaan. Senegalilaiset naisvieraat esittelivät traditionaalista ja modernimpaa Dakar-tanssia. Juhlan kohteet menivät muiden jatkaessa aamuyöstä nukkumaan huoneeseensa, joka sijaitsi kovaäänisten vierellä. Musiikki ei kuitenkaan näyttänyt häiritsevän heidän untaan. Tanssi jatkui kuun ja yhden generaatorilla toimivan sähkölampun valossa läpi yön ja monet muutkin kuin minä tanssivat hie-

kan pölytessä ja täyttäessä sieraimet sekä verhotessa vaatteet itsensä seuraavaan päivään.

‘Käteen kirjoittaminen’ tehdään Sutukoban yhteisössä yleensä lapsille noin seitsemän-, kahdeksanvuotiaina. Omat tyttäreni osallistuivat siihen yhdessä muiden samankäisten Jabain sukuun kuuluvien lasten kanssa heti nimenantojuhliensa jälkeen. ‘Käteen kirjoittamisen’ seremoniallisena tarkoituksena on ‘puhdistautua’ ja valmistautua ottamaan vastaan koraanin opetuksia. Sen sanotaan antavan anteeksi lapsen ja hänen sukulaistensa syntejä ja mahdollistavan mandinga-lapsille ‘puhtaan sydämen’ ja ‘puhtaan järjen’, jotta he voisivat lukea, kirjoittaa ja tulkita uskonnon salaisimpia tekstejä. Seremonian tarkoituksena on myös suojella lasta alkolin käyttöön liittyvän islamilaisen tabun rikkomiselta (Jonsson, 2000, 6). Sutukoban mandinga-yhteisössä ‘käteen kirjoittamiseen’ liittyy islamin uskontoon liittyvien merkitysten lisäksi perinteisempi suvun esiisiin yhteyttä vahvistava tarkoitus.

‘Käteen kirjoittaminen’ tapahtuu moskeijassa. ‘Käteen kirjoittamis’päivän aamuna kaikille combaundilla jaettiin tyttöjen isoäidin tekemää ‘kakkua’, joka oli eräänlaista tummaa hirssipuuroa. Tyttöjen ja minunkin mielestäni se oli pahaa ja pystyimme tuskin nielemään sitä. Tytöt piilottelivat käteensä saamiaan suuria puuromöykkyjä hameidensa alla ja odottivat tilaisuutta tarjota ne vuohille tai piilottaa sopivaan paikkaan. Myöhemmin tyttöjen päät peitettiin valkealla kankaalla ja heidät ohjattiin moskeijaan. Siellä miehet istuvat toisella puolella ja vanhat naiset toisella. Nuorilta naisilta sisäänpääsy moskeijaan on kielletty. Seremonian aikana tyttölapset saivat kuitenkin tulla moskeijaan. Sutukobalainen moskeija on yllättävän epävirallinen paikka. Naiset ja miehet huutelivat toisilleen nurkkauksistaan ja keskustelivat muustakin kuin uskontoon liittyvistä asioista. Miesten puolelta kuului jatkuva puheensorina ja väittely. Kukaan ei esittänyt vastalauseita minun ja nuoren naiskuvaajani seuratessa lapsiani moskeijaan. Videokameran ja kameran käyttökin hyväksyttiin suopeasti. Saavuttuamme moskeijaan lapset istuivat riviin. Imaamin ohjatessa lapset lausuiivat puiselta taululta tekstiä sormellaan seuraten ääneen Koraanin säkeitä. Sen jälkeen imaami kirjoitti niitä heidän käsiinsä musteella ja ripotteli heidän kämmenilleen suolaa. Lapset nuolivat sekä suolan että tekstin. Lopuksi lapset siunattiin käsiä pään päällä pitämällä ja rukoilemalla ja he saivat taas palan ‘kak-

kua’.

Tyttäreni seurasivat tapahtumia mielenkiinnolla. Vaikka he eivät kakusta pitäneetkään, niin heistä seremonia itsessään, nimenantojuhlin tapaan, oli kiinnostava ja rikastuttava kokemus. Seremonioiden uskonnollista merkitystä he eivät varmaankaan sisäistäneet. Joskus vanhempi tyttäreni on kritisoinut minua siitä, ettei häntä ole kastettu kristinuskoon, kuten suurinta osaa hänen ystävästään ja luokkatovereistaan. Muslimiyhteisöön hän ei missään nimessä katso kuuluvansa.

Kaikki haastattelemani naiset olivat yhtä mieltä nimenantojuhlien merkityksestä ja tarpeellisuudesta. Muutamat heistä kuitenkin arvostelivat juhliin liittyvää vastavuoroista tuhlaamista ja joitakin seremonioita jyrkin äänenpainoin. Njanan mielestä gambialaisten naisten tulisi sen sijaan, että he kokevat velvollisuudekseen hankkia jokaiseen nimenantojuhlaan uudet asusteet, säästää sekin raha lasten koulunkäyntiin ja ruokaan: *“Nämä naiset, monet heistä saavat rahaa puutarhanhoidosta. Kysy heiltä, kuinka he käyttävät sen. Menevät ostamaan uudet vaatteet juhliin. Säästäisivät puolet lasten koulutukseen. Gambiassa ei ole yhtään köyhää ihmistä, ainakaan täällä rannikolla, ei naistakaan. He eivät vain osaa käyttää resurssejaan oikein. Kun lapset lähetetään koulusta kotiin, koska heillä ei ole rahaa koulumaksuun, he sanovat isä, isä, isä, anna rahaa. Sinulla on myös rahasi, mikset auta miestäsi. Jopa ristiäisissä he käyttävät niin paljon rahaa, he antavat grioteille niin paljon rahaa, ja sitten heillä ei ole rahaa ruokaan.”* *“Kuinka nimitäisit noita ihmisiä, kuinka nimität noita naisia? Kutsutko heitä köyhiksi? Et voi sanoa heitä köyhiksi. Heillä on rahaa antaa grioteille, heittää rahaa kasariin nimen antamisen vuoksi tai yhden juhlan takia. He käyttävät jopa 3000 dallasia. Jos he olisivat vastuullisia lapsilleen ja miehilleen, tai unohtetaan miehet, naisilla on enemmän hyötyä lapsistaan, Helena, uskotko, heidän lapsensa tulisivat koulutetuiksi. Ja he olisivat hyviä ihmisiä tulevaisuudessa, olivatpa sitten elossa tai kuolleita. Tai voivathan he kulkea ympäriinsä hokien köyhä, köyhä, köyhä”* *“Sata dallasia¹³, sataviisikymmentä dallasia, seuraavissa nimenantojuhlissa minä annan sinulle kaksisataa dallasia, ja sitä seuraavissa sinä minulle kaksisataaviisikymmentä dallasia. Ja näin jatkuu...”* *“Kuinka rahaa tuhlaataan. Kun nimenantojuhlista informoidaan minä annan enintään viisi dallasia.*

¹³ Gambian rahayksikkö

Minulla ei rikastu.. En tuhlaa rahojani. En pidä tuollaisista tapahtumista.” Kun kysyin eikö juhliin ole pakollista osallistua jollakin tavoin, nehän ovat osa sosiaalista verkostumista, Njana vastasi: *“No sitähän minä yritän selittää, on vaikeaa muuttaa perinteitä. Kun haluat heidän ymmärtävän ja annat heille neuvoja, he vastaavat: ovatko ne sinun juhlasasi? Niin ne vastaavat. Mutta minä taistelen näkemykseni puolesta.”* Toisaalta Njanelle itselleen on ollut hyvin tärkeää, että hän on voinut hankittuaan vanhemmilleen talon myös kustantaa näille pyhiinvaellusmatkan Mekkaan¹⁴. Seuraavaksi hän haluaisi käydä siellä itse. Mutta tämän kaiken edelle ovat menneet lasten koulutukseen ja elätukseen liittyvät sijoitukset. *“Jos sinulla on omaa rahaa, niin käytät sen huolehtiaksesi lapsistasi. Mitä tahansa minulla olikin, käytin sen ensimmäiseksi lasteni hyväksi ja koulutukseen”,* sanoi Njana, jolla on yhdeksän omaa elossa olevaa lasta ja neljä kasvattilasta. Uskonnon merkityksestä yksilölle itse syvästi uskonnollinen Njana totesi: *“Minä synnyin muslimiksi. Mutta, todella, se on jopa koraanissa, luin sen sieltä: Uskonto ei ole pakko kenellekään. Et voi pakottaa ketään rukoilemaan. Jokaisen pitäisi itse ajatella mitä tietä hänen olisi parasta seurata. Vastasyntyntä ja kasvavaa lasta ohjaa hänen vanhempiansa uskonto, mutta kun hän on vanhempi hänen tulisi itse päättää sen pohjalta mitä hän on oppinut, mikä sopii hänelle tässä ja seuraavassa elämässä. Jos lapsi on oppinut muslimitavat, hän tietää ne ja osaa päättää mikä olisi paras uskonto hänelle. Jos hän haluaa valita toisen uskonnon, niin hyvä on. Näin sanotaan Koraanissa.”*

Mariam oli mukana tytärteni nimenantojuhlissa *“Nimenantoseremonia, se on minulle hyvin tärkeä, häät myös, yeah, onhan ne todelliset, mutta nimenantojuhlat, niistä minä pidän. Minulla ei ole tytärtä, mutta rakastan ajatusta, että minulla olisi”,* hän sanoi. Mariam oli vähän aikaa sitten kokenut keskenmenon ja odotti nyt ensimmäistä lastaan. *“Mitä tahansa teen tyttäreni kanssa, niin tiedän, etten tuhlaa, siitä syystä pidän nimenantojuhlista. Mutta “naisten puheet toisilleen ovat mielestäni roskaa. Ihmiset keuhvat toisiaan ja pyytävät sitten toisiltaan palveluksia: Anna minulle rahaa, anna minulle vaatteita..., koska puhun sinusta näin. Se ja se on tehnyt näin ystävällisesti minua kohtaan, nyt sinun vuorosi .”* *“Se on traditio, jokainen vuorollaan antaa vastavuoroisesti,*

¹⁴ Pyhiinvaellusmatka Mekkaan on yksi Islamin viidestä peruspilarista, muut ovat rukoilu, paasto, almujen antaminen köyhille ja uskontunnustuksen toistaminen.

mutta minä en pidä siitä.” “Tanssista minä pidän, sillä ihmiset ovat onnellisia, paikalle tuodaan ruokaa isoissa vadeissa, jokainen on onnellinen, sinä olet myös onnellinen, ihmiset tulevat ja tanssivat kanssasi. Ja tavallisesti meillä mandingoilla on tapana, että kangurang¹⁵ tulee nimenantojuhliin ja siellä on kangurang musiikkia. Jos minulla on lapsi tai on kyse sisarieni nimenantojuhlista, voin osallistua naisten tanssiin. Pidän siitä. Se on mukavaa.”

Kun kysyin, kuuluuko traditioon, että naiset ja miehet tanssivat perinteiset osuudet omissa ryhmissään Mariam vastasi, että *“heidä vain tuntuu siltä, mutta miehet voivat kyllä tulla ja osallistua naisten tanssiin jos haluavat, se ei ole ongelma.* Käytännössä niissä nimenantojuhlissa, joissa olen ollut läsnä ja joissa on ollut perinteistä naisten ja miesten omaa musisointia, ne ovat tapahtuneet sukupuolten omissa ryhmissä. Eivät kuitenkaan toisen sukupuolten katseilta salassa tai eristyksissä. Joskus myös miesmuusikot ovat soittaneet naisille heidän tanssiessaan omia tanssejaan. Kokemukseni on, että naiset pitävät kiinni enemmän perinteistä. Joissakin nimenantojuhlissa miesten vetäytyttyä kuuntelemaan modernimpaa musiikkia omiin oloihinsa, naiset ovat alkaneet laulaa säes-täen sitä traditionaalisesti naisten musiikkiin kuuluvilla vesirummuilla¹⁶ ja muilla instrumenteilla. Myös tyttärieni juhlassa naisten ryhmä¹⁷, jossa tyttöjen täti Hanna oli mukana, esitti omaa ohjelmistoaan, johon yleisö osallistui. Erityisen hauskaa oli, kun jotkut miehiksi pukeutuneet naiset imitoivat ja esittivät miehistä mimiikkaa ja käyttäytymistä omana tulkintanaan. Omat kokemukseni sekä tyttärieni että muiden nimenantojuhlista ovat positiivisia. Voin myös ymmärtää, miksi tietyt seremoniaan kuuluvat tavat ja rituaalit ärsyttävät joitakin haastateltaviani. Nimenantojuhlat ovat yksi tärkeimmistä mandinga-kulttuurin ja muidenkin Gambian etnisten ryhmien rituaaleista. Niiden toteutuk-

¹⁵ Tietyn puun kuoresta valmistettuun asuun naamioitunut henkilö, jolla uskotaan olevan maagisia voimia ja karkottavan pois pahoja henkiä.

¹⁶ Ison calabas-hedelmän puolikas, joka asetetaan vesiastiaan niin että sisälle jää ontto tila. Vesi toimii rummun kaikupohjana ja antaa calabaskalvolle syvän ja väreilevän äänen.

¹⁷ Sutukobaan on viime vuosina perinteisten naisten säännöllisesti ja epäsäännöllisemmin kokoontuneiden naisten rituaalisten ja huvitteluryhmien rinnalle syntynyt, samoin kuin muuallekin Gambiaan naisten draamaryhmiä, jotka pyrkivät herättämään keskustelua ja antamaan informaatiota ajankohtaisista kysymyksistä, kuten koulutuksen tarpeellisuudesta, uskomusten vaaroista, moniavioisuuteen liittyvistä ongelmista, perheväkivallasta ja toisten huomioimisen tarpeellisuudesta.

sessä eri yhteisöissä ja eri paikoissa heijastuvat kulttuurin eri kerrostumat ja taustavai-
kuttajat ja se jatkuva murros, jota gambialainen ja mandinga-kulttuuri läpielää. Olen
onnellinen, että omalta osaltani olen saanut vieraillla näissä tapahtumissa ja että tyttäreni
ovat saaneet olla niissä myös mukana sekä katselijoina ja läsnäolijoina että itse juhliittui-
na uusina maailmaantulijoina.



Kuva IV. Suolaisia sanoja



Kuva V. Kakkua



Kuva VI. Siunaaminen

Avioliitto ja perhe

Afrikassa perheestä puhuttaessa viitataan tavallisesti laajempaan sukuun, johon kuuluu useampia sukupolvia ja lähellä sekä kaukana asuvia sukulaisia. Vaikka käytännöt Afrikassa vaihtelevat, monissa afrikkalaisissa kulttuureissa avioliiton keskeinen tehtävä on lasten saaminen. Lapsettomuus ja lasten menettäminen on suuri persoonallinen tragedia, sillä lapset ovat toivottuja ja rakastettuja. Lapset antavat vanhemmille aikuisen statuksen ja auttavat henkilöä muuttumaan kuolemattomaksi esi-isäksi tai -äidiksi. Siksi kaikkien normaalien aikuisten odotetaan avioituvan, usein monta kertaa. Miehillä tämä on helpompaa moniavioisten käytäntöjen vuoksi, mutta on tavallista, että myös naiset eroavat ja avioituvat useamman kerran elämässään. (Siegel 1996, 223)

Gambiassa moniavioiset liitot ovat yksiavioisia liittoja tavallisempia. Tämä tarkoittaa, että miehellä on enemmän kuin yksi vaimo. Tapa on perinteinen useissa afrikkalaisissa etnisissä ryhmissä ja Islamin usko sallii sen. Nykyisin sitä pidetään lähinnä uskontoon kuuluvana käytäntönä, vaikkei moniavioisuutta harjoiteta kaikissa islamilaisissa maissa. Perinteisessä mandinga-yhteisössä perhe valitsee miehen ensimmäisen vaimon, joka on usein miehen serkku tai pikkuserkku. Termillä 'isä' viitataan usein kaikkiin isän veljiin. Äidin siskot ovat myös isän muiden vaimojen tavoin 'äitejä'. Heidän lapsensa ovat siskoja ja veljiä. Heidän kanssaan ei voi avioitua. Äidin veljen lapset ja isän siskon lapset sensijaan eivät kuulu vanhemmista polveutuviin sukulaisiin ja he ovat sopivia aviokumppaneita (vrt. emt., 225) Avioliitolla varmistetaan suvun ja klaanin yhtenäisyys ja jatkuvuus. Avioliitto ei ole kahden kauppa vaan joko sukujen tai suvun sisäinen sopimus. Usein muitakin sellaisessa asemassa olevia, jotka voisivat olla henkilön mahdollisia aviopuolisoita kutsutaan leikillisesti vaimoiksi tai aviomiehiksi. Esimerkiksi minä voin kutsua tiettyjä sukulaislapsia aviomiehikseni. Tyttäristäni tämä oli outoa ja he totesivat Sutukobassa joidenkin papparaisten nimittäessä heitä vaimoikseen, etteivät he "*olenoiden äijien vaimoja*". Onneksi suhteet isovanhempien ja lastenlasten välillä ovat vähemmän formaalisia ja enemmän kiusoittelevia kuin vanhempien ja lasten välillä. Lapsi voi sanoa isoäidilleen tai isoisälleen : "Oletpa sinä ruma" tai nauraa tämän edesottamuksille. Suhteessa vanhempiinsa hänen ei tavallisesti ole sallittua toimia samoin. Njana

sanoi, ettei hän ikäännyttyään halua enää toimia opettajana, koska hänellä ei ole enää samaa auktoriteettiasemaa suhteessa lapsiin kuin ennen. Toisaalta mandinga-yhteisössä vanhuksat ovat kunnioitettuja ja heistä huolehditaan hyvin. Joskus aviopuolisoiden ikäerot voivat olla suuria, tavallisesti miehen ollessa vanhempi. Miehen kuollessa tämän veljen velvollisuus on huolehtia hänen vaimostaan ja ottaa hänet puolisoikseen.

Mandingoille veljeys ja serkkuus ovat väljiä käsitteitä suomalaisen mittapuun mukaan. Minun täytyy myöntää, etten vuosien kuluessa oppinut ymmärtämään ja tunnistamaan ex-mieheni kaikkia sukulaisuussuhteita. Eri tilanteissa hän saattaa käyttää eri henkilöistä erilaista termistöä, suomalaisille taustaansa esitellessään lähes kaikki muut gambialaiset olivat veljiä tai siskoja. Brian Siegelin (1996, 224) mukaan useimmissa afrikkalaisissa yhteisöissä sukulaisuus on enemmänkin ideologinen kehys tai uskottavalta näyttävä sosiologinen fiktio, joka järjestää sosiaalista elämää kuin 'viimeinen totuus' tai historiallinen fakta. Kun historia siirtyi oraalisenä sukupolvelta toiselle, oli helppo 'tarinoita' eri sukuja yhdistäviä esi-isiä. Näin saatiin liitettyä esimerkiksi kotiorjat tai haaksirikkoutuneet arabit ja eurooppalaiset osaksi laajempaa sukua. Myöskin perheiden ja niiden jäsenten väliset rajat ovat liukuvat. Mariam muutti 9-vuotiaana isänsä kodista, joka on Sutukobassa, samassa kylässä sijaitsevalle Jabai-Kundalle. Kun kysyin kuinka se kävi, hän vastasi: *"Minä viihdyn siellä. Olen vapaa siellä. Bakary oli tuolloin Norjassa opiskelemassa. Kun hän tuli käymään hän tapasi minut koulussa. Olin silloin kolmannella luokalla. Hän sanoi rakastavansa minua. Me oltiin aina yhdessä. Minä pakkasin tavarani ja muutin Jabai-Kundalle."* "No, mitä vanhempasi sanoivat kun päätit muuttaa Jabai-Kundalle?" *"Eivät he mitään sanoneet, koska minä pidin siitä, minä rakastan Jabai-Kundan ihmisiä, siksi minä sinne menin ja olin siellä. Minulla ei ollut mitään ongelmia. Olin siellä neljä vuotta."*

Erityisesti perheen vanhimmalla pojalla ja äidin suosikkitytöllä, joka on usein joku nuorimmista tyttäristä, on velvollisuus totella vanhempien tahtoa aviollisissa ratkaisuisaan ja ottaa tulevaisuuden suunnitelmissaan huomioon vanhempiensa tarpeet ja toiveet. Kaikenkaikkiaan pojilla on suurempi vapaus valita aviopuolisonsa. Heillähän on aina mahdollisuus ottaa useampia partnereita. Uskonnollisesti ahdasmieliset vanhemmat eivät myöskään katso suopeasti tytön avioitumista ei-muslimin kanssa, Islamin mukaan

vaimon uskonto määräytyy miehen uskonnon mukaan.

Useimmissa naisten haastatteluissa kävi ilmi, että heidän suhteensa moniavioisuuteen oli vähintäänkin kaksijakoinen. Haastateltavani totesivat, että he olivat kasvaneet moniavioisissa perheissä tai ainakin useimmat heidän ympäristössään olevat perheet olivat sellaisia. Moniavioisuus ei ollut heille vierasta, yksiavioisuus sen sijaan oli. Itsekin Gambiassa aikoinani asuessani ajattelin, ettei moniavoinen liitto olisi mielestäni välttämättä huono ajatus. Eritoten, jos se lähtisi aviopuolisoiden yhteisestä aloitteesta ja sopimuksesta. Länsimaiseen kontekstiin en uskonut sen kuitenkaan sopivan. Toisaalta läheisessä asuinympäristössäni oli onnettomia moniavioisia liittoja, joissa vaimojen keskinäiset ristiriidat ja mustasukkaiset väliintulot olivat jokapäiväisiä. Asuin tuolloin combaundilla, jossa asui meidän ja lukuisten nuorten ja lasten lisäksi kaksi veljestä ja heidän molempien kaksi vaimoaa. Molempien liittojen vaimoista toinen oli mandinga ja toinen kuului eri etniseen ryhmään, wolofeihin ja fulaneihin. Toisessa avioliitossa ensimmäisellä vaimolla oli keskitason koulutus ja hän kävi töissä sairaalan osastosihteerinä. Kaikki muut vaimot olivat kouluttamattomia. Nämä erot loivat nähdäkseni lisää ristiriitoja liittoihin, koska naisten oli vaikea sekä kielellisesti että kulttuurisesti ymmärtää toisiaan. Myös lastenkasvatuskäytännöt poikkesivat kulttuurisesti toisistaan. Minun oli myös vaikeaa sopeutua kollektiivisen autoritaarisiin asenteisiin ja toimenpiteisiin, joita lapsiin joskus kohdistettiin. Se oli minulle suurin ahdistuksen aiheuttaja pihapiirimme elämässä, jonka vuoksi riitelin joskus erityisesti miesten kanssa. Naisten kanssa tulin paremmin toimeen. Fatu oli hyvä ystäväni. Hän oli muuttanut Sutukobasta rannikolle pari vuotta aikaisemmin kuin minä tulin Gambiaan. Hän oli hyvin kaunis ja viehätysvoimainen nainen, jonka kanssa oleskellessani ja työskennellessäni opin jotakin mandinga-tavoista ja kielestä. Hänen miehensä kakkosvaimo Ami muutti combaundille samoihin aikoihin kuin minä. Hän oli nuori tyttö, joka ikävöi kotikyläänsä. Osittain yhteisen kielen puutteesta, osittain varmaankin ahtaudesta, joka pakotti Fatun ja Amin elämään vie-rekkäisissä makuuhuoneissa ja olemaan lähes koko ajan vuorovaikutuksessa, heidän välilleen syntyi usein riitoja. Heillä oli myös paljon työtä omien ja muiden lasten hoitamisessa ja ruokkimisessa. Joka päivä oli valmistettava kolme ateriala yli neljällekymmenelle hengelle: avotulella ja raskaissa, suurissa padoissa. Naiset vuorottelivat ruuanlai-

tossa, minun ei tarvinnut siihen osallistua. Kukaan ei olisi halunnut syödä vetistä riisiä ja pohjaanpalanutta kastiketta. Amin saatua ensimmäisen lapsensa perheen miespuoliset henkilöt kritisoivat häntä lapsen liiallisesta sitomisesta itseensä. Fulanien lastenkasvatuksessa äiti on luultavasti keskeisempi (Riesman 1992) kuin mandigojen kasvatuskäytännöissä, jotka painottavat vauvaiän jälkeen enemmän yhteisön merkitystä kasvattajana. Itselleni Amin tapa pitää pienokainen lähellä ja omassa vaikutuspiirissään tuntui tutummalta. Amin viisilapsinen perhe näytti vieläkin olevan kiinteä ja suljettu yhteisö suuremman yhteisön sisällä. Aviomiehen kuoleman jälkeen ja toisen veljen muutettua perheineen kivenheiton päähän rakentamaansa hienompaan taloon, Fatun ja Amin taloudet olivat pitkälti eriytyneet, vaikka he saivatkin kuukausittain yhteisen riisisäkin miesvainajansa veljeltä. Fatu oli avioitunut uudelleen miehensä 'veljen' kanssa. Vaikka hän kertoi miehestä olevan lohtua itselleen, niin taloudellista apua mies ei pystynyt paljon tarjoamaan. Sekä Fatun että Amin oli hankittava kalarahat¹⁸ ja lastensa huoltamisen ja koulunkäyntiin kuluvat rahat itse. Lapset auttoivat äitejään paljon. Fatun vanhimman lapseni ikäinen Jama tytär kävi iltapäivisin koulussa. Aamupäivät hän oli torilla myymässä vihanneksia ja koulusta tultuaan auttoi äitiään päivällisen tekemisessä, tiskaamisessa ja ilta-askareissa, esimerkiksi veden noutamisessa lähitalojen yhteisestä vesipisteestä.

Äiti on mandinga-lapsillekin hyvin tärkeä henkilö ja häntä kuuluu kunnioittaa ja totella. Kun tyttärieni isä kommentoi lastemme epäkunnioittavaa käytöstä minua kohtaan sanoen, että äiti on Jumalasta seuraava, tytöt totesivat, ettei heidän mielestään näytä siltä. Jos minä olisin heidän isänsä mielestä jumalainen, ei hän käyttäytyisi minua kohtaan kuten käyttäytyi. Tässä(kin) asiassa omat ja tytöille siirtämäni näkemykset aikuisten ja lasten välisistä suhteista olivat ristiriidassa gambialaisten näkemysten kanssa. Joskus syntyi kummallisia tilanteita, kun tyttäriäni nuoremmat lapset saivat nuhteita ja kuritusta käyttäytymisestä ja toiminnasta, johon en omien lasteni kohdalla kiinnittänyt suurempaa huomiota. Esimerkiksi kieltäytyminen jonkin pyydetyn palveluksen tekemisestä on monien gambialaisten aikuisten mielestä sopimatonta. Minä en odota, että lapsi välttämättä tekee pyytämäni palveluksen, vaikka mielissäni olenkin jos tekee.

¹⁸ Fishmoney, raha joka aviomiehen kuuluu antaa vaimolleen päivittäisiä ruokatarvikkeita varten.

Haastattelemistani naisista kaksi oli naimattomia. Siga oli adoptoinut kaksi sisarensa lasta, mutta ei ollut avioitunut, vaikka hän ei omien sanojensa mukaan *ollut sulkenut pois ajatusta*. Hänelle koulutus oli mahdollistanut 'sinkkuna' elämisen, vaikka hän oli elänyt avioliitossa kotimaansa ulkopuolella. Gambiassa se ei olisi helppoa. Hän myös ounasteli, ettei hänen perheensä suhtautuisi suopeasti, jos hän avioituisi ei-islamilaisten miehen kanssa. Haminata oli niin nuori, ettei vielä ollut ehtinyt avioon, mutta poikaystäväehdokkaita löytyi joka sormelle. Yksi haastattelemistani naisista oli naimisissa kolmatta kertaa, yksi toista kertaa. Muut olivat ensimmäisessä avioliitossaan.

Kaikki keskitason koulutuksen saaneet haastatteleman naiset olivat itse valinneet puolisonsa, kouluttamattomat tai vähän koulutusta saaneet olivat traditionaalisissa sovituisissa avioliitoissa. *Koulutus on todellakin monella tapaa naiselle kaiken A ja O gambialaisessa yhteiskunnassa*, kuten Njana niin monta kertaa totesi. En väitä, että perinteiset avioliitot olisivat onnettomia, esimerkiksi Fatun mielestä hänen avioliittonsa oli ollut hyvin onnellinen, lukuunottamatta ristiriitoja kakkosvaimon kanssa, ja hän rakasti miestänsä paljon. Monet perinteisissä avioliitoissa elävät naiset sanoivat kuitenkin, että heillä olisi ollut itsellään nuorena mieluisampi aviopuolisoehdokas, kuin heille osoitettu mies. (Eihän sekään takaa avioliiton onnellisuutta.)

Monet naiset totesivat ensiksi moniavioisuudesta kysyessäni, että se ei häirinnyt heitä. Olihan se gambialainen tapa ja he olivat itsekkin kasvaneet moniavioisissa perheissä. Joidenkin mielestä heidän tuli kunnan muslimeina sopeutua tilanteeseen. Äitinä ja vaimona heidän tehtävänsä oli huolehtia lapsistaan ja miehestään. Haastatteluissa kävi kuitenkin ilmi, että kenellekään moniavioisuus ei ollut kovin mieleistä omassa elämässä. Sutukobalaiset naiset olivat tottuneet siihen ja sanoivat, että siinä on hyvät puolensa. Se vähentää heidän työtaakkaansa ja toisista naisista on heille seuraa. Jokainen nainen on kuitenkin vastuussa omasta lapsikatraastaan ja mitä enemmän miehellä on suita ruokittavana sitä vähemmän häneltä riittää tukea yksittäisille vaimoilleen.

Hanna, joka luetteli hyvän aviovaimon tehtävät, kuten tiettyjen viljalajien viljely, ruoanlaitto ja sen tarjoileminen miehelle, veden saatavuudesta huolehtiminen, pyykinpesu, siivoaminen, lasten hoitaminen ja muu kodin piirissä tehtävä työ ja totesi kuinka tärkeää niitä oli noudattaa ollakseen hyvä muslimi, kertoi toisessa yhteydessä kuinka hän oli avioliiton alkuaikoina kieltäytynyt palvelemasta miestänsä ja karannut useita kertoja pa-

hoinpitelyjenkin uhalla miehensä luota, koska hän halusi avioeron. *“Perinteinen avio-
liitto ei ole hyvä, sinun täytyy sopeutua monenlaisiin asioihin. Vanhemmat eivät hyväksy
eroa. En pidä traditionaalisesta liitosta, sillä kärsin paljon. En halua muiden kärsivän
samaa.”* *“Minä rakastin monia ihmisiä, mutta perhe ei halunnut minun avioituvan hei-
dän kanssaan. Halusimme mennä naimisiin opettajani kanssa. Ajattelen häntä vieläkin
joskus. Äiti sanoi haluavansa pitää minut lähellään Sutukobassa. Isosiskoni oli jo avioi-
tunut Samen kylään, hän sai itse valita, se ei ollut vanhempien sopima liitto. Olin surul-
linen, mutta äidin sana on tärkeä.”* Toisaalta Hanna oli sitä mieltä, että äitiä on kunnioi-
tettava ja että hän oli nyt onnellinen saadessaan asua ja olla lähellä äitiä, mutta *“olin
silloin hyvin vihainen äidilleni. Hän otti minut pois koulusta, jossa viihdyin. Olin ha-
lunnut jatkaa opiskelua. Äiti pakotti minut naimisiin.”* *“En ole koskaan sanonut sitä
äidilleni, mutta kyllä hän sen tietää.”*

Njanan ja hänen aviomiehensä päätös avioitua oli heidän keskinäisensä, vaikka van-
hemmat saatuana tietää lastensa tahdosta sopivat siitä keskenään. Njana ja hänen mie-
hensä viettivät vuodet Sutukobassa yhdessä. Kun Njana oli tekemässä erikoistumiskou-
lutusta, hänen miehensä otti toisen vaimon. Kysyin miksi? *“En voi ymmärtää miksi. Eh-
kä hän halusi lisää lapsia. Kuka ymmärtää miehiä?”* *“Montako lasta teillä oli tuolloin?”*
“Odotapa kun lasken, Njana luetteli lastensa nimiä, “kahdeksan, odotin yhdeksättä.”
Nyt Njanan miehellä on Njanan lisäksi kolme vaimoa, kaikki he ovat olleet naimisissa
aikaisemmin, yksi on lapseton, yhdellä on Njanan miehen kanssa kaksi yhteistä lasta.
“Mitä koit, kun miehesi otti toisia vaimoja?” *“En tuntenut mitään. Se on tapana Afri-
kassa. Koraanin mukaan mies voi ottaa neljä vaimoa, jos hän osaa käsitellä heitä tasa-
puolisesti. Minä haluan sitä, koska tiedän, että se kuuluu kulttuuriimme ja vaikka en
halua, hän tekee niin kuitenkin. Mutta ei se tunnu niin pahalta, koska minä olen ensim-
mäinen vaimo. Jotkut ihmiset täällä itkevät, kun mies ottaa toisen vaimon ja kolmannen.
He hukkaavat aikaansa. Oikeastaan minusta on aika hauskaa kun mies tulee luokseni
vain joka neljäs viikko. Muuten olen vapaa elämään omaa elämäni.”*

Njanaa ja muutamia muitakin naisia haastattelin Ramadanin¹⁹ aikana. Saattaa olla, että
jonakin muuna ajankohtana he eivät olisi painottaneet uskonnon merkitystä yhtä paljon.

¹⁹ Paastokuukausi

Ramadaniin kuuluu paastoamisen ja kiusauksista pidättäytymisen lisäksi tavoite pitää ajatuksensa 'puhtaina'. Mahdollisesti tämä muistutti naisia heidän Koraanissa määritellystä tehtävästään ja paikastaan ja he halusivat tuoda sen ilmi. Tietyt tehtävät naiset mieltävät itselleen kuuluviksi, eikä vain siksi, että Koraanissa niin sanotaan. Njana kertoi, että hänen miehensä on erinomainen kokki: *"Hän oppi keittämään Englannissa asuessaan. Mutta en koskaan voisi syödä hänen laittamaansa ruokaa. Tuntisin häpeää. Minä haluan aina valmistaa hänelle ruoan."* Kotityöt mielletään naisten tehtäväksi ja useimmat naiset sanoivat, etteivät he sallisi aviomiestensä tehdä niitä. Se olisi heidän alueelleen tulemistä. Kun kerroin Hannalle, että hänen veljensä oli pessyt minunkin pyykkiäni Suomessa asuessaan hän sanoi toivovansa, ettei se ole totta. Hän ymmärsi kyllä, jos kylässä vierailevat norjalaisten tyttöjen poikaystäväkset pesivät naistensa vaatteita. Heillä on erilaiset tavat. Mutta että hänen veljensä, ei...

Mariam oli avioitunut opettajatoverinsa kanssa. Yllätyin kun hän, joka usein arvosteli sutukobalaisia ja gambialaisia miehiä ja perinteistä avioliittoa tiukin äänenpainoin: *"Miehet vain istuvat bantaballa²⁰ eivätkä tee mitään. Juoruavat vain tyhmiä ja puhuvat valheita. Kaikki siellä bantaballa istuvat ovat aivan joutavanpäiväisiä. He ottavat monia vaimoja, joista eivät pysty huolehtimaan. Naiset tekevät lähes kaikki työt."*, kertoi, että hänen miehellään oli toinen, siis ensimmäinen vaimo. *"Moniavioisuus on okey, mutta perinteinen avioliitto on hyvin huono asia, koska se saattaa pilata suvun ihmissuhteet. Me afrikkalaiset olemme tottuneet moniavioisuuteen."* *"Miehet on erilaisia, ne voi rakastua kahteen naiseen yhtä aikaa."* Olimme hetki sitten puhuneet siitä, kuinka joillakin naisilla Sutukobassa on avioliiton ulkopuolisia suhteita. *"Minä rakastan miestäni, kestäisi kauan että rakastuisin johonkuhun toiseen."* *"Minun miehelläni on toinen vaimo, mutta mieheni ei rakasta häntä. Se oli sovittu liitto. Mieheni isä pakotti hänet ottamaan sen naisen. Hän sanoo haluavansa ottaa eron."* *"Vaimo on vihainen, koska mieheni menee hänen luokseen vain kerran kuussa, jos vaimo on vihainen hän saattaa pyytää miestäni lähtemään."* Kuulosti siltä, että Mariam hyväksyi toisen vaimon olemassaolon, koska muuta vaihtoehtoa ei ollut. Hän kuitenkin toivoi miehensä jättävän tämän.

Haminata puhui paljon avioliitosta, joka hänellä oli vasta edessä. Hän kertoi aloit-

²⁰ Yleensä bambusta rakennettu katollinen lepopaikka, johon kokonnutaan viettämään vapaa-aikaa.

taneensa seurustelun vastakkaisen sukupuolen kanssa 12-vuotiaana. *“Mihin tahansa hän menikin, minäkin menin sinne, vaikka tanssimaan. Minä rakastin häntä, hän rakasti minua.”* Sen jälkeen hänellä oli ollut monia poikaystäviä. *“Mutta jos he kertovat minulle pahoja asioita, kuten seksistä, minä jätän heidät. En halua heidän tuhoavan minua. En halua tulla raskaaksi.”* Poikaystävät tulevat ja menevät. *“Tärkeää on että rakastaa sydämellään ihmistä, jonka kanssa avioituu. Jos rakastaa järjellään, niin puolison menettäessä rahansa ja tai kauneutensa jätät hänet.”* *“Jotkut ihmiset rakastavat kauneutta, jotkut ihmiset rakastavat rahan vuoksi, mutta minä, minä rakastan verellä.”* Haminata toivoi voivansa avioitua mandingamiehen kanssa *“koska häntä olisi helppo ymmärtää,”* mutta, *”wolfof mieskin kävisi. Osaan wolofia ja tunnen heidän tapansa.”* *“Lapsia haluaisin kolme tai neljä.”* Haminata peräänkuulutti tasa-arvoisuutta ja yksiavioisuutta: *“Meillä oli kotona paljon ongelmia ja riitaa, koska isälläni oli kaksi vaimoa. Moniavioisuus ei ole hyvä asia.”* Hän kuitenkin hyväksyi miehisen auktoriteetin: *“Sinun täytyy kunnioittaa miestäsi. Sinun ei pitäisi loukata häntä. Miehen täytyy ohjata naista, koska nainen on hänen kontrollinsa alla. Jos et ymmärrä häntä, hän lyö sinua. Joskus se on oikein, mutta ei liiallisesti. Sinun ei pitäisi loukata miestäsi. Joskus isäni löi Amia silmiemme edessä, ei koskaan äitiäni. Ami lähti takaisin kotikyläänsä. Siihen aikaan isäni yritti kouluttaa Amia. Hän ei ymmärtänyt isääni.”*

Jelima oli avioitunut saksalaisen miehen kanssa. Logistiikkainsinööri Mats oli muuttanut heidän avioituttuaan Gambiaan ja perustanut ravintolan. Jelima oli nuori nainen, joka oli muutamia vuosia sitten valittu miss Gambiaksi. Heillä oli yksi lapsi ja Jelima odotti toista. Heidän liittonsa oli täynnä ristiriitoja. Mats syytti Jelimaa ja hänen sukuaan hyväksikäytöstä: *“He syövät minun rahani.”* Jelima oli taas sitä mieltä, että hyvän aviomiehen tuli tarjota vaimolleen hyvä elämä ja ihmisiä piti miellyttää antamalla heille lahjoja ja jakamalla omastaan. Jeliman ajatukset siitä, miten hyvän vaimon tuli toimia ja mitä hän itse halusi tehdä olivat hieman ristiriitaisia. *“Vaimona haluat istua talossasi ja auttaa miestäsi. Haluat kunnioitusta.”* *“Minä haluan käydä kauppaa, ostaa tavaroita Senegalista ja myydä niitä täällä.”* Jeliman äidin uuden miehen sukulaiset halusivat koko ajan taloudellista apua Matsilta, vaikka olivat aikaisemmin katkaisseet suhteensa Jeliman kanssa, kun tämä oli aiheuttanut kylätappelun kutsumalla Sutukobaan yhtä aikaa useita poikaystäviään. Mats oli ihastunut Sutukoban elämään ja halusi mm. järjestää

siellä heille perinteiset häät. Jelima oli puolestaan kiinnostunut Eurooppaan ja Pariisiin muuttamisesta. Mats olisi halunnut viedä hänet Saksaan, mutta pelkäsi Jeliman karkaan Ranskaan. Mikään ei oikein näyttänyt loksahdavan kohdalleen heidän liitossaan. Omat ristiriitani ex-mieheni kanssa muistui mieleeni. Tuntui, ettei kumpikaan puoliso saanut otetta toisistaan eikä ymmärtänyt toistensa perimmäisiä toiveita ja käsityksiä, jotka liittyivät toimivaan avioliittoon. Kumpikin oli rasittunut ja pelkäsin Jeliman käyttävän huumeita tai raskasta lääkitystä, niin poissaoleva ja välinpitämätön, Matsin mukaan aggressiivinenkin, hän oli usein. Mats toi myös ilmi huolestumisensa vaimonsa rahan käytöstä. Kenenkään muun naisen haastattelussa aviomies ei ollut läsnä, vaikkakin yleensä joukko edestakaisin vaeltelevia lapsia ja muita naisia. Mats puuttui koko ajan haastatteluun omilla kommenteillaan ja kysymyksillään. Jossakin vaiheessa haastattelua kysyin Jelimalta, haluaisiko hän miehensä poistuvan. Aviomies loukkaantui ja Jeliman pitkien suostuttelujen jälkeen pysyi paikalla. Lopettaessamme hän sanoi saaneensa tietää vaimostaan asioita, joita ei ollut koskaan tiennyt ja ymmärtävänsä tätä nyt hieman paremmin. Huolimatta kaikista ristiriidoista ja väärinymmärryksistä *“Avioliitto on paras asia mitä minulle on tapahtunut. Olen ylpeä siitä, että lapseni on saksalainen.”* sanoi Jelima.

Mandingamiehen velvollisuus aviovaimoan kohtaan on tuoda hänelle kuukausittain riisisäkki, antaa päivittäin ruokarahaa ja kustantaa yksi vaatekerta kuussa. Mitä varakaampi mies on sitä suuremmat odotukset vaimoilla on. Köyhimmät miehet pystyvät täyttämään velvollisuuksistaan tuskin yhtäkään ja vaimot joutuvat hankkimaan elatuksensa sieltä mistä saavat. Usein naiset viljelevät itse perheen tarvitseman viljan ja ainakin osan vihanneksista, hyvällä onnella ja kovalla työllä niistä riittää myyntiin tai torikauppaan. Naiset tekevät myös pienimuotoisia käsitöitä, vaikka käsitöiden tekeminen kuuluukin perinteisesti pääasiassa miehille. Joissakin kylissä naiset olivat alkaneet tehdä omia teatteriesityksiä, jotka naisten toimiston virkailijat video kuvasivat. Maailmanpankin tukemassa videoteltha-projektissa naiset esittivät pääsymaksua vastaan videoituja esityksiään eri kylien asukkaille ja keräsivät näin rahaa kylän yhteiseen naisten kassaan, josta lainattiin rahaa esim. työkalujen ostoon.

Miehen vaimonsa perheelle suorittama morsiusmaksu nähdään usein naista alistavana käytäntönä. April A. Gordon (1996, 253) on kuitenkin sitä mieltä, että se kertoo alunpe-

rin naisen korkeasta arvosta afrikkalaisissa yhteisöissä; perheille pitää korvata heidän tyttärensä menetys. Myös tytöt tietävät oman arvonsa. Naisella on avioiduttuaan mahdollisuus erota. Uuden aviopuolison löytäminen ei tavallisesti ole vaikeaa. Naisten kannalta morsiusmaksu on ongelmallinen. Eron sattuessa perheen on korvattava aviopuolisolle sille työstä maksettu summa. Perinteisissä avioliitoissa on usein myös kysymys perheiden keskeisistä sopimuksista ja avioero ei tule kuuloon. Vanhemmat painostavat tyttöä jäämään epämieluisaan liittoon. Rikkaammille miehille vaimon suvun lahjominen on tapa sitoa nainen tukevasti itseensä. Jotkut urbaaneissa yhteisöissä elävät naiset käyvät nykyisin avioliitoilla kauppaa. Eräs nainen totesi keskustelussa, että olisi hölmöä olla ottamatta vakavasti sitä seikkaa, että hänen etniseen ryhmäänsä kuuluvat naiset ovat Länsi-Afrikan kauneimpia ja kysytyimpiä ja heitä tullaan hakemaan kaukaa. *“Jos minulla on viehätysvoimaa, miksi en käyttäisi sitä.”*

Puolittain moderneissa yhteisöissä eläville köyhille miehille avioituminen ei ole helppoa. Nuorukaistuttavani sai kuulla, että hänen tyttöystävänsä Sutukobassa oli raskaana. Hän oli todella peloissaan, kun tytön sukulaiset tulivat vierailemaan hänen vanhempiensa luona. *“Mandinga-avioliitto on kova juttu, pitäisi olla paljon rahaa, lahjoja monille sukulaisille, vuosien ajan, enhän minä niitä saa kokoon, vaikka tekisin työtä monta vuotta,”* poika tuskaili. Jos isäehdokas tai joku muu ei suostu avioitumaan tytön kanssa, tulevan äidin tilanne on vaikea. Huolimatta teiniraskauksien yleistymisestä monet perheet kääntävät selkensä tyttarelleen, jos saavat tietää hänen raskaudestaan. Raskaaksi tulemisen pelko ennen avioitumista oli esimerkiksi Haminatalle suuri uhkakuva.

Moniavioisuus on elävä käytäntö gambialaisessa yhteisössä. Naisten toimiston pitkäaikainen miespuolinen työntekijä sanoi heidän toimistonsa huomanneen, että on parempi alkaa kouluttaa miehiä ensiksi vastuullisiksi moniaviollisiksi henkilöiksi kuin alkaa puhua yksiavioisuuden puolesta. Se herättää usein niin paljon paheksuntaa, että lapsi menee pesueden mukana. Keskustelimme hänen kanssa usein naisten asemasta Gambiassa. Hänellä on hyvin avarakatseisia ja perusteltuja mielipiteitä. Kerran hän sanoi minulle nauraen hämmentyneenä, ikään kuin naurussa olisi ollut hieman itkua: *“Tiedätkö, minullakin on kaksi vaimoa. Ensimmäisen vaimoni valitsi perhe, olin silloin hyvin nuori. En olisi halunnut mennä naimisiin. Mutta olemme olleet onnellisia ja meillä on iso perhe.”* *“En tiedä mitä tapahtui, toinen vaimoni on työkaverini, korkeasti koulu-*

*tettu nainen. Tunsimme toisemme pitkään ja sitten...” “Se on kauheaa, sitä ei voi kuva-
ta, kun kerroin ensimmäiselle vaimolleni ottavani toisen. Miksi, hän kysyi. Mitä siihen
voi vastata. Voiko siihen vastata. Miksi?” “Vaimoni tulevat nyt hyvin toimeen keske-
nään.” “Jos olisin uudestaan tekemässä päätöstä, en luultavasti ottaisi toista vaimoa.
Se tuo paljon vastuuta ja se ei ole helppoa.”*

Useimmilla lienee kokemusta siitä, kuinka paljon vanhempien malli vaikuttaa omaan vastakkaisen sukupuolen kanssa solmittavien suhteiden luonteeseen sekä parisuhteisiin liittyviin odotuksiin ja pelkoihin. Jos olet lapsena kasvanut siihen, että äidilläsi on rinnakkaisia vaimoja ja että isäsi vaihtaa huonetta tai taloa säännöllisesti, se on itsestään selvä ja ymmärrettävä malli. Useimpien haastattelemini naisten kritiikki ei kohdistunut moniavioisuuteen sinänsä, vaan tapaan, jolla sitä toteutettiin ja seurauksiin, joita siitä oli naisille ja heidän lapsilleen. Koulutetut naiset kokivat olevansa riippumattomampia miehistään ja näkivät taloudellisen itsenäisyyden naisten tärkeimpänä ja ensimmäisenä päämääränä. Tämä mahdollisti heille myös irrottautumisen epätoivotusta parisuhteesta. Nyt aikuiset koulutetut maalaisnaiset kertoivat, että heidän vanhempinsa oli kohdistunut paljon kritiikkiä, koska nämä kouluttivat tyttäriään, *“Heistä tulee prostituoituja, he hylkäävät uskontonsa, he hylkäävät vanhempansa”*. Siitä huolimatta nyt Gambian useimmissa kouluissa ainakin puolet oppilaista on tyttöjä. *“Ne ovat nähneet, että tytöt auttavat ammatin saatuaan vanhempiaan jopa paremmin kuin pojat ja että meistä tulee kunnan ihmisiä.”* Koulutettuja naisia kunnioitetaan ja heihin luotetaan myös tulevaisuuden kantajina. Naiset itse kokevat myös olevansa yhteisöllisesti vastuussa omasta moraalisistaan ja toiminnastaan. Ammatillisen etenemisensä rinnalla he haluavat olla hyviä lapsia, äitejä ja aviovaimoja ja yhteisön jäseniä. Näihin rooleihin sisältyvät erilaiset odotukset ovat joskus keskenään ristiriitaisia ja tulevat luultavasti mietittymään gambialaisia naisia samoin kuin ne kokemukseni mukaan mietityttävät monia suomalaisia naisia.



Kuvat VII ja VIII. Äitejä lapsiensa kanssa

Naisten ympärileikkaus

Naisten ympärileikkausta harjoitetaan sekä itäisessä että läntisessä Afrikassa. Infibulaatiota eli naisen kaikkien ulkoisten sukuelinten poistoa ja naisen ‘kiinniompelamista’ tehdään Afrikan Sarven alueella, Somaliassa, Sudanissa ja osassa Egyptiä ja Etiopiaa. Klitorektomiaa eli klitoriksen poistoa tai viiltoa harjoittavat tietyt etniset ryhmät sekä Afrikan itäisellä rannikolla että Länsi-Afrikan sydämessä (Nilsson 1979, 10). Naisten ympärileikkauksen sanotaan usein olevan islamilainen tapa, mutta suurimmassa osassa islamilaista Pohjois-Afrikkaa se on tuntematonta ja toisaalta toimenpide ei ole vieras kristityille ja Ethiopian juutalaisillekaan (Lightfoot-Klein 1989, 42). Naisten ympärileikkaus on ehkä tavallisempaa muslimialueilla siksi, että muslimit ovat kristittyjä laajemmin Afrikkaa valloittaessaan sisällyttäneet perinteisiä tapoja omaan uskontoonsa (Moyo, 1996, 296), mutta myös Afrikan kristityillä alueilla uskonto otetaan ympärileikkausta motivoimaan. Esimerkiksi Keniassa tyttöjä on uhattu helvettiin joutumisella, jos he eivät suostu operaatioon (Lightfoot-Klein 1989, 42). Gambiassa haastattelemani naisista monet sanoivat ympärileikkauksen kuuluvan uskontoon. *“Et ole hyvä muslimi, jos sinua ei ole ympärileikattu.” “Et ole puhdas.” “ Voidaksesi rukoilla sinun on täytynyt läpikäydä tämä rituaali.”* Nykyisin perinne on useimmissa Afrikan maissa laiton, mutta naisten silpominen jatkuu.

Naisten ympärileikkaukselle löytyy monia selityksiä. Sen on esimerkiksi sanottu vähentävän seksuaalista jännitystä, tekevän tytöstä naisen, parantavan hygieniaa, olevan esteettistä, estävän sairaalloista klitoriksen ja häpyhuulien kasvua, tukevan uskonnollisia ja mystisiä tarkoituseriä, parantavan naisen terveydentilaa, suojaavan naista omalta seksuaalisuudeltaan, helpottavan synnytyksiä ja lisäävän hedelmällisyyttä. Kaksi viimeistä syytä mainitaan usein mandinga-uskomuksina. (Lightfoot-Klein 1989, 38; Nilsson 1979, 15) Haastatteluni vahvistivat niidenkin olemassolon. Gambian etnisistä ryhmistä lähes kaikilla muilla paitsi useimmilla wolofeilla naisten ympärileikkaus kuuluu ritualistisiin käytäntöihin.

Viime vuosina hallitus on kampanjoinut tapaa vastaan sekä radiossa että televisiossa. Se on myös virallisesti kielletty. Naisten ympärileikkaus kuitenkin jatkuu ja vastustus on traditionalistien parissa herättänyt innokkuutta operoida tytöt jo vastasyntyneinä.

“Minut ympärileikattiin Sutukobassa, kuten kaikki äitini tyttäret. Se täytyy tehdä, erityisesti naisten. He sanovat, että jos et tee sitä niin synnytyksistäsi tulee vaikeita.” “Äitini halusi tehdä sen, koska se on hyvästä. Minusta se on hyvä. En muista, mutta äitini kertoi, että mennessäni sinne itkin ja sanoin: Minä kuolen. Mutta äiti sanoi, et sinä kuole.” Haminatan pelko ei ollut aiheeton: *“Todellakin, jotkut lapset kuolevat. Koska veitsi on likainen, siitä voi saada sairauksia.” “Minä haluan tyttärieni tulevan ympärileikatuiksi, koska äitini ja minutkin on ympärileikattu.” “Jos siitä seuraa kuolema niin luovun siitä”*” *Mutta jos tyttäreni ei mene sinne, enhän voi tietää, kuoleeko hän.”* Hamina puolusti näkemystään, jota minä kyseenalaistin. Kun sanoin, etten usko ympärileikkauksen helpottavan synnytystä Haminata katsoi minua uteliaana: *“Niin, wolof-naisethan eivät tee sitä ja heidän synnytyksensä sujuvat hienosti. “Ympärileikatuksi tulemiseen liittyy ylpeyttä. Muslimius ei ole asian ydin, en usko sitä, sillä ei ole mitään tekemistä sen kanssa, oletko hyvä muslimi. “*

Haminata oli käynyt kahdeksan vuotta koulua. Hänen siskonsa oli sairaanhoitaja. Hänen oli täytynyt kuulla aiemminkin, ettei klitoriksen käsittely lapsuudessa helpota synnytyksiä. Hän ‘puolustikin’ naisten ympärileikkausta hitusen epävarmuutta äänessään ja hänen käsityksensä sen merkityksestä näytti muuttuvan haastattelun aikana.

Mariamasta ympärileikkaus ei ollut suositeltava tapa: *“Minun äitini vei ensimmäisen tyttärensä ympärileikattavaksi ja hän kuoli, äitini vei toisen tyttären ympärileikattavaksi ja hänkin kuoli. Siksi minua ei ympärileikattu. Äitini sanoi, ettei hän halua kaikkien tyttäriensä kuolevan.”* Kun kysyin Mariaman äidiltä asiasta hän vastasi: *“Oi, en halua puhua sitä. Se tekee minut surulliseksi. Menetin kaksi tytärtä sen vuoksi.”* Aisatou ei uskonut sitä yleistä selitystä, että hänen lapsensa kuolivat paholaisen kosketuksesta. *“He kuolivat, koska ympärileikkaus on huono asia.” “Mutta täällä, jos puhut ympärileikkauksesta, ihmiset ajattelevat, että olet hullu.” Ihmiset eivät tiedä, ettei lapsiani ole ympärileikattu.”* Kun tyttärieni isoäiti kuuli, että olen kysynyt hänen tyttäreltään ympärileikkauksesta hän kieltäytyi haastattelusta, ei suoraan, mutta aina sovittuamme jonkin ajan se ei käynytkään hänelle. Hannan tavoin hän puolusti kovasti ympärileikkauksrituaalia ja piti minua varmaankin propagandistien välikappaleena. Osa kylän naisista oli asettunut vahvoihin puolustusasemiin hallituksen kiellettyä tyttöjen genitaalisen operoinnin. Samaan aikaan radiossa toistettiin uutista, jossa kerrottiin eräässä kylässä monen tytön

yhtäaikaaisesti kuolleen silpomisoperaation seurauksena.

Mariam oli sitä mieltä, että *“Ihmiset täällä Sutukobassa ovat tyhmiä. He eivät ole saaneet koulutusta. He sanovat, että olet huono muslimi, jos sinua ei ole ympärileikattu ja että sinusta tulee prostituoitu.”* *“Jotkut sanovat, että jos menet naimisiin miehen kanssa ja hän ottaa lisää vaimoja, et voi odotella kotona, et voi kontrolloida itseäsi ja sinusta tulee prostituoitu. Sellaista roskaa.”* *“Mutta nyt monet naiset lopettavat, kun he huomaavat että heillä on ongelmia synnyttäessään.”* *“Juttelin yhden naisen kanssa, hän sanoi, että paholainen tuli ja löi hänen lastaan. Vastasin, ettei se ole totta. Sinähän lähetit lapsesi ympärileikattavaksi tänä vuonna. Ja he käyttivät yhtä veistä neljälle tytölle. Hän sairastui. Sinun olisi pitänyt viedä hänet heti sairaanhoitajan luo. Lapsellasi oli vain yksi sairaus. Siksi hän kuoli. He sanoivat minulle, ettei se ole totta. Niinpä menin naisen kanssa klinikalle. Kysyimme lääkäriltä syytä. Lääkäri sanoi hänelle, että tyttäresi kuoli, koska lähetit hänet ympärileikattavaksi. Epäilen, ettei nainen uskonut lääkäriä. Mutta katsotaan, viekö hän toisenkin tyttärensä... ehkä hänkin kuolee. Minusta tuntuu pahalta, koska monet tulevat kuolemaan. Ehkä jostakusta heistä tulisi ministeri, jostakusta lääkäri, joku antaisi minulle kirjan, toinen kynän, sitä minä usein ajattelen...”*

Mariam totesi useasti, että ei-ympärileikattua naista pidetään vaikeasti kontrolloitavana. Hän ei kuitenkaan tiennyt miksi eikä ollut tietoinen ympärileikkauksen merkityksestä naisen seksuaalielämälle. Keskustelimme asiasta ja tulimme siihen johtopäätökseen, ettei ympärileikkaus estänyt sutukobalaisia naisia etsimästä tyydytystä muilta kuin aviomiehiltään. Olen usein kuullut väitettävän, myös Gambiassa, että ympärileikatut naiset etsivät epätoivoisesti seksuaalisen tyydytyksen tunnetta, varsinkin jos operaatio on tehty heidän jo hieman vartuttuaan. (vrt. Lightfoot-Klein 1989, 41)

Kukaan naisista, joille ympärileikkaus oli tehty, ei sanonut muistavansa sitä. Kun muistutin Njanalle, että hän oli vuosia sitten kertonut minulle, että hänestä oli aina kovin surullista, kun hänen tyttärensä ympärileikattiin, hän ei sanonut muistavansa sitäkään, mutta hänen silmiinsä nousivat kyyneleet. Hänet ja hänen tyttärensä oli ympärileikattu jo ennen seitsemättä ikävuottaan, mutta Njana sanoi: *“Ei se ole pakollista, se on vapaa-ehtoista. Eiväthän kaikki tee sitä. Se on nautinto, ei sinua pakoteta. Nyt täällä on nuorten naisten liike, fulanaisia, he haluavat että se tehdään heille. Henkilön nautinto on hänen nautintonsa.”* *“Ja jos se tehdään hyvin nuorena niin sitten et muista mitään,*

niinkuin minä. Olin silloin nuorin meistä kaikista. Kun ne tekevät sen pysyttelen kaukana, en koskaan mene lähellekään. Isoäidilläni oli tapana ympärileikata tyttöjä. Minä en koskaan halunnut tietää siitä mitään. Tiedän vain, että heidän täytyy tehdä se, koska se kuuluu kulttuuriimme.” “Se on yksi sunna²¹. Jotkut sanoo sen löytyvän Koraanista, jotkut sanovat, ettei se ole islamilainen tapa. Minä ajattelen, että ympärileikkaus liittyy Islamiin tai en minä tiedä, todellakaan... Asiasta puhuttiin paljon televisiossa viime vuonna.”

Omat tyttäreni halusivat tietää naisten ympärileikkaukseen liittyviä yksityiskohtia. He tutkivat itseään ja pohtivat, miten on mahdollista leikata ihmisestä palasia pois. Heille ajatus, että heidän pienet serkkutyttönsä, joiden kanssa he leikkivät päivittäin, olisi ympärileikattu tai ympärileikattaisiin ei ollut mieluisa. Heidän yhden serkkutyttönsä isä oli ehdottomasti kieltänyt tyttärensä ympärileikkauksen. Minua arvelutti se, että muutamat suvun naiset olivat niin innokkaita asian puolestapuhujia. Ei olisi mitenkään mahdollista, että he päättäisivät tytön puolesta. Vanhempien vaikutus- ja toimintavalta on gambialaisessa yhteisössä vahva. Kävimme katsomassa naisten toimiston projektityöntekijän kanssa erään Jolakylän naisten draamaryhmän esityksen, joka käsitteli ympärileikkausta. Siinä naiset ottivat voimakkaasti kantaa tyttöjen silpomista vastaan. Ystäväni sanoi, että kun naiset esittivät samaisen esityksen naisten vuotuisilla teatterifestivaaleilla niin hän hieman pelkäsi yleisön reaktioita. Ne olivat kuitenkin olleet pääasiassa myönteisiä. Nämäkin naiset sanoivat päättäneensä luopua tyttäriensä ympärileikkauksesta, mutta kysyttäessä totesivat, ettei päätös suinkaan aina ole vain heidän. Joskus lapsen isäkin voi painostaa äitejä. Tavallisesti miehet kuitenkin ainakin kysyttäessä sanovat, ettei asia kuulu heille.

Sutukobassa keskustelin usein nuoren hyvin uskonnollisen miesopettajan kanssa. Hän oli hyvin pidetty opettaja, varsinkin lasten keskuudessa, ja lempeä mies, joka oli omaksunut ‘kepeän fundamentalistisen’ lähestymistavan Islamiin. Sellaiseksi kutsuin mielestäni uutta uskonnollista herätystä, johon monet nuoret miehet olivat suuntautuneet Gambiassa. He tutkivat Koraania ja pohtivat sen opetusten suhdetta omaan toimintaansa ja yhteiskuntaan. Esimerkiksi tämä opettaja, joka islamilaisten oppi-isiensä kehotuksesta

²¹Suosittelava islamilainen tapa

oli jättänyt aikaisemman työnsä puisten kuvapatsaiden tekijänä, kritisoi monia sutukobalaisia käytäntöjä pakanallisuudesta. Hänestä esimerkiksi naisten harjoittamia hedelmällisyysriittejä tulisi rajoittaa, koska niissä palveltiin luonnonhenkiä. Ympärileikkauksen hän kuitenkin hyväksyi. Hänestä sen tehtävä oli rajoittaa naisten seksuaalisuutta. Toisaalta hän ei ollut aivan varma, löytyikö se Koraanista ja aikoi kysyä Koraania paremmin tuntevilta opettajiltaan vastauksen.

Naisille ympärileikkaus näytti ennen kaikkea olevan sosiaalista järjestystä ylläpitävä tapa. Monet naiset perustelivat ympärileikkauksen tarpeellisuutta äidin ja tyttären jaetulla kokemuksella. Toisaalta ne ympärileikattujen äitien tyttäret, jotka eivät itse olleet käyneet läpi rituaalia, eivät ajatelleet kokemustensa erilaisuuden luoneen kuilua sukupolvien välille.



Kuva IX. Kaksi tyttöä

Peilailuja

Haastattelun tulisi olla kommunikatiivinen tapahtuma, jota muokkaavat kaikki osanottajat ja esiin nouseva aineisto. Heuristinen tarinankerronta, jollaiseksi haastattelujani voisi ainakin osittain luonnehtia, mahdollistaa merkitysten etsimistä, löytämistä ja jopa muuttumista dialogissa (Langellier, Hall 1989, 215) Tätä tapahtuikin haastattelujen lomassa. Oikeastaan sekä minä että haastateltavani kerroimme omaa tarinaamme, jotka saattoivat haastattelun alussa olla kaukana toisistaan, mutta haastattelun kuluessa löysivät paikka paikoin toisensa niin, että kaikille osapuolille syntyi aivan uusia ajatuspolkuja ja oivalluksia ja yhteinen dialogimme alkoi kuljettaa itseään eteenpäin .

Kaikissa tehdyissä haastatteluissa läsnä oli myös muita: lapsia, perheenjäseniä ja ohikulkijoita, minun lapseni, kuvaaja, kahdessa haastattelussa Mariam oli tulkkina. Äitinsä haastattelua käänättäessään hän oli joskus hämmentynyt ja kertoi myös oman tulkintansa äitinsä sanomisista. Äidin ja tyttären dialogista tuli hedelmällinen, koska esille nousi näkökulmia, joita en olisi osannut odottaa. Aisatoun lapsenlapset myös kommentoivat ahkerasti isoäitinsä sanomisia. Kesken haastattelun kylässä syttyi tulipalo ja kiiruhdimme kaikki kilpaa muiden kyläläisten kanssa palopaikalle. Kun tuli oli saatu sammumaan, mahdollisimman monet olivat kommentoineet tapahtumaa ja hiljentymisrukous oli ohi, palasimme Aisatoun kotiin. Hannaa haastatellessani hänen miehensä muut vaimot kävivät myös esittäytymässä ja halusivat kertoa itsestään. Sierra-Leonesta vasta palannut Hannan miehen veljen leski, josta oli miehen kuoltua tullut Hannan miehen vaimo, asteli sisään huoneeseen tehden kädellään kurkunleikkaamista merkitseviä eleitä ja kertoi, kuinka Sierra Leonessa ihmisiä tapettiin, koska oli sota. Välillä Hanna lähti juosten kurittamaan riitelevää lapsikatrasta. Ympäristön osallistuminen ja panos haastatteluihin oli haastateltavilleni itsestäänselvää ja gambialaiseen tapaan vieraita ei voitu olla ottamatta vastaan ja tervehtimättä omasta jutustelusta huolimatta. Yhteisön rooli oli mielenkiintoinen ja antoi tilanteille ja haastatteluille aivan uusia käännteitä ja rikasti kertomuksia tapahtumilla tosielämästä. Suomalaisen mieskuvaajani mielestä se oli sietämätöntä ja hän menetti muutamia kertoja malttinsa ihmisten tallustellessa koputtamalla huoneeseen haastattelun kuluessa. Haastateltavat ja muut läsnäolijat katsoivat häntä kummissaan. He eivät ollenkaan ymmärtäneet, miksi hän huusi ja kirosi heille.

Oli yllättävää, että naiset puhuivat hyvinkin henkilökohtaisista ja satuttavista asioista muiden perheenjäsenten läsnä-ollessa. Lapset kuuntelivat korvat höröllään isoäitiensä ja siskojensa tarinoita. Olin hämmentynyt myös heidän avoimuudestaan minua kohtaan. Mitä syytä heillä oli paljastaa minulle menneisyytensä, sydämensä ja toiveensa? Jotkut kieltäytyivät. Eräs pitkään tuntemani nainen sanoi, että hän on sellaisessa elämänvaiheessa, ettei halua aloittaa itsetutkiskelun prosessia, joka hänen mielestään haastattelusta seuraisi. Tyttärenti isoäiti kieltäytyi, koska piti tarkoitukseni hämäränä. Muutamat naiset suhtautuivat selvästi torjuvasti tai pidättyvästi kysymyksiini. Ex-mieheni nykyisen vaimon oli vaikeaa paikallistaa rooliani ja paikkaani samoin kuin minun hänen. Odotuksemme ja ennakoitimme toistemme suhteen menivät ristiin ja solmuun. Minulle moniavioisuus ei ole äidinmaidossa omaksuttu tapa, hän ei puolestaan tunne länsimaisia erokäytäntöjä. Kuitenkin tyttäreni liitti hänet osaksi perhettämme kirjoittaessaan Suomeen palattuamme kirjahyllyymme perheenjäsentemme nimet, ihmisineen ja eläimien. Ehkä hän oli sisäistänyt jotakin gambialaisesta perhemallista.

Elisabeth Faithorn (1986, 276, 283) väittää, että naisetnografit kokevat tullessa kohdatuiksi miehisessä sosiaalisessa sukupuolella ollessaan kenttätöissä. Heidän jopa ajatellaan olevan miehiä tai kuuluvan eräänlaiseen neutraaliin kategoriaan. On totta, että tietyissä tilanteissa minun on helpompi Gambiassa kommunikoida ja liikkua miesten kanssa. Silloin koen myös ikäänkuin olevan yksi miehistä. Voin tehdä asioita, joita monet gambialaiset naiset eivät ehkä tekisi. Minun ikäluokassani on enemmän länsimaista koulua käyneitä miehiä kuin naisia. He tuntevat enemmän länsimaisen kulttuurin kommunikaatiotapoja ja käsitteitä. Meillä on yhteinen 'kieli'. Oma roolini yhteisössä on myös lähempänä heidän rooliaan: naiset palvelevat myös minua (esimerkiksi laittamalla ruokaa), joko vieraanvaraisuuttaan tai korvausta vastaan. Toisaalta minä olen gambialaisen miehen vaimo, vaikkakin ex-sellainen. Jaan naisten kanssa erään hyvin keskeisen gambialaisen naisen rooliin kuuluvan kokemuksen. Olin avioituessani tietoinen minun ja ex-mieheni kulttuurieroista, en kuitenkaan arvannut millaisiin tilanteisiin ja väärinymmärryksiin me kaksi henkilöä omine taustoinemme voisimme ajautua. Niissä ei minun länsimaisista psykologisista parisuhde- ja genderteorioistani ja aatoksistani ollut apua. (En väitä, etteikö jossakin muussa gambialaissa suomalaisessa liitossa voisi olla.) Jonkin aikaa yhteinen 'kielemme' oli meille välineenä yrittäessämme ymmärtää toi-

siamme. Myöhemmin lauseemme eivät enää kohdanneet toisiaan. Toisen puhumat sanat alkoivat kuulostaa siansaksalta. Aluksi toisiinsa kietoutuneet selkäytimemme reagoivat toisiinsa peläten ja epäluuloisesti. Kuitenkin huomaan, että mongerrukseksi kääntyneestä kielestämme on alkanut pikkuhiljaa minulle itselleni omassa prosessissani, epävarmana värisevässä selkäytimessäni, muodostua ymmärrettävää ääntä, johon yhtyy liikettä, värejä, tuoksua, makuja, muotoja. Tuon äänen johdattamana minun oli helpompi kohdata haastattelemiani naisia. Huomasin usein tyrkyttäväni gambialaisille haastateltavilleni ja tuttavilleni omia länsimaisia ajatusmallejani naisen oikeuksista ja miesten ja naisten käytännöistä parisuhteissa ikäänkuin kehittyneempinä: *“Gambialaiset miehet, jotka tulevat Eurooppaan keittävät ruokaa.”* *“Suomessa kaikki pesevät pyykkiä, jos teidänkin miehenne pesivät pyykkiä he ehkä hankkisivat pesukoneita stereoiden sijasta.”* *“Pyrimme suhteissa tasa-arvoon.”* Joskus myös johdattelin haastattelua haluamaani suuntaan. Kantapään kautta ymmärsin, että kun on kysymys ihmisen omasta elämäntarinasta, hänen on saatava itse ensimmäiseksi kertoa se, mikä tuntuu keskeisimmältä ja tärkeimmältä (vrt Reinharz 1992, 16). Esimerkiksi Hannaa haastatellessani hän ei aluksi kuunnellut kysymyksiäni. Kun kysyin hänen lapsuudestaan hän, alkoi kertoa, että kylään on tulossa naisille tarkoitettu projekti, johon hän haluaa osallistua. Siirsin omat kysymykseni syrjään ja kerrottuaan projektista ja omista tavoitteistaan siinä hän oli valmis palaamaan lapsuuteensa. Tutustuttani haastatteluaineistooni jälkeinpäin ajattelin, että olisin voinut antaa vielä enemmän tilaa naisten omalle vapaalle kerronnalle. Toisaalta seurustelin monien haastattelemieni naisten kanssa paljon muutenkin ja he tulivat kertoneeksi itsestään yhdessä oleskellessamme. Minun tiskaamistasa-arvokeskusteluistani he eivät näyttäneet välittävän. *“Se on teidän tapa, meillä on toiset tavat.”* Naisten ja miesten tasa-arvoisuuteen tai naisten riippumattomuuteen pyrittäessä heillä oli omat tavoitteensa, joista löytyy yhtymäkohtia minunkin elämäni Suomessa. Mitäpä minä tiskivuoroilla teen, kun kuitenkin aina itse tiskaan. Njanaa lainaten: *“Jos unohdetaan miehet ja aletaan sitten puhua itsestämme”*, niin monien naisten elämän peruskysymykset, naisten kohtaamat haasteet ja tulevaisuuden kannalta tärkeät asiat lienevät kaikkialla maapallollamme aika samanlaisia.

Gambialaiset haastateltavani olivat itsetietoisia ja päämäärätietoisia. Itsensä ja identiteettinsä määrittelyssä he eivät olleet riippuvaisia miehistään ja heidän antamastaan

arvostuksesta. Vaikka he pyrkivät täyttämään odotukset ja velvollisuudet, joita heille muslimivaimoina miestänsä kohtaan asetettiin, he myös elivät voimakkaasti omaa henkilökohtaista elämäänsä. Koulutetuille naisille, joille ammatillinen ura oli hyvin tärkeä, myös perinteiset kunkin etnisen ryhmän sosiaaliseen naiseuteen liittyvät asiat, kuten äitiys, viehätysvoima, sosiaalisuus, kauneus, lämpimät suhteet omaan äitiin ja tyttäriin, olivat hyvin tärkeitä asioita, joista he eivät halunneet luopua. Vaimous nähtiin ikäänkuin elämän yhtenä osa-alueena, jossa vallitsevat normit ainakin osittain hyväksyttiin ja toteutettiin. Se ei kuitenkaan estänyt naisia kritisoida niitä. Naisilla oli sellaisia parisuhteeseen liittyviä odotuksia, jotka tunnistan ja yhtä mahdottomina ja kaukaisina omassa elämässäni kuin ne näyttivät olevan kanssasarieni elämässä. Toisaalta heille monet muut ihmissuhteet näyttäytyivät yhtä tärkeinä ja tärkeämpinäkin kuin suhde aviomieheen. Koko laaja suku, liukuvana käsitteenä (vrt. Siegel 1996, 224), oli läheinen ja tuki yksilöä erilaisissa elämänvaiheissa. Keskinäinen riippuvuus ja avunanto onkin nähdäkseni keskeinen gambialaista yhteiskuntaa koossapitävä voima.

Gambiassa olen oppinut paljon monikulttuurisuudesta. Siitä miten eri etnisiin ryhmiin ja useampaankin sosiaaliseen genderiin kuuluvat ihmiset voivat elää rauhanomaisesti rinnakkain ja millaisia ongelmia se voi tuottaa. Myös siitä kuinka ihminen voi elää täysipainoisesti erilaisia rinnakkaisia toisistaan poikkeavia ja ristiriitaisiakin identiteettejä itsessään kantaen. Sosiaalisten suhteiden hoitamisessa ja intuitiivisuudessa gambialaiset naiset ovat taitavia ja heillä on ollut paljon opetettavaa minulle. Gambialaiselle elämäntavalle ja kommunikaatiolle on tyypillistä eräänlainen ruumiillisuuden, henkisyden ja emotionaalisuuden yhtäaikainen läsnäolo. Kun nuorin tyttäreni oli muutaman vuoden ikäinen, keskustelimme Jumalasta. Hän sanoi: *“Minun jumalani on ainakin iso tissi.”* Kirjoittaessani tätä pohdin, heijastuiko hänen sanoissaan jotakin mandingakulttuurin ytimeistä. Olenko huomaamattani siirtänyt hänelle oman ruumiini kautta sirusia hänen isänsä kulttuurin keskeisistä arvoista (vrt. Boone 1986, 100)? Vai jaammeko me ihmiset tietyt fyysiseen ja emotionaaliseen riippuvaisuuteen ja henkisiin kokemuksiin liittyvät elämykset ja intohimot riippumatta kulttuurisesta taustastamme.

Koulu on yhteiskunnan keskeisiä instituutioita. Islamin uskon saatua jalansijaa Länsi-Afrikassa koraanikoulut yleistyivät. Nykyäänkin Gambiassa monet lapset käyvät koraanikoulua. Yleensä koulua pidetään iltaisin tai viikonloppuisin. Lapset opettelevat ara-

bialaisia kirjaimia ja koraanin tekstejä, joita he yhdessä 'laulavat'. Nykyään niiden rinnalle ovat tulleet arabialaiset koulut, joissa opetuskielenä on sekä arabia että englantia ja joissa islamin uskonto on yhtenä oppiaineena. Kun brittiläiset avasivat Gambiassa ensimmäiset lähetysskoulunsa, niihin otettiin vain poikia, kuten isäntämaassakin oli tapana. Jossakin vaiheessa tyttöjä alettiin kouluttaa lähinnä kotitalouden opettajiksi. Piilo-opetussuunnitelman mukaan tyttöjen odotettiin omaksuvan länsimaista ideologiaa. Heistä haluttiin kouluttaa hyviä vaimoja ja kodinhoitajia muun muassa johtavalle eliitille. Afrikan maiden itsenäistyessä 60-luvulla naisten oli koulujärjestelmän puitteissa mahdollista kouluttautua pääasiassa peruskoulun opettajiksi tai katolisiksi nunniksi. Naisten osuus koululaisista oli vähäinen (White 1999, 108). Historiallista taustaa vasten tarkastellen gambialaiset naiset ovat tehneet aino harppauksen. Tämän päivän Gambiassa naisia on korkeissa viroissa, jopa ministereinä. Kaikissa ala- ja keskiasteen oppilaitoksissa opiskelijoina on paljon tyttöjä. Useimmat vanhemmat kokevat tyttöjen koulutuksen tarpeelliseksi. Koululaitos on myös muuttumassa, vaikka ala- ja keskiasteen koulut rakentuvat vielä pitkälti brittiläisen, huonomaineisenkin, ankaran ja hierarkkisen koulumallin pohjalta. Perinteinen gambialainen ankara lastenkasvatus yhdistyneenä englantilaiseen ruoskaan ei ehkä ole lapsiystävällisin lähestymistapa oppimiseen. Joskus koulutuksella saattaa olla naisen elämää vaikeuttavia seurauksia. Frances Whiten (1999, 119) mukaan koulussa ollessaan tytöt menettävät usein kosketuksen kauppa tekevien ja itseään työllistävien naisten arkeen. Kaupungeissa heidän olisi kuitenkin hyvä osata näitä taitoja, joilla muissakin ammateissa toimivat naiset usein hankkivat pääasialliset tulonsa. Koulussa niitä ei tavallisesti opiskella. Tyttöjen koulussa ollessa äitien työmäärä lisääntyy, toisaalta tytöt joutuvat usein tekemään kaksinkertaisen työtaakan opiskellessaan ja samalla auttaessaan äitiään. Maanviljelykseen koulutetuista suurin osa on miehiä, vaikka useissa Länsi-Afrikan maissa, kuten Gambiassa, pääosa viljelijöistä on naisia (White 1999, 115).

Tulevien sukupolvien koulutus ei ratkaise naisten tämän hetkisiä ongelmia, joista Jag-nen mukaan köyhissä kylissä polttavimpia ovat työkalujen ja kunnollisten säilytystilojen puute. Jos naiset saisivat taloutensa kuntoon, se ratkaisisi monta muuta asiaa heidän elämässään. Samaa mieltä olivat kaikki haastateltavani. Ensimmäinen askel naisten aseman parantamiseen on taloudellinen riippumattomuus. Keskeinen kysymys on, kuka viljelee

rahaksi muutettavia viljalajeja. Esimerkiksi Gambiassa kolonialismin ja itsenäisyyden aikana toteutetut riisinkasvatusprojektit eivät ole onnistuneet, koska naiset ovat luopuneet sellaisen viljan viljelystä, joka ei tuota heille tarpeeksi käteistä tai syö aikaa muilta viljelystöiltä (White 1999, 116). Vihannesten viljelystä on tullut viime vuosina naisille tärkeä tulonlähde. Naiset myös ostavat miesten viljelemiä lajikkeita ja jalostavat niitä esimerkiksi maapähkinävoiksi tai leivonnaisiksi, joita he voivat kaupata torilla. Mitä enemmän naiset viljelevät ja saavat hallintaansa miesten viljelemiä rahaksi vaihdettavia tuotteita, sitä enemmän heidän autonomiansa kasvaa. Monet naiset alkavat kyseenalaistaa miehisen auktoriteetin ja joutuvat myös luopumaan joistakin kotitöistä. Näin sukupuoliroolit ovat alkaneet sekoittua ja avioliittoon liittyviä velvollisuuksia on uudelleen neuvoteltu (Schroeder 1996, White 1999, 116).

Naiset eivät Gambiassa ole yhtenäinen ryhmä. Yläluokan ja keskiluokan naisten todellisuus ja henkilökohtaiset tarpeet ovat hyvin kaukana toisistaan. Vaikka kaikkien gambialaisten naisten elämään tietyt patriarkaaliset rakenteet vaikuttavat muokkaamalla sitä jollakin tavoin, niin luokkakysymykset johtavat naiset hyvin erilaisiin tilanteisiin suhteessa heidän resursseihinsa, velvollisuuksiinsa ja oikeuksiinsa (vrt. Kandiyoti 1997, 92). Korkeasti koulutetuilla ja yläluokkaan kuuluvilla naisilla on mahdollisuus tehdä elämässään valintoja, jotka muistuttavat omiani. Mutta jos vertaan itseäni vaikkapa kälyyni Hannaan, ainakin mahdollisuuteni vaikuttaa oman elämäni ongelmallisiin tilanteisiin ja niiden ratkaisuihin ovat suuremmat. Minun ratkaisumallini eivät myöskään sopisi hänelle. Filomina Steadya lainaten Jagne (1994, 54) kirjoittaa: *“Enemmistölle mustista naisista vapautuminen seksuaalisesta alistamisesta on aina ollut yhteydessä erilaisiin alistamisen muotoihin; erityisesti orjuuteen, kolonialismiin, neokolonialismiin, rasismiin, köyhyyteen, lukutaidottomuuteen ja sairauksiin.”* Jagnen (1994, 89) mielestä kolmannen maailman naisten on vaikea luottaa lännen feministeihin. Heidän kehonsa kontrolli ja sitä ohjaava taloudellinen valta ei ole ollut vain patriarkaalisen etnisen ja kansallisen järjestelmän hallussa, vaan myös kolonialistien ja neokolonialistien hallussa. Vaikka kolonialismia toteuttivat vain länsimaaiset miehet, se kuitenkin hyödytti myös länsimaisia naisia. Jagne toteaa, että länsimaisten naisten näyttää olevan lähes mahdotonta olla edistyksellisiä huolimatta niistä lukuisista mahdollisuuksista, jotka ovat heille avoimia - mahdollisuuksista, jotka ovat harvinaisia tai poissuljettuja kolmannen maailman

naisille. Mikäli länsimaiset feministit eivät näe omia yhteyksiään historialliseen ja tämänpäiväiseen globaaliin epätasa-arvoisuuteen, heillä ei ole mitään syytä puhua yleismaailmallisesta sisaruudesta (Jagne 1994, 56). Koen kuitenkin, että henkilökohtaisella ja yksityisellä tasolla voin puhua sisaruudesta. Kieltämättä omaa, globaalissa viitekehksessä etuoikeutettua asemaani tai erilaisuuttamme, tunnen syvää sympatiaa ja rakkautta monia gambialaisia naisia kohtaan, en heidän positiossaan afrikkalaisina tai gambialaisina naisina vaan heinä itsenään persoonallisuuksineen, monine rooleineen ja identiteetteineen.

Tyttäreni sopeutuivat Sutukobaan yllättävän helposti. He pitivät kylän verkkaisesta elämästä ja viihtyivät hoitaessaan itseään pienempiä lapsia, joita oli yhteisössä lukuisia. Sutukobalaiset lapset omaksuivat tyttäriltäni suomen kieltä ja heidän toimintatapojaan, joskus nopeammin kuin mitä lapseni oppivat paikallisia tapoja ja kieltä. Sama tapahtui asuessamme Tansaniassa. Ympäristön lapset oppivat nopeasti joitakin suomen kielen sanoja ja sanontoja, joita alkoivat käyttää tyttärieni kanssa kommunikoidessaan. Ajan myötä myös tyttäreni omaksuivat toisten lasten tapoja ja virittäytyivät ympäröivään todellisuuteen. He kävivät ratsastamassa hevosella ja tutustuivat eläimiin, jotka vaeltelivat melko vapaasti combaundilla. Nuorempi tyttäreni sai ystävältään Laminilta papukaijan. Se antoi tytön hoitaa ja kapaloita itseään kuin vauvaa ja seurasi häntä kaikkialle hänen päällänsä tai olkapäällään istuen.

Ikäisiinsä lapsiin tyttöjen oli vaikeampi ottaa kontaktia. Monet heidän ikäisensä tytöt osallistuivat kodin töihin lähes aikuisten tavoin. Heidän oli toteltava vanhempiaan eikä heille jäänyt paljon vapaa-aikaa. Minulle kiukuttelevat ja vastaan sanovat tyttäreni poikkesivat joukosta. Lapseni myös ihmettelivät ja kritisoiivat gambialaisia kasvatuskäytäntöjä. Joskus tyttäreni samoin kuin minäkin väsyimme tervehtiviin kyläläisiin. Olipa aamu tai ilta, joku halusi aina tulla toivottamaan tervetulleeksi kylään tulleet vieraat. Tervehtimisrituaali on yleensä pitkä ja sen jälkeen istutaan vielä yhdessä jonkin aikaa. Matkalta palattuamme huomasin tyttärieni omaksuneen joitakin gambialaisia käyttäytymisiä ja kommunikaatiosääntöjä. He alkoivat ottaa huomioon ja punnita ympäristön tapahtumia ja ihmisten edesottamuksia niihin sekä jaksoivat kuunnella ja odottaa. Myös kyky tarkastella tilanteita kokonaisuuksina ja ottaa niihin etäisyyttä kehittyi. Nuoremman tyttäreni oli helpompi virittäytyä gambialaiseen aikakäsitykseen ja sosiaalisen kom-

munikaation hienosäätöihin. Hänelle sanottiinkin usein, useammin kuin sisarelleen: ”Sinä olet afrikkalainen.” Lähtiessämme Sutukobasta tytöt sanoivat: *”Tullaan tänne taas ensi kesänä.”*

Sukutassa oleskelessamme asuimme suljetummassa perheyhteisössä. Sukutan uudet talot sijaitsivat lähiömaisesti kaukana toisistaan ja niiden ympärillä, kuten meidänkin, on korkea muuri. Vaikka naapuruston lapset tulivatkin silloin tällöin käymään, heidän vierailunsa eivät olleet yhtä säännöllisiä kuin Sutukobassa. Ramadanin vuoksi ihmiset myös liikkuvat vähemmän ja viettivät enemmän aikaa kodeissaan. Tyttäreni seurana olivat kuitenkin serkkutytöt 3-vuotias Sona ja 6-vuotias Mansata. Sona oli tyttäreni mielestä aivan kuin sisko heille ja he olisivat halunneet tuoda hänet mukanaan Suomeen. Mansata oli heidän mielestään taas aikamoinen riiviö. Mitä enemmän aikaa he viettivät hänen kanssaan sitä enemmän he alkoivat kuitenkin pitää hänestä. Mansatan isä asui Taiwanissa. Mansatan vanhemmat olivat eronneet ja hän oli vastikään siirtynyt äidin luota isän suvun luokse. Vakinaisesti hän asui Sutukoban naapurikylässä isänsä sisikon luona. Minun mielestäni hänen ‘riiviömäisyytensä’ oli reagointia hänen elämäntilanteeseensa. Hän oli myös ‘koulutuksessa’. Ex-mieheni vaimo ja hänen apunaan oleva 14-vuotias sukulaistyttö, Suruang, opettivat Mansataa hyvälle tavoille eli tottelemaan. Aresti, risu, tiuskiminen ja muu vallankäyttö olivat pääasialliset pedagogiset menetelmät. Tyttäreni kysyi gambialaiselta nuorelta ystävältämme, joka myös asui yhteisössä: ”Miksi Suruang kurittaa koko ajan Mansataa?” Ystävämme vastasi: *”Suruang kouluttaa Mansataa. Hän haluaa, että Mansatasta tulee samanlainen kuin Suruangista.”* Minulle hän sanoi: *”Etkö sinäkin kasvata omia lapsiasi, että heistä tulisi sellaisia kuin sinä toivot?”* En voinut kuin myöntää, että *”onhan se niinkin.”*

Vaikkeivat tyttäreni olleet ‘koulutuksessa’, he oppivat hyvin nostamaan vettä kaivosta ja kantamaan vesisankoa pään päällä. Aluksi sanko kaatui usein ja tytöt kuljettivat pesuvettä märät mekot ihoon liimautuneina. Pian he oppivat kuitenkin tasapainoilemaan raskaiden rautasankojen kanssa. He kantoivat meille päivittäiset pesuvetemme. Keittiömme oli huone, jossa oli kolmen kiven muodostamia nuotiopaikkoja. Niille laskettiin raskaat padat, joissa ruoka kypsytettiin. Ruoanlaittoa tyttäreemme eivät oppineet kuin katselemaan. Joskus he osallistuivat hedelmien keräämiseen tai herkullisten cassavan juurien kaivamiseen maasta. Meidän oleskeluaikanamme sitrushedelmät kypsyivät. Pihalla oli

sitruuna-, greippi- ja appelsiinipuita. Usein ohikulkiessamme joku naapuri antoi mu-
kaamme hedelmäsäkin.

Tyttäriäni ärsytti ja huvitti, kun paikalliset lapset juoksivat heidän perässään kutsuen
heitä tubaboiksi, mikä tarkoittaa valkoista tai eurooppalaista. Heistä se oli outoa, koska
he ovat Suomessa tottuneet aivan päinvastaisiin nimityksiin. Minä yritin lähiympäristös-
sä kulkiessamme kätellä lapsia ja kertoa, etten ole tubabo, olen Helena ja esitellä tyttä-
renikin. Muutamat lapset oppivat tunnistamaan meidät ja tervehtivät meitä iloisesti
omilla nimillämme. Kerran kadulla kävellessämme ystäväni Bolong käänsi minulle las-
ten sanomisia. Kun joku lapsista kysyi minulta, kuinka lapseni voivat, mikä on normaali
tervehdys, vastasi toinen tähän: *“Hölmö, ei tubaboilla ole lapsia.”* Kun menimme käy-
mään erään muusikon kotona, jossa olin edellisenä päivänä vierailut suomalaisen ku-
vaajani kanssa, lapset totesivat: *“Eilen tubabo ilmaantui kahtena, tänään hän ilmaantuu
yhtenä.”* Bolong kertoi, että lapset pitivät tubaboa henkenä. Suomeen palattuamme
melkein kaipasimme tubabottelua. Pilailimme tyttöjen kanssa kutsumalla vastaan tulijoi-
ta, ihan huomaamatta, tubaboiksi.

Jokin aika sitten nuorempi tyttäreni kysyi minulta: *“Onko Afrikassa mitään väliä sillä,
kuka on kenenkin lapsi?”* Kun pyysin häntä kertomaan mitä hän tarkoitti, hän sanoi:
*“No, kun kaikki tulee aina samaan piiriin ja kaikki ottaa kaikkia lapsia koteihinsa. Ja
sitten ne sanoo (hän käytti englannin kieltä): “Oi, kun sinä olet kaunis. Tämä on elämä-
ni paras päivä, kun tapasin sinut.”* Hän myös muisteli. *“Muistatko, kun se yks mummo
sanoi niille lapsille mo fing (tarkoittaa musta ihminen), kun ne lapset kiljui tubabo. Se
oli hassua.”* Myöhemmin keskustelimme pitkään erilaisista perhemuodoista ja yksityi-
syyden ja kollektiivisuuden eroista. Vanhempi tyttäreni totesi, ettei hänen mielestään
Afrikassa ole väliä silläkään, onko joku lapsi vai aikuinen: *“Kun ne lapsetkin tekee
usein niin sairaasti töitä.”*



Kuvat X ja X. Tyttäreni harjoittelemassa vedenkantoa ja peltotöitä.

2. AFRO-SUOMALAISET IDENTITEETIT

“Anteeksi rouva, mutta mistä nämä pakolaiset tulevat”?

“Me ollaan gambialaisia, meidän isä ei asu täällä, meitä ei ole adoptoitu.” oli tyttärilläni muutaman vuoden ikäisinä tapana ilmoittaa astuessaan junan vaunuun. Matkustimme tuolloin junalla hyvin usein ja he olivat oppineet tietämään, millaisia kysymyksiä heidän läsnäolonsa herätti kanssamatkustajissa. Vauvaiästään lähtien he olivat kuulleet minulle suunnattuja tiedusteluja alkuperästään, kuten: “Anteeksi rouva, mutta mistä toitte nämä pakolaiset? Eikö se ole hyvä, että he ovat turvassa täällä? Miten sait adoptoitua heidät? Ovatko nämä pienet söpöläiset pakistanilaisia, minun serkkukin asuu Pakistanissa? Isä ei varmaankaan enää ole kuvioissa? Ovatko he musikaalisia? Onko heillä rytmi veressä? Ovatko he vilttejä? Miten sinä voit synnyttää tuon näköisiä lapsia? Voiko ne olla sinun lapsia? Kuinka he ovat niin ruskeita?” Kysymykseen ihonvärinsä sävystä nuorempi tyttärenteni vastasi joskus: ”Me ollaan oltu Karibialla”, kuten oli kuullut minunkin perustelevan rusketustani. Lapseni alkoivat myös tehdä tapaamilleen ihmisille samoja kysymyksiä kuin mitä minulle ja heille tehtiin. He saattoivat tiedustella joltakulta ventovierailta, jonka kanssa olivat alkaneet juttusille, mistä tämän vanhemmat tulivat, mitä kieltä puhuivat ja asuivatko mahdollisesti yhdessä. Joskus he ihmettelivät ääneen, kuinka joku saattoi kutsua heitä mustalaisiksi. Olihan päivänselvää, että he eivät ulkonäöltään muistuttaneet lainkaan romaneja, joilla on aasialaiset piirteet. Vähän myöhemmin tyttärenteni oppivat leikkimään erilaisuudellaan ja saattoivat esimerkiksi piiloutua bussin tai junan penkkien taakse ja huudella sieltä ihmisille vähän päälakeaan vilauttaen: “Me ollaan mustalaisia, me ollaan afrikkalaisia, me ollaan rastoja, me ollaan gambialaisia.” He keräsivät ihmisten heihin liittämiä mielikuvia ja lähettivät ne takaisin uteliaille ja yllättyneille kuulijoille. Näin he varmaankin etsivät identiteettejään niistä identifikaatioista, joita kohtasivat.

Heistä ei käsittääkseni ollut hämmäntävää, että heille ja minulle esitettiin edellään mainittuja kommentteja ja kysymyksiä. Toisten hiuksien hipelöinti oli heille arkea, “saanko koittaa hiuksiasi?”, tavanomainen tervehdys. Varhaisessa iässä he kuitenkin

huomasivat, että kyselyiden takana oli tietty syy. Heidän ihonväriinsä ja hiuksensa poikkesivat Suomessa valtaväestön, ja myös minun, pigmentistä ja hiuksista. Hershelin (1997, 113) mukaan sukupuoli on keskeinen identiteetin määrittäjä varhaisina vuosina ja sosiaalisen sukupuolen odotukset luodaan ja normalisoidaan pääasiallisesti perheessä. ‘Rodusta’ identiteetin määrittäjänä tulee tärkeä vasta kun lapsi alkaa kommunikoida ympäröivän yhteisön kanssa. Parivuotiaana vanhemmalla tyttärelläni oli tapana seistä peilin edessä itseään katsellen. Joskus hän kysyi, miksi hänen ihonsa on niin tumma ja sanoi toivovansa, että hänen hiuksensa olisivat pitkät ja valkoiset kuten hänen parhaalla päiväkotikaverillaankin, jonka pitkiä palmikoita tyttäreni jumaloi. Perheen ensimmäisenä lapsena ja värillisenä (isä lähti pois Suomesta tyttöjen ollessa pieniä) hänelle erilaisuutensa hyväksyminen näytti olevan vaikeampaa kuin sisarelleen. Tämähän näki aina isosiskossaan kaltaisensa maailmaa jo enemmän kartoittaneen lapsen. Toisaalta nuoremman itsestänselvyys suhteessa ulkonäköönsä antoi vanhemmallekin lapselleni rohkeutta ottaa etäisyyttä ja leikkiä identiteeteillään aiemmin kuvaamallani tavalla. Tätä tuki myös varmaankin se, että matkustimme ja asuimme monikulttuurisissa miljöissä, joissa he kohtasivat monenlaisia ihmisiä. Moninainen (diverse) yhteisö peilaa eroja ja näin tarjoaa mahdollisuuden itsensä tarkasteluun. Lapsen elämässä on tärkeää kohdata toisia, jotka ovat ‘rodullisesti’ ja kulttuurisesti erilaisia kuin hän. Se tarjoaa mahdollisuuden horisontin laajentamiseen. Positiivinen itsetietoisuus ja objektifikaatio saattaa kuitenkin muuttua vieraantumiseksi, jos se altistuu yhteisön negatiiviselle katseelle (Herzhel 1997, 113). Tyttärilläni ei ole ollut vaikeuksia kohdata ihonväritään erilaisia lapsia. Yhteisö, jossa asuimme heidän ollessaan pieniä, oli jokseenkin homogeenisen ‘valkoinen’. Koin, että heille oli tärkeää oleskella ympäristöissä, joissa he kokivat olevansa ‘rodullisesti’ samanlaisia. Karibialla oleskellessamme he eivät erottuneet joukosta. Kun palasimme Suomeen, he ihmettelivät, kuinka paljon ‘valkoisia’ ihmisiä täällä oli.

Naomi Zackin (1998,67) mielestä on tärkeää erottaa toisistaan identiteetit ja identifikaatiot. Identiteetti ei tavallisesti pohjautu yhteen asiaan. Yksilö voi tavallisesti tehdä valintoja suhteessa siihen, kuinka rakentaa ja kehittää identiteettejään sekä suhtautuu niihin. Sukupuoli, etnisyys, roolit perheessä, ammatti, uskonto, harrastukset ja monet muut asiat ovat identiteetin osa-alueita. Identifikaatio perustuu siihen, kuinka erottavat yksilön toisista. Zackin (1998, 68) mukaan Amerikassa ei-valkoiset emansipatori-

set identiteetit perustuvat alistettujen ryhmien historiallisten tapahtumien uudelleen kertomiseen sorrettujen näkökulmasta. Hän huomauttaa, että tavallisesti vakuuttavin ja sosiaalisesti ymmärrettävin identiteetti on se identifikaatio, jonka alistajat tarjoavat: neekeri, Neekeri, musta, juutalainen, intiaani, orientaali, meksikolainen, hispaani jne. Jonkinlainen ryhmäidentiteetti on tarpeellinen, ennen kuin tietoisuus ryhmän alistamisesta on mahdollista. Alistetuille ryhmille annetut nimitykset voidaan muuttaa vasta, kun ryhmän jäsenet itse torjuvat etiketteihinsä liitetyt stereotypiat. Esimerkiksi Amerikan alkuperäisasukkaat ovat eri aikoina halunneet, että heitä kutsuttaisiin nimityksillä, jotka viittaavat heidän alkuperäänsä eikä Intiaan, jonka mukaan eurooppalaiset erehdyksessä heidät nimesivät. Kiinalaiset Amerikan japanilaiset haluavat, että heitä nimitetään aasialaisiksi, ei orientaalisiksi. 1900-luvun alussa afroamerikkalaiset vaativat, että 'negro' kirjoitettaisiin isolla kirjaimella, kuten muutkin Amerikan etnisten ryhmien nimet. Joskus emansipatorinen ryhmän nimi muuttaa ylpeyden aiheeksi nimityksen, joka on tarkoitettu loukkaavaksi otsakkeeksi, esimerkiksi musta tai 'pervo'. Samalla tavalla tyttäreni toimivat kiljuessaan yleisissä tiloissa: "Me ollaan mustalaisia." Neekeri-sanaa he eivät kuitenkaan itse itsestään koskaan käyttäneet, vaikka kuulivatkin sen usein. Ehkä he vaistosivat siihen liitettyjä stereotypisoivia merkityksiä ja myös joskus vihamielisyyttä tai pilkkaa. Nimityshän ei myöskään viitannut heidän alkuperäänsä tai ulkonäköönsäkään millään tavalla, kuten esim. afrikkalainen tai mustalainen.

Hershelin (1997, 110) mielestä lapsen perheen ja yhteisön tapa katsoa lasta vaikuttaa ratkaisevasti lapsen itsetuntoon. Katseella hän tarkoittaa ilmaistuja ja havaittavia asenteita ja tunteita, joita lapsi ottaa vastaan näkö-, kuulo- ja kosketusaistillaan. Ne kaikki muokkaavat lapsen kokemusta itsestään ja hänen itsetuntoaan. Minäkuva (core self-concept) viittaa keskeisiin henkilökohtaisiin tunteisiin ja itsetuntoon. Julkisella minäkuvalla Hershel tarkoittaa tapaa, jolla yksilö havainnoi ja sisäistää sen, kuinka toiset tarkastelevat häntä. Amerikkalaisten tutkimusten mukaan 'rotu' ja luokka eivät ole merkityksellisiä itsetunnon määrittäjiä pienillä lapsilla. Sen sijaan sukupuoli on todettu merkittäväksi: tyttöjen itsetunto on heikompi kuin poikien sekä lapsilla että murrosikäisillä. Julkiseen minäkuvaa 'rotu' vaikuttaa enemmän kuin sukupuoli tai luokka. Negatiivinen katse kohdistuu ennen kaikkea värillisiin poikiin. Yleisesti tytöillä on parempi julkinen minäkuva, pojilla parempi itsetunto (Hershel 1997, 114).

Suomessa ei ole samanlaisia monikulttuurisia yhteisöjä kuin Amerikan useissa osavaltioissa. Silti haasteet, joita värilliset lapset kohtaavat täällä, ovat pohjimmaltaan saman tyyppisiä kuin USA:ssa tai useimmissa Euroopan maissa. Hertzelt keskittyy tarkasteluun lasten identiteettien muodostumiseen. Jos hänen ajatuksiaan rinnastaa Brahin (1997, 242) ajatukseen diasporisesta tilasta myös moniakselisena performatiivisena vallankäyttönä, johon yksilöt ja yhteisöt sosiaalisissa suhteissaan eriyttämisen kautta ovat rinnakkaisesti sidoksissa myös artikulaation kautta ja Judith Butlerin (1997, 4) 'haavoitettavaan kieleen', jossa kieli on sosiaalisten ja psyykkisten valtasuhteiden ilmentymä, yksilöiden minäkuvat ja julkiset minäkuvat saavat ympärilleen enemmän avaruutta. Lapsi ei ehkä pysty aikuisen tavoin ottamaan etäisyyttä ja käsittelemään kielen merkityksiä, koska lapset eivät ole samalla tavalla sisäistäneet kieleen kätkeytyneitä konventioita ja arvoja. Samasta syystä he kuitenkin pystyvät joskus sattumaltakin osoittamaan oivallisesti puheeseen kutoutuneita asenteita ja vallankäyttöä. Siten omat tyttäreni usein toimivat. He eivät ironisoineet tietoisesti, mutta heidän tapansa pohtia, suodattaa ja muokata kuulemaansa sekä tuottamaansa puhetta tuotti kieltä, jossa oli ajatuksen meneviä railoja. Butler (1997, 8) kirjoittaa että teemme asioita kielen kanssa, vaikutamme kielen kautta, vaikutamme kieleen, mutta teemme myös kieltä. Olemme kielen uhreja, mutta myös sen mahdollisia muokkaajia. Puheessa, puheen teossa meidän on mahdollista esittää rinnakkaisia todellisuksiamme ja luoda kieltä, joka 'pelastaa' meidät. Lapsilla ryhmänä ei ole äänioikeutta. He voivat harvoin vaikuttaa heitä koskeviin päätöksiin. Vallanpitäjät harvoin kuuntelevat heitä. Lapsilla on kuitenkin hyvät tuntosarvet ja vastaanottamaan viritäytynyt mieli. Liikkuessaan omassa diasporisessa tilassaan he tunnistavat nopeasti annetut ja mahdolliset paikkansa siinä sekä sosiaalisen ja psyykkisen hierarkian ja vallankäytön. Pienetkin lapset oppivat vallan artikulaation. Toisaalta pienet lapset ovat luonnostaan anarkisteja, jos heidän tahtoaan ei ole nitistetty. He eivät hyväksy eriarvoisuutta ja manipulointia. He eivät vaikene, vaan räppäävät.

Kouluiässä useimmista lapsista tulee konventionaalisempia. Omissa tyttärissäni tämä on aika ajoitin näkynyt mm. toiveena sulautua joukkoon ja kieltää 'erilaisuutensa'. Heistä on ollut kiusallista, jos heitä on kutsuttu somaleiksi tai afrikkalaisiksi. He ovat tulleet tietoisemmiksi niistä stereotyyppioista, joita liitetään Afrikkaan ja afrikkalaisiin ja välillä omaksuneet niitä itsekkin. Tavallaan he ovat halunneet samaistua vallan diskurssiin. Vii-

me aikoina he ovat taas alkaneet pohtia enemmän ja ovat kriittisempiä median ja yhteiskunnan instituutioiden tarjoamia mielikuvia kohtaan. He ovat myös kriittisiä minun ajatuksiani kohtaan, mikä johtunee myös lähestyvistä murrosiästä. Ulkonäköön liittyviin puberteettiongelmiin värillisyyks ei ole lapsillani kuulunut, hiusten laatu ja käsittely sen sijaan on. Joskus vanhempi tyttäreni ihailee kylläkin nuoremman vaaleampaa hipiää ja on omasta mielestään hiukkasen liian tumma. Eräänä päivänä ruokapöydässä keskustelimme lapsieni luokkatovereiden taustoista. Totesimme, että heidän molempien koululuokilla on useita lapsia, joiden molemmat tai toinen vanhemmista ei ole suomalainen. Vanhempi tyttäreni kertoi lukeneensa lehdestä, että Suomessa on kahdenkymmenen vuoden päästä niin paljon ulkomaalaisia, ettei enää voi sanoa, kuka on suomalainen. Nuorempi tyttäreni tokaisi tähän: *“No minun suomalaisuudestani ei ainakaan voi erehtyä.”*

Neekeri pesee kasvojaan...

Monien suomalaisten on vaikeaa ymmärtää, että sana neekeri voi olla loukkaava, ainakaan heidän itsensä käyttämänä. Sehän sulaa suussa niin monena makeisenakin. Tavallaan se on ymmärrettävää. Jotkut eivät, ainakaan muutama vuosi sitten, olleet kuulleet mitään muuta nimitystä mustalle ihmiselle ja vilpittömän naivisti totesivat ja toteavat, että ‘neekeri’ se siinä. Yllättävää on, että monet akateemisesti koulutetut ihmisetkään eivät halua luopua sanan käytöstä eivätkä näe sen yhteyksiä vallan diskursseihin. Eihän se, että joku mustaihoinen kokee sanan stereotypisoivaksi ja loukkaavaksi, ole riittävä syy luopua tutuksi käyneestä termistä. Kerran naapurin poikamme olivat kutsuneet tyttäriäni neekereiksi ja he olivat vastanneet sanomalla, ettei ‘neekereitä’ ole. Lasten vanhemmat ja muutamat muut naapurit puuttuivat keskusteluun todistelemalla tyttärelleni, että peiliin katsoessaanhan he huomaavat olevansa ‘neekereitä’, toiseen ‘rotuun’ kuuluvia. Kun kysyin määrittelijöiltä mihin ‘rotuun’ he itse katsovat kuuluvansa, he vastasivat empimättä, että ‘valkoisiin’. Vastaavanlaiset keskustelut ovat käyneet vuosien varrella tutuiksi.

Ymmärrän, että kieli on ihmisille hyvin keskeinen subjektiivuudenkin määrittäjä. Kielen kautta identifioidumme ja sosiaalistumme kulttuuriin sekä tulemme nähdyksi (vrt. But-

ler 1997, 5). Silti minusta on kummallista, että pidämme niin tiukasti kiinni käsitteistä ja sanoista, jotka ovat olleet muokkaamassa maailmaamme historiassamme. Onko takana pelko, että jos alkaisimme vaikkapa kutsua naista, homoa, neekeriä erilaisilla sanoilla, jopa omilla nimillään, ehkäpä mekin tulisimme nähdyiksi, itsellemmekin, aivan erilaisina. Me olemme aina käyttäneet neekeri-sanaa, jo ainakin siitä lähtien kun luimme aapi-sestamme ‘neekeristä; joka pesee kasvojaan, muttei valkene ollenkaan’ kuvitettuna lan-nevaatteisella bushmannilla. Eihän meidän yhteisössämme ole ennakkoluuloisia asen-teita, eikä ainakaan rasismia, eihän meillä ole ollut orjiakaan Suomessa. Hyväksymme jokaisen, joka ‘on maassa maan tavalla’, olipa se ‘neekeri’, ‘bushmanni’ tai kiinalainen, ehkä ei sentään ‘somalia’. Oletamme helposti, että jokainen maamme rajat tavalla tai toisella ylittämään onnistunut tummapintainen ihminen on lähtöisin paikasta, joka on Suomea köyhempi ja ‘primitiivisempi’. Jos tulija on nainen, omassa maassaan häntä on alistettu. Parhaimmillaan koemme, että mustat ihmiset ovat ystävällisiä, lennokkaita, hauskoja, villejä tyyppejä, jotka tuovat maustetta valkoisten ihmisten elämään (Opitz 1986, 141).

Joitakin vuosia sitten tein Marjo Kumpulaisen kanssa erään jyväskyläläisen yläasteen yhdeksännen luokan oppilaille kyselyn, jossa tiedustelimme heidän mielikuviaan sanas-ta afrikkalainen. Vastauksena saimme kahdeksaan kategoriaan mahtuvia mielikuvia. Noin puolet niistä liittyi luontoon, ‘villeyteen’ ja ‘rituaaleihin’, tuttuihin elementteihin Tarzan- ja muista Hollywood -filmeistä sekä luontodokumenteista. Puolet mielikuvista liittyi sotaan, nälkään, pakolaisuuteen, köyhyyteen ja kehittymättömyyteen. Niiden al-kuperä on luultavasti uutisvälähdyksissä ja Afrikan katastrofialueilta kuvatuissa televisio-ohjelmissa. Vastausten perusteella afrikkalaiset näyttivät olevan kuviteltuja villejä, sivistymättömiä, outoja oliota ja Afrikka jonkinlainen viidakon ja pakolaisleirin yhdistelmä. Tämä siitä huolimatta, että monet nuorista olivat olleet tekemisissä, esimer-kiksi urheilun merkeissä, kaupungissaan asuvien afrikkalaisten kanssa. Kun keskuste-limme nuorten kanssa tutkimuksen tehtyämme mm. ‘rituaaleista’, joka oli hyvin usein afrikkalaisuuteen liitetty termi, nuoret eivät selkeästi osanneet määritellä, mitä he tar-koittivat. “No ne on sellaisia villejä menoja, noituutta ja semmoista, niinkuin Tarzani-sa.” Suomalaisessa kulttuurissa nuoret eivät rituaaleja tunnistanee. (Kumpulainen, Oi-karinen, 1994, 10)

Opitz (1986, 130) kertoo saksalaisille tutusta lapsille suunnatusta tarinasta Pikku-Mauri ja Kulta-Prinsessa. Tarinassa hiilenmustasta Mauri-pojasta irtoaa koko ajan väriä. Hänen omat vanhempansaakaan eivät siedä hänen likaista kosketustaan vaan karkottavat hänet pois kotoa. Mauri-pojasta tulee muusikko, hän ei pysty muuhun. Hyljeksittyinä Mauri kulkee paikasta toiseen jättäen sotkua jälkeensä. Samalla hänen ihonsa vaalenee asteittain. Tarinan lopussa hänestä tulee valkoinen mies ja Kulta-Prinsessa, jota hän on havitellut vaimokseen, on muuttunut tinaksi, eikä enää ole kelvollinen Maurin puolisoiksi. *Kertomus, rasistinen ja seksistinen läksy, loppuu ennustuksenomaiseen neuvoon: "niin paljon elämässä on katoavaa, kauneus kuten rumuuskin, ja kaikki riippuu siitä mitä on kuoren alla (Opitz, 1986, 131).* Useimmat ikäiseni suomalaiset tuntevat laulun Mustasta Saarasta. Balladinomaisessa kertomuksessa siirrytään 'neekertytön' kuolinvuoteelta taivaaseen, jossa karitsan veri pesee Mustan Saaran puhtahaksi. Musta ihonväri on likaista, mutta anteeksiannettavaa. Nöyryys ja luottamus Jumalaan avaa taivaan portit halveksituimmallekin. Kertomus Maurista muistui mieleen, kun katselin mainosta helsinkiläisen Metro-lehden sivulla. Siinä kaunis alaston (sukupuolielimiä ei näy, vain musta aukko) musta mies seisoo selkä seinään päin, katseen kohteena. Valkeassa seinässä on mustia käden jälkiä. Miehen vartalolla on valkoisia käden jälkiä. Kuvalla mainostetaan radioasemia ja mainoksen teksti kertoo sen kuljettavan katsojat mustan musiikin jäljille. Saara tyttöä ajattelin, kun näin zairelaisen (nykyään Kongo) musiikkivideon, jossa muusikko- ja tanssijaryhmän kaikki naisjäsenet olivat vaalentaneet ihonsa ja hiuksensa. Miehet, jotka olivat mustia, keikuttelivat ylpeän näköisinä minihameisia neitokaisia kainaloissaan kuin trans'rotuisia' barbie-nukkeja. Vetysuperoksidi vaalentaa tehokkaammin kuin karitsan veri.

Kannibaaleja ja halun kohteita

Ihmisen keho on eläimellinen, mutta sen olemukseen kuuluu kyky tulkita; lyhyesti, sillä on psykologisia yhteyksiä. Mutta tämä ei päde neekereihin. Ihmislihan syöminen sopii afrikkalaisiin periaatteisiin; aistilliselle neekerille ihmisliha on puhtaasti aistien kohde, kuten kaikki muukin liha. Sitä ei ensisijaisesti käytetä ravinnoksi; juhlassa, esimerkiksi, satoja vankeja kidutetaan ja mestataan, ja heidän ruumiinsa palautetaan vangitsijoille

niin että nämä voivat jakaa saaliin osiin. On totta, että joskus ihmislihaa on jopa nähty myytävän toreilla. Kun rikas mies kuolee, satoja muita saatetaan tappaa ja ahmia. Vankeja murhataan ja teurastetaan ja sääntö on, että voittaja nauttii surmatun vastustajansa sydämen. Maagisissa seremonioissa tapahtuu hyvin usein, että noita tappaa ensimmäisen kohtaamansa ja jakaa ruumiin väenjoukon kanssa.

(Hegel, Zietz 1920, Opitz 1986, 25,)

Siirtomaavallan aikana laaja pseudotieteellinen kirjallisuus ja myytit vahvistivat eurooppalaisten ja mustan ‘rodun’ eroja. Huhut villeistä barbaareista ja ihmissyöjä-kannibaaleista oli yksi vaeltavista myyteistä, joita levitettiin kaikissa siirtomaissa, ei koskaan ensikäden havaintoihin perustuen. Mitä hurjempia olivat myytit mustien raakuudesta, sitä helpompi oli oikeuttaa heitä kohtaan tehdyt rikokset kasvatuksellisina toimenpiteinä. Monet humanismin edustajat esittivät ideologiansa kanssa ristiriidassa olevia täysin toisen ja kolmannen käden ‘tietoihin’ pohjautuvia näkemyksiä afrikkalaisista. (Opitz 1986, 25).

Myös naisten alkuperä, tehtävä ja merkitys tuotti päänvaivaa kirkonisille, filosofeille ja muille kehityksen suuntaa muokkaaville miehille valistuksen aikana. Rationaaliseen ajatteluun kykenemättömät toisen sukupuolen kehitystä uhkaavat edustajat oli siirrettävä noitajahtien polttorovioiden varjosta hellan ääreen taustatueksi maailmanvalloittajamiehille. Valkoisille naisille oli kuitenkin lohtuna, että heidän katsottiin olevan hierakkisesti ylempänä kuin alempien ‘rotujen’ miesten. Kaikkein alimpana arvoasteikolla olivat valkoisille alisteisten ‘rotujen’ naiset. *“Mustat naiset olivat ja ovat eniten alttiina alistamiselle ja heidän täytyy myös tehdä eniten töitä vastustaakseen sortoa.”* Esikoloniaalissa yhteiskunnassa patriarkaaliset rakenteet olivat esteenä heidän tasa-arvoisuudelleen. *“Kolonialistisessa yhteiskunnassa naiset olivat yhtä hyväksikäytettyjä kuin miehetkin. Kuitenkin miehet oli korotettu naisten yläpuolelle vahvoilla patriarkalisilla ja hierarkkisilla rakenteilla.”* (Opitz, 1986, 36). Useissa siirtomaissa naisten arvostus ja asema heikkeni emämaan asettamien eurooppalaista ajatuskulkua noudattavien sääntöjen ja lakien myötä. Esimerkiksi maanomistuksen katsottiin itsestään selvästi kuuluvan miehille. Monilla alueilla, joissa naiset olivat pääasiallisesti hoitaneet viljelyä ja olleet vastuussa viljelymaasta, heidän oikeutensa kapenivat, kun siirtomaaisännät eurooppalaista käytäntöä noudattaen antoivat perheille jakamansa maatilkut ja niiden tuotannon mies-

ten omistukseen.

Olli Löytty (1997, 37) toteaa, että valkoisten miesten kirjoittamassa koloniaalisessa kirjallisuudessa on löydettävissä paljon homoerotiikkaa. Useimmista poikakirjoista naiset puuttuvat kokonaan. Valkoisen naisen hahmo saattaa näissä romaaneissa esiintyä kuvajaisena, jota ikävöidään, mutta joka samalla edustaa vastakohtaa sille vapaudelle mitä seikkailu tuo tullessaan. Afrikkalaisiin naisiin on liitetty aistillisuus sekä sen herättämän pelon ja puoleensavetävyyden tuntemukset. Kuitenkaan he eivät ole olleet valkoisen miehen halun kohteena mustien miesten tavoin. Itse asiassa mustien naisten seksuaalisuudessa on ollut jotain niin pelottavaa, että aiheen käsittely on ollut harvinaista kirjallisuudessa siitä huolimatta, että valkoisten miesten ja mustien naisten suhteet siirto-
maissa olivat yleisiä (Löytty 1997, 37).

Amerikassa on tärkeää tuntea historiaa, jotta ymmärtäisi nykyisiä stereotypioita, jotka liittyvät mustiin miehiin ja naisiin. Vaikka ne ovat erilaisia ne liittyvät toisiinsa, koska myyttisen raiskaajan toinen puoli on myyttinen huora (Davis 1981, 191, Small 1994, 99). Orjuudesta lähtien musta nainen on nähty *“kehona mieltä vailla”*. Pitämällä mustia naisia *“uusien orjien hautojina ja kasvattajina”* valkoinen kulttuuri on luonut mustista naisista ikonografian, joka ylläpiti heistä mielikuvaa erityisen seksuaalisina, primitiivisen ruumiillistumina ja hillitsemättömän eroottisina. Tämä *‘kulttuurinen sopivuus’* tunkeutui kaikkialle 1980-luvulla median esitettyä mustat naiset *‘seksuaalisempina, oikullisina ja kontrolloimattomina’* sekä *‘alkuasukkaina, letukoina ja prostituoituina’* (hooks 1990, 153, Small 1994, 99) Toinen amerikkalainen yleinen mielikuva, joka liittyy mustiin naisiin on *‘uhrautuva palvelija’*. *“Afroamerikkalaisia naisia on kuvattu tyhmiksi; omaavan ‘alkuperäistä’ eläimellistä seksuaalisuutta, ‘luonnollista’ halua palvella ja myötäsyttyisen taidon keittää; heitä on väitetty loputtoman ‘vahvoiksi’ rasismien ja seksismien kohteena, hyväntuulisiksi loputtomassa köyhyydessäkin ja halukkaiksi asettamaan kenen tahansa ja koska tahansa itsensä edelle. Toisaalta heidän on nähty olevan yleisesti huorahtavia ja kärtyisiä.”* (Collins, 1998, 8). Patricia Hill Collinsin (1998, 9) mielestä se, että mustat naiset ovat selviytyneet ja selviytyvät mielikuvista ja loukkauksista, joita heihin kohdistetaan, osoittaa että mustaa feminististä ajattelua on olemassa. Yksinkertaisimmillaan ilmaistuna se kuuluu: *“Älä anna kenenkään kertoa sinulle, kuka olet.”*

Itse olen törmännyt tumman ihonvärin ihmisten mielissä nostattamaan eksotismiin usein Suomessakin. Minua on lohdutettu ajatuksella, että tyttärehän voivat aina ruveta laulajiksi, kabareetanssijoiksi tai misseiksi, jos elämässä ei muuten onnistu. Kun vanhempi tyttäreni oli muutaman viikon ikäinen kapaloitu kääryle, ystävättäreni totesi “*hän on niin seksikäs*”. En tiedä, oliko tokaisun takana tyttäreni hiusrajan alla piilevä päiveytys, sukupuoli vai ystävättäreni tapa tarkastella vauvoja. Hämmästykseltäni en osannut kysyä. Ainakaan hän ei käyttänyt samanlaista terminologiaa puhuessaan omasta samanikäisestä poikalapsestaan.

Kerran matkustaessani tyttärieni kanssa junalla Jyväskylästä Helsinkiin samassa junan vaunussa matkaava nuori mies, jonka matkaseurueeseen kuului myös afrosuomalainen poika, alkoi laulaa omalla sävelellään tyttäriäni katsellen: “*Jos sais kerran matkallansa neekerinaista nussia.*” Pyysin häntä lopettamaan. Pojan kaverit selittivät jotakin ystävänsä humalatilasta. Suomessahan kaikki on sallittua humalaisille. Kun neekerittely jatkui, suutuin todella. Loppumatkan sain kuulla olevani hullu ämmä. Olin todella yllättynyt siitä, että tummaihoisen laulajan ystävä ei reagoinut toverinsa käyttäytymiseen. Luultavasti hänen äitinsä tai isänsä oli värillinen. Onko niin, että tullakseen itse toimeen yhteisössä on nieltävä omaan taustaan kohdistunut nöyryytys. Näinhän me naiset usein toimimme. Vai pitääkö värillisen miehen valita, liittykö naisen nöyryyttämiseen, vaikka saisikin siinä sivussa korvilleen vähän itsekin.

Viime vuosina Suomessa somalinaiset ovat saaneet palvella ‘mustan alistetun naisen’ mielikuvatehtaana. Keskustelin pari vuotta sitten kapakassa suomalaisen keski-ikäisen miehen kanssa, joka yhteisen naistuttavamme mukaan oli ‘tosi hyvä tyyppi’. Mies kertoi, että hänen naisystävänsä on sairaanhoitaja, jolla on ollut asiakkaina somalinalaisia. Mieskin oli kuullut karmeita tarinoita ympärileikkauksesta. Hän kertoi, kuinka paljon vihasi afrikkalaisia ja arabimiehiä, koska nämä kohtelivat naisiaan niin huonosti. Kun sanoin, ettei naisten alistaminen ole vain afrikkalainen ilmiö ja esitin joitakin lukuja naisiin kohdistetuista väkivallanteoista Amerikassa, mies suuttui käsittämättömästi. Hänen mielestään minä olin tyhmin nainen, jonka hän oli koskaan tavannut. Sen sai kuulla koko kapakassa istuva kansa.

Monet ‘rotuun’ että sukupuoleen liittyvät mielikuvat eivät ole tiedostettuja. Neekerittely tai naisten pilkkaaminen on joidenkin mielestä vain heidän ilmaisunvapauttaan.

Usein eri ihmisryhmien stereotypisoiminen tapahtuu niin tiedostamattomasti, ettei itsekään huomaa olevansa kanssa-alista(u)ja. Minäkin kannan mukaanani ruumiiseeni piirtynyttä alistu(i)misen historiaani (vrt. Braidotti 1994, 252) ja ymmärrän usein sanoihin kätkeytyn väkivallan ja eriyttämisen vasta jälkeensä kärsittyäni ensiksi fyysisistä ja somaattisista kivuista (vrt. Butler 1997, 6). Tyttäreni ovat herkistyneet minua paremmin huomaamaan asenteellisuuden ja torjumaan loukkaukset. Minähän tunnen tuon maailman (tai minun ainakin pitäisi tuntea), josta asenteellisuus kumpuaa. Siksi kai se tekee niin kipeää. Koen velvollisuudekseni lapsiani kohtaan yrittää ymmärtää ilmiöiden takana ja lomassa piileviä vallan ja sosiaalisen eriyttämisen rakenteita. Siten ehkä voin helpottaa heidän maailman- ja identiteettien jäsenystään. He joutuvat väistämättä tilanteisiin, joissa he eivät voi olla värisokeita 'rodullisille' kysymyksille. Tämä mahdollistaa heille herkkyyden muidenkin eriyttämisten, kuten sukupuolen, luokan ja etnisten identiteettien huomioimiselle (vrt. Nieto 1992, 82). Monikulttuuristen ja 'rinnakkaisrodullisten' lasten identiteetin rakentuminen on usein tulkittu ongelmalliseksi. On ajateltu, että 'rotujen' rinnakkaisuus aiheuttaa psyykkisiä ongelmia ja identiteetin hämartyksiä, erityisesti adoptiolapsilla (Tizard, Phoenix 1993, 33). Mielestäni rinnakkais'rotuisuus' on vahvuus ja antaa lapselle eväitä käsitellä ja neuvotella erilaisia identiteettejään. Tämä ei kuitenkaan tapahdu automaattisesti, vaan aikuisten on joskus toimittava eräänlaisina puskureina tai puhetorvina (vrt. Butler 1997, 14).

Leikitään alkuasukkaita

Seurasin vuoden ajan tyttäreni päiväkodissa projektia, jossa opettajat, nuoret vastavalmistuneet miehet, johtivat lapset kuvitellulle meriseikkailulle maailmaan. Matka liitettiin erilaisiin vuoden aikana esiin nouseviin teemoihin. Aluksi olin huolestunut siitä, että matkanjohtajat olivat ajatelleet vain poikia suunnitellessaan matkaa. ”Me meripojat nostamme purjeet ja käymme yhtenä miehenä kohti seikkailua.” Kysytyäni tyttöjen mahdollisuuksista osallistujina vastasi opettaja. ”Hehän voivat olla laivatyttöjä tai keijukaisia.” Pohdiskelun jälkeen tytöille etsittiin kuitenkin vauhdikkaampia rooleja esimerkiksi tutustumalla Peppi Pitkätossun meriseikkailuihin. Seuraava ihmetyksen aiheeni oli, kun lapset saapuivat 'alkuasukkaiden' asuttamalle aarresaarelle lapsuudestani tutun

Hottentotti-laulun säestämänä. Sattui vielä niin sopivasti, että paria viikkoa aikaisemmin päiväkodissa oli ollut vierailmassa tansanialainen mies, joka esitti perinteisistä tansanialaisista tansseista muokattuja kansantansseja. Päiväkodin henkilökunnan mielestä esitys sopi erinomaisesti yhteen Hottentotti-teeman kanssa. Keskustelin heidän kanssaan useasti stereotyyppioista, mielikuvista ja niiden purkamisen merkityksestä. He olivat kuitenkin sitä mieltä, että heillä ‘alkuasukkaisiin’ tai ‘hottentotteihin’ ei liittynyt mitään merkityksenantoja. Ne olivat vain harmitonta leikkiä. Yhtä hyvinhän pieni hottentotti poika, joka laulun mukaan on “musta kuin pesty noella” saattaisi olla suomalaispoika. Jostakin syystä valkoiset lapset alkoivat kuitenkin nimitellä värillisiä lapsia alkuasukkaiksi, hottentoteiksi ja neekereiksi. Muut vanhemmat, pääasiassa suomalaisia, mutta myös ulkomaalaisia ja kaltaisiani ulkomaalaisen kanssa avioituneita, vaikuttivat lähinnä kiusaantuneilta, kun yritin ottaa asiaa puheeksi vanhempainillassa. Tyttäreni kanssa samassa ryhmässä oli afrosuomalainen poika, joka valkoisten poikien kanssa osallistui myös tyttäreni neekerittelyyn päiväkotiajan ulkopuolella. Tämä on aika tavallista. Kysyin kerran samassa pihassa asuvalta bangladeshiläiseltä pojalta, miksi hän haukkui tyttäriäni neekeriämmiksi. “No, kun ne koulussa haukkuu mua” hän vastasi. Oletin, että hän, kuten jotkut muutkin pihan ulkomaalaiset pojat kokivat tytöt helpoiksi ja ehkä luvallisemmaksikin ‘jatkoalistamisen’ kohteiksi kuin toiset pojat.

Päiväkodin pihalla järjestetyssä kevätesityksessä aarresaarella asuvat alkuasukkaat oli puettu säkkikankaisiin ja heidän kasvoihinsa oli sivelty savea. (Olin aikaisemmin ehdottanut, että tyttäreni voi olla näytelmässä ‘neekeriprinsessa’, mikä sai päiväkodin henkilökunnan lupaamaan, ettei ulkomaalaisten lasten tarvinnut olla alkuasukaskyläläisiä). Yhden opettajan ohjaamana he keittivät isossa padassa jotakin (ihmisten luita?) ja kirmailivat villisti nurmella heilutellen punaisiksi värjättyjä keihäitä samalla kun bändi soitti ja lauloi 1950-luvulla sanoitettua ja sävellettyä tanskalaista lastenlaulua, jonka suomalaiset sanat alkavat: “Asui kerran Afrikassa Chickadua-joella pikkupoika Huua Kotti, musta kuin pesty noella. Ei ollut puettu Kallen tavoin, kulki melkein paljain navoin. Siten kulki Huua Kotti, hän oli oikea hottentotti.” Laulu kertoo tarinan, jossa Huua Kotti puolustaa kylää papuheimon hyökkäystä vastaan ja saa lopussa palkkioksi kuninkaalta ystävyuden, tyttären ja jalkapallon. Lopuksi todetaan ‘humoristisesti’, että “punastui jo Huua Kotti, vaikka oli musta hottentotti.” Toisella tavoin rakennettu esitys

olisi varmaankin miellyttänyt lapsia sekä esiintyjinä että katsojina aivan yhtä paljon. Seikkailutarinoissa ja hottentotti-laulussa esiin nousevia stereotyyppioita olisi voitu käsitellä ironian ja huumorin keinoin, ottaen niihin etäisyyttä. Aikuiset olivat kuitenkin kiintyneet omiin lapsuuden mielikuviinsa hauskaista ja viihdyttävästä eivätkä osanneet tai halunneet luopua niistä merkityksenannoista, joita oli helppoa ja itsestäänselvää välittää lapsille. Päiväkodissa, jossa oli lapsia erilaisin kulttuuritaustoin, henkilökunnallakin olisi ollut mahdollisuus toiminnassaan pohtia myyttien purkamista ja ehkä uusienkin rakentamista. Kummallisinta oli, etteivät vanhemmat näyttäneet kyseenalaistavan millään lailla päiväkodin toimintatapoja, eivätkä olleet kiinnostuneita tuomaan omia näkemyksiään esiin. Vanhempainilloissa useimmat aikuiset olivat sitä mieltä, että mitä enemmän toimintaa sen parempi. Päiväkodin tehokkuutta mitattiin lasten väsymyksenasteella iltaisin. Jos lapset nukahtivat pian kotiin tultuaan, päiväkotikiitos oli täyttänyt tehtävänsä.

Monet kasvattajat ja opettajat eivät näytä olevan tietoisia mielikuvien siirrosta. Ehkä on niin, että jos on itse kuulunut aina enemmistöön, joka määrittää normin ja normaaliuden, niin on hyvin vaikea ottaa etäisyyttä näkemyksiinsä eikä edes näe syytä siihen (Nieto 1996, 83). 'Värisokeus' saattaa kuulostaa reilulta, 'kaikkihan ovat samanlaisia ja samalla viivalla', ja joskus onkin sitä. Valitettavan usein se kuitenkin kätkee taakseen erojen näkemisestä kieltäytymisen ja näin ollen valtakulttuuri-keskeisyyden (Nieto 1996, 136). Joskus opettajat käyttävät stereotyyppisiä mielikuvia niin sanotusti monikulttuuristaessaan opetusrepertuaariaan. He väittävät lasten motivoituvan toimintaan paremmin, jos pukeudutaan 'intiaaneiksi' ja juostaan muovikirveet kädessä ympäriinsä, leikitään 'saamelaisnoitia' vilteistä kyhätyissä kodissa, kumarrellaan pahvihatu päässä nasaaliäänteitä mongerrellen 'kiinalaisina' tai tanssitaan heinähameet päällä ringissä keihäitä heilutellen kuten 'afrikkalaiset'. Luulen, että lapset kiinnostuvat siitä, mikä aikuisia todella kiinnostaa ja minkä he kokevat kasvattajien sisäistäneen. Useimpien suomalaisten opettajien ei ole tarvinnut käytännön elämässään tai koulutuksensa puitteissa pohtia ja kyseenalaistaa historiaa, mediaa tai vallitsevia valtasuhteita siinä muodossa kuin ne on heille kerrottu ja kerrotaan. Tämä estää heitä kriittisesti tarkastelemasta sitä kolonialistiseen ja jälkikolonialistiseen ajatteluun liittyvää ajattelua ja historiankirjoitusta, joka vaikuttaa muun muassa niihin stereotyyppisiin merkityksenantoihin, joita erilaisille alistetuille ryhmille on annettu. Olisi vaikeaa kuvitella, että joku opettaja ei

puuttuisi leikkiin, jossa hänen oppilaansa leikkisivät keskitysleiriä ja vartijoita. Intiaaneja ja cowboya sen sijaan rohkaistaan leikkimään. Historiallisesti ajatellen molempien leikkien alkuperä on kansanmurhassa.

Moderneissa myyteissä afrikkalaiset ovat köyhiä ja kehittymättömiä ihmisiä, joille länsimaiset asiantuntijat jakavat tietoja ja taitoja. Niin sanottujen kolmannen maailman kansojen historiaa ja alistamista ei käsitellä temaattisesti. Rasistisen ja paternalistisen ajattelun siemenet ja kokemus erinomaisuudesta näiden maiden kansalaisiin verrattuna istutetaan valkoisten lasten mieliin (Opitz 1986, 133). Amerikkalaisessa kontekstissa on kirjoitettu ‘uudesta rasismista’ ja rasismin ‘uudelleen artikuloinnista’. Rasismia ei tarkastella yhtenäisenä ideologiana vaan monina ideologioina. Menneisyydessäkin useimmat rasismin analyysit ovat omaksuneet yhteisen yläkäsitteen: ‘Biologisesta rasismista’ ‘tieteelliseen’ ja ‘pseudo-tieteelliseen rasismiin’ (Banton 1977; Gossett 1965; Small 1994); ‘luontaisesta rasismista’ ‘tiedostamattomaan rasismiin’ (Fredrickson 1988; Rose 1976; 1988, Small 1994); ‘psykologisesta’ ja ‘kulttuurisesta rasismista’ ‘intellektuaaliseen rasismiin’, ‘populistiseen rasismiin’ ja ‘työväenluokan rasismiin’ (Moore 1989, Sivanandan 1988, 1990; Small 1994); ‘instituutionaalista’ ja ‘henkilökohtaisesta rasismista’ ‘implisiittiseen, ‘eksplisiittiseen (Carmichael ja Hamilton 1967, 1977; Hall 1978; Small 1994; Wellman 1977) ‘ja seksuaaliseen rasismiin’ (Shyllon, 1977; Small 1994) (Small 1994, 83). ‘Uuden rasismin’ keskeisiä teemoja ovat ajatus ihmisten luonnollisesta epäluuloisuudesta toisenlaisia kohtaan, ajatus kulttuurien etnisestä muuttumattomuudesta ja ‘markkinoiden-hankinta rasismi’. Viimeksi mainitusta rasismin muodosta A. Sivanandan (1990, Small 1994, 93) kirjoittaa. *“Olemme siirtymässä etnosentrisestä rasismista eurosentriseen rasismiin, eri maiden erilaisista rasismeista yhteiseen markkinarasismiin.”* Yhtenäinen Eurooppa sekä tarvitsee ulkopuolista työvoimaa tekemään likaisen työn että pelkää maahanmuuttajien ja pakolaisten täyttävän maansa.

Suomessakin törmää kaikkiin uuden rasismin lajeihin, jopa sellaiseen, joka selittää äärioikeistolaisten amerikkalaisten tapaan antirasistisen toiminnan rasistiseksi ja mustia valkoisten kustannuksella suosiviksi (vrt. Small 1994, 88). Rasismia ei haluta tarkastella stereotypisoinnin ja alistamisen käytäntöinä, joiden purkaminen ehkä avaisi uusia näkökulmia yhteisön suhteisiin ja vallan eriyttämiseen.

Viime vuosina oppilaitoksissa on tullut tavaksi pyytää muiden kulttuurien edustajia

kertomaan omasta kotimaastaan. Eleenä se on kaunis, mutta ikävä kyllä saattaa joskus johtaa jopa stereotyyppisten merkityksenantojen vahvistumiseen, kun vieras esittelee irrallisia kulttuurinsa ilmiöitä, eikä kulttuurin laajempaa käsittelyä ole liitetty opetus-suunnitelmaan. Esimerkiksi jonkun afrikkalaisen etnisen ryhmän kansantanssi saattaa irrotettuna historiallisesta, etnisestä ja sosiaalisesta kontekstistaan vahvistaa Hollywood-filmien tarjoamaa mielikuvaa afrikkalaisista vilheinä luolaihmisinä tai tukea musiikkitelevisioiden syöttämää seksististä ja sovinitista kuvaa ikuisesti peffaansa heiluttelevista, suulaista mustista machomiehistä.

Vaikka media vahvistaakin stereotypioita, esimerkiksi musiikkimaailmasta löytyy myös idoleita, jotka tukevat afroeurooppalaisten lasten identiteettiä, ainakin mikäli omiin tyttäriini on uskomista. Kevyen musiikin- ja nuorisokulttuurissa, ainakin osassa sitä, afro- ja euroamerikkalaiset ja jopa afrikkalaisetkin ovat saaneet paljon enemmän tilaa kuin monilla muilla kulttuurin alueilla. Jopa mustat naiset ovat päässeet estradeille. Mielikuvista, joilla heitä myydään, voi löytää afrikkalaisiin liitettyjä, jos ei nyt ikiaikaisia niin ainakin aikansa eläneitä stereotypioita. Ei esimerkiksi liene sattumaa, että tyttöbändi Spice Girlsin ainoan mustaihaisen jäsenen, leopardikuvioituihin asuihin pukeutuvan Mel B:n lempinimi on Scary Spice eli Pelottava Mauste. Mutta saattaahan joskus olla ihan mukavaa olla vähän hurja tai 'cool' omissa ja muidenkin mielikuvissa. Tytöille kun ei liiemmin tyrkytetä rajuja esikuvia.

Afrosuomalaista monikulttuurisuutta

Tytttäreni ovat kummankin vanhempansa kotimaassa sekä kotonaan että ulkopuolisia. Erilaisiin maailmoihin kuulumisen rinnalla ulkopuolisen tarkkailijan rooli kasvaa osaksi identiteettiä. Se on eräs kaksikulttuurisuuden rikkauksista. He oppivat hyvin varhaisessa vaiheessa tarkastelemaan todellisuutta erilaisista näkökulmista, kyseenalaistamaan ja pohtimaan asenteiden ja mielikuvien lähtökohtia ja peilaamaan identiteettiään kollektiivisiin myytteihin ja ennakkoluuloihin.

Opitz (1986, 134) kirjoittaa, että vaikeasti selitettävissä olevat alemmuudentunteet ovat tuttuja mustille Saksassa kasvaville lapsille. Niin kutsutusta kolmannesta maailmasta esitetyt kuvaukset eivät tarjoa mustille lapsille lähtökohtaa lähestyä afrikkalaista

perimäänsä myönteisesti. Tämä tukehduttaa positiivisen minäkuvan rakentumisen, ellei negatiivisia käsityksiä tasapainoteta myönteisillä mielikuvilla ja kokemuksilla. Kuvatesaan ennakkoluulojen välittymistä riippuvuus- ja valtasuhteissa Opitz lainaa Gordon W. Allportia: *“Jokaisen erikoistuneen ja kerrostuneen yhteisön ytimessä itää mahdollinen kiusaus saavuttaa taloudellisia, seksuaalisia, poliittisia ja valtaan liittyviä etuisuuksia käyttämällä tarkoituksellisesti (tai jopa tietämättään) hyväkseen vähemmistöjä. Ennakkoluuloja levittävät eniten ne, jotka saavat suurimman hyödyn ja nautinnon tuloksista.”* (Gordon 1971, 242, Opitz 1986, 133) Opitzin mielestä piilotettu rasismi vaikuttaa afrosaksalaisten ja Saksassa asuvien ulkomaalaisten kuvaan itsestään niin, että he kokevat elävänsä välimaastossa. *“Sosiaalistamisen kuluessa afrosaksalaiset kehittävät erityisen vaiston huomatakseen sekä negatiiviset että positiiviset puolet siitä erityiskohtelusta, jota heihin kohdistetaan afrikkalaisen ja afrosaksalaisen taustansa vuoksi. He eivät voi kokonaan lakaista pois afrikkalaista eivätkä saksalaista taustaansa tai tehdä niitä näkyvämmiksi. Kaikki yritykset tähän suuntaan ovat tuhoon tuomittuja. Kuuluminen vain toiseen todellisuuteen mahdollistuisi vain tukahduttamisen ja eristäytymisen kautta. Toive olla valkoinen tai tulla tarkastelluksi eksoottisena pakottaisi työntämään kaiken Mustan, tai pikemminkin jokaisen Mustan pois näköpiiristä ja pidättäytymään kontakteista. ‘Olen afrosaksalainen’ merkitsisi silloin ‘En ole todella Musta, en niin kuin muut, joilla todella on ongelmia ja/tai jotka ovat takapajuisia.’(emt., 134)*

Sonia Nieton (1996, 62) mukaan Miller ja Rotherdam-Borus ovat sitä mieltä, että kaksikulttuuriset lapset ovat jopa haavoittuvampia rasismille kuin monokulttuuriset aikuiset: *“Tämä siksi, koska kaksikulttuurinen lapsi edustaa uhkaa ‘rodulliselle’ jaolle; kaksikulttuuristen ihmisten täytyy usein tulla toimeen niiden reaktioiden, jotka peilaavat yhteiskunnan sisäistettyä rasismia, kanssa”* (Miller Rotherdam-Borus 1994, Nieto 1996, 62). Nieto lainaa Everett V. Stonequistia, joka on luonut käsitteen ‘marginaali-ihminen’, joka on *“kahden kulttuurin sulatusastia”* ja *“on tuomittu elämään kahdessa yhteiskunnassa ja kahdessa, ei vain erilaisessa, mutta myös toisilleen vihamielisessä kulttuurissa. “Marginaali-ihminen ajattelee, että “kulttuurit yhtyvät, ovat konfliktissa ja mahdollisesti löytävät jonkinlaisen keskinäisen sopeutumisen ja tulkinnan.”*(Nieto 1996, 62, Stonequist 1961)

Nieto (1996, 63) kertoo haastattelemastaan nuoresta kaksikulttuurisesta ja kaksi‘rotui-

sesta' naisesta, joka tunnistaa konfliktin ja vihamielisyyden olemassaolon, mutta jolle myös kulttuureihin sopeutuminen ja neuvottelu (negotiation) ovat arkipäivää. Minun laillani Nieto ei yhdy ajatukseen kaksikulttuurisesta ihmisestä marginaalisena. Jos puhutaan 'marginaali-ihmisestä, se edellyttää, että jostakin löytyy normi ja enemmän keskustassa olevia ihmisiä. Kuka määrittää keskustan, kenellä on oikeus väittää olevansa kulttuurisessa ytimessä tai keskiössä? Millainen on rinnakkaisten kulttuurien geometria? Kuitenkin erilaiset alistetut ryhmät ovat itsekin käyttäneet vastakohtaistamisen artikulaatioita ja eristämistä oikeuttavia olemuksellistamisia omaa identiteettipoliittikkaa luodessaan. Esimerkiksi feministit ovat turvautuneet ajatukseen naisellisista 'sykleistä' tai afrocentristit ovat viitanneet 'mustaan sieluun'. Patricia Hill Collinsin (1998, 146) toteaa, että vaikka tällaiset lähestymistavat vahvistavatkin ryhmän solidaarisuutta ja mahdollisesti ovat apuna poliittista vastarintaa kehitettäessä, niiden valheellinen universalismi on petollista. Poliittinen toiminta, joka rakentuu yksinomaan 'rodulle', 'sosiaaliselle sukupuolelle' tai muille identiteetin osa-alueille näyttää olevan tuhoon tuomittua.

Neuvotellessaan identiteettejään suomalaisetkin afrikkalaistaustaiset lapset joutuvat pohtimaan identiteettejään ja identifikaatioitaan suhteutettuna mielenkiintoiseen karttaan globaalin maailman vaikeaselkoisesta todellisuudesta. Toisaalta he saavat kehittää sosiaalisia taitojaan vastatessaan kysymyksiin 'eksoottisesta' alkuperästään. Parhaimmillaan he oppivat jo varhain ymmärtämään, että itse kunkin uskomukset ja mielipiteet ovat riippuvaisia hänen taustastaan, elinpiiristään, kulttuuristaan ja kokemuksistaan ja ettei lopullisia totuuksia ole kellään. Pahimmillaan he joutuvat puolustautumaan ihmisten kokemaa 'ulkomaalaisuhkaa' vastaan. Omat tyttärenikään eivät ole enää äidin vana-vedessä taapertavia pieniä suloisia palleroita. Yksin liikkueensa he eivät herätä kysymystä, mistä heidät on adoptoitu, vaan mahdollisesti mielijohteen, että 'tuokin tuossa kuluttaa veromarkkojani'. *"Kun ei saa omassa maassaan rauhassa istua."* sanoi eräs keski-ikäinen nainen minulle raitiovaunussa, kun tyttäreni istahti hänen viereensä. Ehkäpä hän ajatteli, että taas siinä yksi maahamme tunkeutunut somalinainen ei pysy huntunsa alla ja reviiirissään. Vanhempi tyttäreni kertoi, että kerran kun hän oli palaamassa soittotunneilta kotiin viulukotelo kantaen tuntematon poika kysyi häneltä: *"Soittaako somalitkin viulua?"* Hän vastasi: *"Ei, tämä on konekivääri"*.

Mielestäni hän vastasi hyvin haasteeseen, joka liittyy afrosuomalaisena ja afrikkalaisena

Suomessa elämiseen. Tyttärieni, kuten muidenkin afrosuomalaisten ja afrikkalaisten naisten on uskallettava kohdata heihin ja heidän taustaansa liitetyt merkityksenannot, tarttua niihin ja lähteä purkamaan ennakkoluuloja ja stereotyyppioita niin, että he voivat epäröimättä hyväksyä erilaiset identiteettinsä ja todeta valtaa ja vallattomuutta äänensä: Olen musta, olen nainen, olen afrikkalainen, olen eurooppalainen, olen suomalainen, toinen kotimaani on Afrikassa, olen maailmankansalainen.

3. MUNMATKA

Paluumuutto

Vuosia sitten, asuessani Gambiassa sain eräältä naapurin pojalta nuhruisen paperilapun, johon oli kirjoitettu erään suomalaisen kansanopiston nimi. Koska olimme tuolloin ex-mieheni kanssa muuttamassa väliaikaisesti pois Gambiasta ja toivoin, että lapsillani olisi mahdollisuus asua jommankumman tai molempien vanhempiensa kotimaassa kirjoitin opistoon ja kysyin, olisiko mieheni mahdollista päästä sinne opiskelijaksi. Saatuaamme vastauksen ja otettuani yhteyttä Suomen ulkomaalaistoimistoon ja lähimpään Nigeriassa sijaitsevaan Suomen suurlähetystöön kävi selväksi, ettei miehelläni tai meillä yhdessä ollut kovinkaan suuria mahdollisuuksia päästä Suomeen. Minä olin asunut Ruotsissa edelliset kymmenen vuotta, eikä minulla viranomaisten mielestä ollut Suomessa sellaista paikkaa, omaisuutta tai siteitä, jotka olisivat tukeneet minun ja mieheni asettumista Suomeen.

Matkustin Ruotsiin, josta lähetin vaadittuja anomuksia ulkomaalaisvirastoon. Noin puolen vuoden ja lukemattomien tiedustelujen ja puhelinkeskustelujen kuluttua kävi ilmi, ettei lähettämiäni anomuksia löytynyt mistään. Luultavasti ne olivat joutuneet suoraan roskakoriin. Myöhemmin kuulin, ettei tapaukseni ollut ainutlaatuinen, vaan ulkomaalaistoimiston strateginen tapa käsitellä afrikkalaisten aviopuolisoehdokkaiden viisumihakemuksia. Ehkä siellä oletetaan rakkauden viilenevän aikanaan ja ihmisten luopuvan hakemuksistaan. Sitoumuksieni vuoksi minuakin pidettiin tunkeilijana. En luovuttanut, vaan lähetin uudet paperit ja aloitin saman soittorumban alusta.

Miksi oikeastaan halusin takaisin Suomeen? Suurin osa ystäväistäni, elinpiirini, harrastukseni olivat muualla kuin syntymämaassani. Olin lähtenyt Suomesta nuorena ja vakuuttuneena siitä, että tässä maassa en haluaisi elää. Silti Suomeen, kasvuympäristööni ja lapsuuden ihmissuhteisiini liittyvät muistot puhuttelivat. Sodanaikaisten paperikenkien ruskea pergamentti vanhassa arkussa ullakon nurkassa, äidin kertomuksissa vaeltavat alastomat naishaamut vanhoissa pihlajalehdoissa, mustapukuiset naiset veisaamassa äi-

din avoimen haudan äärellä, suon selän upottava kostea sammal, joka sai minut haaveilemaan itsestäni rämeen jumalattaren kaikkinäkevänä tyttärenä. Äitini hiusten pehmeä hyväily ja sylin turvallinen lämpö levätessäni hänen vierellään syvänsinisellä nukkaisella päiväpeitolla, jäälauttojen keinuva käynti saappaiden alla kevään auttaessa virtaa avautumaan kohti kesää. Vaaleanvihreä koivunlehtien kuultama valo, räntäsateen piiskat poskilla, kuusien varjot tarttumassa kiihtyvään uloshengitykseen. Niihin kiteytyi ajatonta hiiltä, joka oli kivettynyt rintaani kuin prinssin kieltä odottava kilpi. Vaikenemiseen liittyvän tukkoisuuden ja ahdistuksen, asiat jotka olivat aikoinaan saaneet minut lähtemään pois Suomesta, olin melkein unohtanut. Muistoissani Suomi oli muokkautunut paikaksi, jonka marcuezilainen monikerroksinen hulluus veti minua oudolla tavalla puoleensa.

Mielikuvieni Suomea en löytänyt. Suon reunoilla oli ostosparatiiseja, jonne ihmiset kokoontuivat unohtamaan menneisyyttään ja muistojaan tavaravuorien alle. Näytti siltä, että minun Suomeni oli vain tarina, kuvitelma. Olin outo tunkeilija tässä maassa, jonka kieltä puhuin ja rakastinkin niin paljon, että halusin lapsieni oppivan sen ensimmäisenä kielenään. En osannut liittyä joukkoon, kun ihmiset kotibileissä kahdettakymmenettä kertaa lauloivat “Viidettätoista yötä”. En ymmärtänyt sitä ‘suomalaista hiljaisuuden mysteeriota’, johon kuuluu olla toivottamatta ketään tervetulleeksi (vaikka rakastinkin metsän hiljaisuutta ja meren yksinäistä laulua). En osannut jakaa kärsimyshistoriaa, joka näytti olevan kirjoitettuna ihmisten silmiin, vaikken aina ymmärtänyt miksi. Kun ihmiset kysyivät minulta, oliko Gambiassa eksoottista, olin yllättynyt. Mitään niin eksoottista, vaikeasti tulkittavissa olevaa todellisuutta kuin mitä Suomessa paluumuuttajana kohdasin, en ollut vielä löytänyt. Ehkä se johtui siteistäni tähän maahan, ehkä siitä että olin jo niitä unohtanutkin. Joka tapauksessa yritin todella ymmärtää, muutin metsään ja harhailin keskisuomalaisessa talvessa, joka sai minut uneksimaan Dostojevskistä.

Luultavimmin paluumuuttoni olisi jäänyt yritykseksi, ellei minulla olisi ollut lapsia. Omista sopeutumisvaikeuksistani huolimatta koin Suomen turvallisenä paikkana lapsilteni ja itselleni pienten lasten yksinhuoltajana. Erosimme mieheni kanssa ja muutostani Gambiaan ei tullut mitään. Ruotsissa asuessani ja kotikielenopettajana toimiessani olin aina painottanut lasten vahvan kulttuuri-identiteetin ja vanhempien kielen omaksumisen merkitystä. Suomalaisgambialaisille lapsilleni parhaat edellytykset sen saamiseksi olivat

Suomessa tai Gambiassa. Lapseni olivat kotiutuneet Suomeen ja pystyin järjestämään elämämme kaikkien meidän kolmen useimpia tarpeita tyydyttäväksi.

Äitiyden haasteet

Tutustuessani ex-mieheeni ihonväriemme erilaisuus ei mielestäni ollut merkityksellistä. Kulttuurieromme tulivat kyllä esille, mutta maahanmuuttajuus Ruotsissa yhdisti meitä. Muuttaessamme Gambiaan olin kiinnostunut tuntemaan hänen syntymämaansa kulttuuria. Koska hänkin oli tuolloin tavallaan ulkopuolinen omassa kulttuuriympäristössään, meidän oli helppoa luoda oma yhteinen elämäntapamme. Ulkoisen erilaisuutemme huomasin oikeastaan vasta muutettuumme Suomeen. Se alkoi myös nousta esille ex-mieheeni kannanotoissa, samoin kuin myyttinen vetoaminen hänen omaan kulttuuri- ja uskonnolliseen taustaansa, joiden mukaisesti hän ei suinkaan itse elänyt. Koin olevani jonkinlaisessa välikädessä, edustin eri ihmisten stereotyyppioissa erilaisia asioita. Tämän työn puitteissa en aio mennä syvemmälle problematiikkaan, joka on liittynyt omaan liittooni tai joka mahdollisesti liittyy valkoisen naisen ja mustan miehen liittoon yleisemminkin. Molemmat osapuolet joutuvat kohtaamaan itsessään ja ympäristössään monenlaisia ennakkoluuloja. ‘Rotuun’ ja ‘sukupuoleen’ liittyvät kysymykset eivät hävinneet erottuamme. Ne saivat vanhemmuuden kautta uusia ja entistä koskettavampia ulottuvuuksia.

Aluksi en ajatellut lasteni ‘erilaisuutta’. Kohdatessani ennakkoluuloja tai heihin liitettyjä mielikuvia kuittasin ne olankohautuksella, hyökkäyksellä tai huumorilla. Elisabeth Yeoman (1998, 266) kertoo, että valkoisena naisena hän on ollut mustiksi tulkittujen lastensa kautta pakotettu kohtaamaan rasismia ja hybridisiä identiteettejä. Yhdyn hänen toteamukseensa siitä, että vaikka se on tehnytkin elämästä monisäikeisempää ja tuskallisempaa, se on myös estänyt tyytymistä yksinkertaistettuun identiteetti- ja historiakäsitykseen. Yeoman (1998, 264) alkoi vastata lapsilleen, jotka kysyivät iltasatujen päähenkilöistä minkä värisiä nämä olivat, luomalla tarinoita, joiden sankarit olivat mustia. Minä huomasin reagoivani erilaisiin ‘valkoisiin’ tai ‘värittömiin’ ilmiöihin, esimerkiksi päiväkodin jouluseimeen. En voinut olla ihmettelemättä kuinka Jeesus, joka ainakin oli lähempänä arabia kuin pohjoismaalaista ja joka oli syntynyt Afrikan mantereella, oli kuvattu valkoihuksiseksi ja sinisilmäiseksi. Häntä ympäröivät enkelitkin olivat puna-

poskisia vaaleaverikköjä. Kiikutin päiväkotiin lainaan Tansaniasta hankkimani eebenpuisen seimen, jossa koko evankeliumin väki oli pikimustia. Eurosentrinen maailma, jossa mustilla oli tilaa vain eksoottisina toisina alkoi ihmetyttää ja herkistyin tarkastelemaan asioita 'näkyttömän', 'vaietun' ja 'toisen' näkökulmista. Halusin myös tukea lasteni kokemusta sekä omasta 'valkoisuudestaan' että omasta 'mustuudestaan' ja kaikesta siltä väliltä, sävy sävyiltä.

Yeomanin esiäidit olivat suvun tarinoissa vahvoja ja ylpeitä maailmankiertäjänaisia, joille mikään ei ollut mahdotonta. He olivat myös orjanomistajia ja siirtomaaherrojen vaimoja. Yeoman kirjoittaa, kuinka hänen tyttärensä kerran palattuaan isänsä luota (vanhemmat olivat eronneet) sanoi äidilleen: "Isä kertoi, että sinulla on esi-isä, joka möi orjia." Hämmäntynyt äiti vastasi: "Hän on sinunkin esi-isäsi." Kanadalaisen Yeomanin lapset luokitellaan ihonvärinsä vuoksi mustiksi, vaikka heillä onkin enemmän eurooppalaista perimää. Toisaalta kaksikulttuurinen identiteetti vaikeuttaa kategorisointia. "*Jos henkilö ei ole musta eikä valkoinen, vaan sekä musta että valkoinen, niin 'rodullisten' kategorioiden rajat näyttävät joustavina eivätkä pysyvinä*" (Reddy 1994, Yeoman 1998, 226.)

Omilla esiäideilläni ei ole ollut yhteyksiä siirtomaavaltoihin eivätkä esi-isäni ole saaneet lehtolapsia kuin naapurin tyttöjen kanssa. Äidinäitini teki nuoruudessaan muuttoyrityksen Amerikkaan, mutta palasi takaisin Perämeren rannoille. Sisukkaiden naispuolisten sukulaisteni elämäntarinat tai ainakin ne myytit, jotka ovat jääneet niistä elämään, ylläpitävät kuvaa naisista elämän kannattelijoina, mutta myös itsensä, tarkoituksella tai tahtomattaan, uhraajina. Kertomuksen mukaan äidinäitini huomattessaan kuoleman tulevan ompeli 10-vuotiaalle äidilleni hautajaismekon, leipoi hautajaisiinsa, menisänkyynsä ja oli valmis kuolemaan. Äitini kohtalonomainen fatalismi yhdistyneenä hyvin määrätietoiseen ajatteluun ja toimintaan syntyi ehkä onnettaren ja maailmanhistorian leikkiessä hänen elämällään. Äitinsä kuoleman jälkeen hän kasvatti veljensä. Ensimmäisen aviomiehensä hän menetti toisessa maailmansodassa ja jäi yksin kahden pienen lapsen kanssa hoitamaan maatilaa miesten ollessa rintamalla. Isäni tuli kuvaan myöhemmin ja vielä neljä lasta lisää. Äitini selvisi kuin mies tai selvisikö sittenkään.

Syntymäpaikkani Kylmälänkylä ja ex-mieheni kotikylä Sutukoba (tarkoittaa metsän takana) ovat omissa tarinoissani rinnastuneet. Molemmat ovat pienten kotimaidensa ta-

kamailla (vaikka Sutukoban sijainti suhteessa keskuksiin on historian aikana vaihdellut paljon). Varhaislapsuuteni naapuriyhteisö muistutti lapsen kokemuksena kaukaisesti Sutukoban yhteisöä: ovet eivät olleet lukossa, eri ikäiset ja erilaiset ihmiset elivät rinnakkain, suuri osa työstä tehtiin kotona tai pelloilla ja lapset osallistuivat siihen, lasten reviiiri oli laaja ja monipuolinen. Luontokin on noissa kahdessa toisistaan kaukana sijaitsevilla paikoissa vähän samanlaista. Toista hallitsee hiekka, toista lumi, molempia tuuli. Hiekan ja tuulen sekä lumen ja tuulen liitot muistuttavat toisiaan. Ne kinostavat särkkiä, joiden kangastukset antavat mielikuvitukselle siivet. Santa ja nuoska hyväilevät niillä astelevaa jalkaa pehmeästi. Aurinko heijastuu hiekasta ja lumesta yhtä ehdottomana, toisesta keltaisena, toisesta sinisenä valona.

Tyttäreni joskus huvittaa minun paneutumiseni taustaani ja heidän taustaansa. He laskevat siitä leikkiä. Eräänä päivänä kerroin halunneeni lapsena laulajaksi. Vanhempi tyttäreni totesi siihen: *“Tiedän, mitä sinä nyt esittäisit.”* Hän haki kitaran rämpytteli sitä ja sanoi: *“Seuraavaksi laulan laulun, jonka nimi on Kaksi tummaa tyttöä.”* Sitten hän alkoi laulaa säestäen itseään:

“Synnyin Kylmälänkylässä kaukana Pohjois-Suomessa, lumen ja jään maassa.

On mulla kaksi tummaa tyttöä mukana, toisen tukka on takussa ja toisella on päässä rastamatoja.

Nuorena lähdin Tukholmaan. Siellä tapasin miehen ja lähdin hänen kanssaan Gambiaan.

On mulla kaksi tummaa tyttöä mukana, toisen tukka on takussa ja toisella on päässä rastamatoja.

Vein tyttöni Kylmälänkylään katsomaan akkoja siellä. On heillä huivit päässä ja he lypsää lehmiä aamuin illoin.

On mulla kaksi tummaa tyttöä mukana, toisen tukka on takussa ja toisella on päässä rastamatoja.

Ei tyttäreni ymmärrä Kylmälänkylän naisten elämää, he vain haluaa muotivaatteita, kännyköitä ja kaikenlaista muuta.

On mulla kaksi tummaa tyttöä mukana, toisen tukka on takussa ja toisella on päässä rastamatoja.

Tyttäreni lyhyt versio taustastani oli ytimekäs leikkaus pohdinnoistani.

Eräs puoli äitiyttä on oman historian läpikäyminen ja myös oman lapsuuden ja nuoruuden ‘uudelleen’ eläminen. Olen kokenut myös merkitykselliseksi välittää lapsilleni jotakin heidän toisen vanhempansa taustasta. Erilaisten annettujen sukupuoli-, luokka- ja ‘rotu’- identiteettien pohtiminen nousee väistämättä esiin käytännön arkisissa konteksteissa. Vaikkei oma taustani liitykään suoranaisesti siirtomaahistoriaan, se ei ole pelastanut minua ‘värisokeudelta’. Olen joutunut ja joudun tekemään itsetutkiskelua ja arvojen purkamista ymmärtääkseni sisäistettyjä asenteitani ja käyttäytymistäni erilaisissa identiteetti-konteksteissa ja subjektiviteeteissä. Rinnakkaiset vallankäytön mekanismit rakentavat ja tukevat toisiaan. On kysyttävä, kuinka alistamisen käytäntöjä toteutetaan ja uusinnetaan. On tärkeää ymmärtää ja tutkia historiallisia ja paikallisesti erityisiä ‘rodun’, statuksen, luokan, seksuaalisuuden ja sosiaalisen sukupuolen merkityksiä ja sitä, miten ne muokkaavat naisia erilaisissa ja vaihtelevissa vallan ja etuoikeutettujen positioissa (vrt. Razack 1998, 12). Näiden kysymysten merkitys on ainakin minun henkilökohtaisessa todellisuudessani kasvanut viime vuosina rinta rinnan sekä omassa kotimaassani että globaalissa yhteisössä tapahtuvan ihmisten eriarvoistumisen myötä. Oma eletty kokemukseni, subjektiviteetteinen, identiteetteinen ja sosiaalisine suhteineen on osa sitä elämän kudosta, josta voin lähteä tarkastelemaan erojen ja eriytymisten rakentamista ja niihin kietoutuneita valtasuhteita (vrt. Brah., 1997, 241). Äitiyden instituutio on hyvin mielenkiintoinen emotionaalisten, ruumiillisten ja henkisten kokemusten uusintaja ja uudelleenmuokkaaja. Se tarjoaa myös mahdollisuuden rakenteiden purkamiseen ja erilaisten tytär-, nais- ja äiti-identiteettien etsimiseen.

Kieli- ja mielipeliä

Kun joku huutaa kadulla: “onko musta muna hyvää?” tai “etkös muuta saanut kuin somalin?”, sen kuittaa tavallisesti ajattelemalla, että meitä on moneksi tai, että sääli kun mielenterveyden hoitamiseen ei löydy rahaa. Toisaalta näiden ‘sekopäiden’ sanomiset kuvastavat paljon yleisempiäkin asenteita, jotka tavallisesti tulevat esiin vasta aamuntuntien kapakkakerroksilla. Yksi tällainen ‘itseoppinut maailmantulkitsija’, suurimman vähemmistömme edustaja, vastasi erään internetin kirjeenvaihtopalstan kautta ottamaani kontaktiin. Linaan otteita hänen kirjeestään, joka mielestäni oivallisesti kuvaa niitä

asenteita ja ennakkoluuloja, jotka laajemminkin kohdistuvat ulkomaalaisten ja erityisesti afrikkalaisten kanssa avioituneisiin ja lapsia hankkineisiin suomalaisiin naisiin:

“Jaa, on minuakin yrittänyt iskeä joku ugandalainen nainen, mutta en ikinä menisi, koska suurimmalla osalla afrikkalaisista on AIDS (oletko käynyt testissä?) Ja sinä kuvittelet tekeväsi jotain kulttuuritekoa.” “Pillun antaminen ulkomaalaiselle (säälistä) voi korottaa naisten statusta, mutta suomalaiselle ‘looserille’ ei voi missään tapauksessa antaa, se ei ainakaan paranna statusta, päin vastoin. Ja kyrvän antaminen säälistä kun ei yleensä ole mahdollista.” “Seurauksena on esim. suomalaisten miesten suuri itsemurhafrekvenssi ja muu syrjäytyminen, toisaalta rasismi, koska näiden miesten raivo kohdistuu ulkomaalaisiin.” “Suomalaisissa miehissä ei ole oikeastaan mitään vikaa: itse asiassa herkkiä ja fiksuja miehiä sorsitaan enemmän kuin niin sanottuja juntteja. Heillä on vain usein vähän huono itsetunto, johtuen naisten syrjinnästä, mikä sitten johtaa pahaan kierteseen. Jos suomalaiset naiset voisivat olla vähän pehmeämpiä ja suvaitsevaisempia.” “Kaipaan hirveästi naisen läheisyyttä, mutta en onnistu suomalaisen naisen kanssa (ulkomaalaisten kanssa on ollut enemmän onnea) ja välillä raivo purkautuu, voin joskus huutaa jollekin ulkomaalaiselle kadulla, joka hyvin ylpeänä ja riemukkaana kulkee ja ennen kaikkea haluaa näyttäytyä muille) jonkun blondiinin kanssa.” “Tottakai suomalaiset ovat ahdamielisiä ja kannatan ehdottomasti lisää pakolaisia.”

Olin kertonut omassa kirjeessäni, että tyttäreni ovat afrosuomalaisia ja että olen kiinnostunut afrikkalaisesta diasporasta. En ollut kertonut olleeni naimisissa afrikkalaisen kanssa, en myöskään ollut kertonut olevani tyttärieni biologinen äiti. Pelkkä maininta siitä, että minulla on afrosuomalaisia lapsia herätti vahvan emotionaalisen reaktion ja käsittääkseni huonommuuden tunteen. Käsittämätöntä, mutta ei lainkaan epätavallista. Silti hyvin hämmentävää. Ensimmäisiä kertoja viestiä lukiessani se oli kuin isku vasten kasvoja. Kielellinen haavoittaminen toimii metaforisesti fyysisen haavoittamisen tavoin. Jotkut sanat tai tavat puhua niitä eivät ole vain fyysistä hyvinvointia uhkaavia, vaan niihin liittyy voimakas kokemus, jossa kehoa vuorotellen vahvistetaan ja uhataan puhutun keinoin (Butler 1997, 5). Judith Butler (1997, 6) kirjoittaa, että vaikka kielellinen väkivalta ei olekaan ehkä suoraan rinnastettavissa fyysiseen väkivaltaan, se toimii fyysisen väkivallan tavoin. Hän lainaa Toni Morrisonia, joka Nobel-puheessaan 1993 sanoi: *“Alistava kieli on enemmän kuin väkivallan representaatioita. Se on väkivaltaa.”*

Nuorena teatteriopiskelijana harjoittelin päivittäin keppisarjaa. Siinä piti ennakoida vastustajan päähän tai nilkkoihin kohdistamia lyöntejä päännyökkäyksistä. Jos ei keskittynyt sai nopeasti bambukepistä korvilleen tai jaloilleen. Joskus minulla on samanlainen kokemus, kun liikun lapsieni kanssa tai otan lasteni taustan puheeksi. Koskaan ei tiedä, mitä vastapuolelta on odotettavissa. Useinhan tuntemuksia ei pueta sanoiksi, vaan ne ilmaistaan jollakin muulla tavoin, mikä oikeastaan on sietämättömämpää ja aiheuttaa enemmän ahdistusta. En ole vielä oppinut lukemaan tarpeeksi hyvin merkkejä, jotka liittyvät tähän kieli- ja mielipeliin, ajoittain herkistyn heittämään loukkauksia takaisin, kriittisesti tai vähemmän kriittisesti. Tärkeintä on kuitenkin itse tiedostaa sivallusten tausta ja yhteydet. Sillä tavoin niiden merkitys avautuu ja muuttaa muotoaan. Esimerkiksi analysoidessani edellä mainittua tekstiä johdannossa mainitsemieni Gordonin kategorioiden pohjalta tulin siihen tulokseen, että suomalaisiin feminiinisuuden ja maskuliinisuuden positiivisuuksiin ja negaatioihin pitäisi lisätä kategoriat ‘looserius’ ja ‘ulkomaalainen looserius’, sekä ‘suomalainen naiseus’, jossa ‘looserius’ peilautuu ja vielä oman kategorianaan ‘ulkomaalainen naiseus’. Gordon (1998, 128) kirjoittaa, että kaksi saman mittaista penistä eivät ole merkitykseltään tasa-arvoisia, jos ne ovat eri ‘värisiä’. Ei-mustassa maailmassa musta penis, olipa sen koko mikä hyvänsä, edustaa uhkaa. Viitaten ajatukseensa ‘mustan peniksen’ ‘feminiinisydestä’ Gordon katsoo sen rinnastuvan penistä kantavan naisen herättämään kauhuun. Sellainen nainen edustaa kostoja. Lynkkauksissa, kun musta mies kastroidaan, ei ole tarkoitus estää mustaa tekemästä sitä mitä hänen otaksutaan tehneen, vaan sitä *mitä mustan täytyy haluta tehdä*. Musta ‘penis’ ei ole ‘penis’ lainkaan. Se on koston ojentautunut vagina.

Jään pohtimaan Gordonin ajatuksia, joiden paikkansapitävyyden tunnistan. Ovatko musta mies ja mustaan, ennen kaikkea afrikkalaiseen, mieheen suhteessa ollut tai oleva valkoinen nainen analogisia ja edustavatko he samantyyppistä uhkaa? Olen tunnistanut viimeaikojen suomalaisessa yleisessä keskusteluilmapiiirissä naisten syyllistämistä miesten huonovointisuudesta. Se muistuttaa minua lapsuuteni ajoista, jolloin kuulin miesten usein sanovan puoliksi leikillään, puoliksi olosuhteisiin vedoten “kun se tuo meidän emäntä sanoo, että...” Usein kuulee sanottavan, että suomalaiset naiset ovat kasvattaneet poikansa väärin tai että suomalaiset ovat liian dominoivia puolisoita. Tällaiset myytit saattavat estää naisia elämästä rikkaasti erilaisia roolejaan ja kokeilemasta siipiään.

Joskus koen, että yleinen mielikuva tai stereotypia suomalaisen naisen 'vahvuudesta' on kahlitseva ja syyllistävä. Tunnistan itsessäni määrätietoisuutta ja jääräpäisyyttä, joka on auttanut äitiäni, äidinäitiäni ja luultavasti minuakin kohtaamaan elämässä eteen tulevia haasteita ja vastaamaan niihin. Vaikka väistämättä siirrän ja haluankin siirtää jotakin siitä tyttärilleni, niin toivoisin heidän myös omaksuvan huolettomampia, rooleihinsa ja identiteetteihinsä leikkillisemmin ja kriittisemmin suhtautuvia ja uutta luovia asenteita.

6. POHDISKELUA

Älä suu pieni sano mitä vain...., älä korva pieni kuule mitä vain

“Mutta minä vaadin maksun!” virkkoi noita-akka, “enkä tyydykään vähään. Kenelläkään veden väestä ei ole niin kaunista ääntä kuin sinulla. Sillä äänellä sinä luulet prinssin lumoavasi, mutta se ääni sinun pitää antaa minulle. Se on sinun paras omaisuutesi, ja sen minä vaadin kalliista juomastani! Sillä minun täytyy sekoittaa siihen omaa vertani, muutoin ei juoma tule väkeväksi kuin kaksiteräinen miekka!”

Hans Anderssenin sadusta Pieni merenneito, Hauska Satukirja 1960, 64

Näen joskus unta, jossa sanani juuttuvat kurkkuuni. Tiedän mitä haluan sanoa, mutten saa ääntä muodostettua kurkunpäässäni enkä pysty ilmaisemaan itseäni ymmärrettävästi. Herään koko kehoa vavisuttavaan ahdistuksen tunteeseen. Koen, että minulta on viety jotakin hyvin kallisarvoista. Kuulo- ja tuntoaisti ovat kehittyvät ihmisellä ensimmäisinä. Niihin liittyvät elämykset ovat usein hyvin kehollisia ja liittyvät myös ääneen. Sikiö kuulee jo kohdussa, kuuro lapsi tuntee äänet värähtelynä. Synnyttyään lapsi ilmaisee itseään äänellään. Kun vauva on nälkäinen tai hänellä on muuten epä mukava olo, hän ilmoittaa siitä korottamalla ääntään. Tyytyväisyyttään lapsi ilmaisee muun muassa jokelteleamalla ja kiljautelemalla. Myöhemmin pienokaisen äänten sorinasta muodostuu puhetta, joka alkaa muokkautua ympäristön käyttämien äänteiden mukaisesti. Eri perheissä ja eri kulttuuripiireissä äänen käytön tavat vaihtelevat. Jotkut nauttivat erilaisten äänien kudoksista ja luovat tiloja ympärilleen äänellään, toiset pyrkivät seulomaan ympäristönsä äänet mahdollisimman vähiin. Silti lähes kaikille ihmisille omien ja toisten äänien, olivatpa ne kuinka pelkistettyjä tahansa, vastavuoroisuus lienee merkittävää. Viittomakielen merkitkin perustuvat osittain äänteille.

Kun teoreettisessa yhteiskuntatieteellisessä ja humanistisessa kirjallisuudessa puhutaan äänestä, sillä viitataan tavallisesti puheeseen, kirjoittamiseen tai muihin tapoihin, joilla ihminen tekee tai saa itsensä kuulluksi laajemmassa yhteisöllisessä kontekstissa. Ilmaisuuun liittyy aina myös monikerroksinen henkilökohtaisesti ja kulttuurisesti väritynyt, vai pitäisikö tässä tapauksessa sanoa soiva, elämyksellinen ja kehollinen historia. Kun aloin purkaa haastattelujani, vastaani tulvahti äänten kakofonia. Puhetta, jonka jokaisen sanan ja lauseen takaa avautui toinen maailma, aistimellisessa ja kehollisessa kokemuksellisuudessa väreilevä erilaisten todellisuuksien kudoks. Omankin ääneni kaiussa

avautui tarinoita, jotka olivat itselleni uusia. Ehkä se johtui siitä, että kulttuurisesti erilaista puhetapaa vasten oman puheeni painotusten merkitys muuttui. Ilmaisun mykät kohdat kävivät ilmeisemmiksi. Toisten ilmaisussa minun oli tartuttava ensimmäiseksi siihen mitä kuulin ja miten kuulin, omassa ilmaisussani minua kiinnosti ennenkaikkea se mistä vaikenin. Kun aloin kirjoittaa huomasin, että vaikenemisen takaa löytyvät äänet olivat niitä, jotka koskettivat itseäni kokonaisvaltaisesti ja kutoivat tutkimukselleni punaista lankaa. Äidin ja tytärten suhteen monikerroksellisuus ja yhteisöllinen merkittävyys ja keskeisyys kävivät ilmeiseksi. Sosiaalisten sukupuolten ja erilaisten identiteettien uusintamiseen kätkeytyvä taika ja julmuus yllättivät.

Gambialaisten naisten haastatteluja kuunnellessani ja aineistoon tutustuessani huomasin, etten voi 'paloitella' heidän ääntään tai identiteettejään. Yhdyn Bradfordin & Sartwellin (1997, 191) näkemykseen siitä, etteivät 'rotu' ja sosiaalinen sukupuoli ole vertailtavissa, koska ne kietoutuvat toisiinsa; ei ole olemassa 'roduttomia' sosiaalisesti sukupuolistuneita henkilöitä, tai sukupuolettomia 'rodullistuneita' henkilöitä. Sama koskee muitakin identiteettejä. Yksilöllä on monenlaisia minuuksia. Erilaiset identiteetit ja minuuden puolet korostuvat erilaisissa tilanteissa. Niitä ei voi kuitenkaan pitää erillisinä minuuksina tai muuttujina, jotka voitaisiin 'lisätä' henkilön sosiaaliseen identiteettiin. 'Rodullistaminen' ja sukupuolistaminen ovat sosiaalisia ja poliittisia prosesseja, jotka paikallistavat kehot sosiaalisiin kategorioihin ja sopeuttavat ne poliittisiin, taloudellisiin, seksuaalisiin ja yhteisöllisiin positioihin. Kehoja 'rodullistavat' ja sosiaalisesti sukupuolittavat käytännöt eivät ole vain ulkoisia vaan ne käyttävät kehoja, virtaavat niiden läpi, artikuloivat kokemusten tapoja, liikkeiden laatuja ja muita ilmiöitä. 'Rotu' ja sukupuoli liittyvät sekä kehossa olemiseen että yksilöiden tulkitsemiseen. Niiden merkitys vaihtelee tilanteesta toiseen. Ihmisäänillä, jotka ovat lähtöisin kehosta, esimerkiksi puheella ja kirjoittamisella on keskeinen merkitys sosiaalisiin identiteetteihin sopeuttamisessa (emt., 192). Lisäisin tähän myös kuvat ja visuaalisen ilmaisun, joilla nykyisessä median kyllästävässä maailmassa on keskeinen rooli mielikuvien ja stereotyyppien välittäjänä. Nekin kietoutuvat äänen luomiin todellisuuksiin.

Bradfordin & Sartwellin (1997, 193) mielestä valkoisen miehen äänen oletetaan puhuvan neutraalisti inhimillisestä näkökulmasta. Sillä ei ole paikkaa 'rodun' ja sosiaalisen sukupuolen luokittelussa. Valkoinen akateeminen mies näkee itsensä sinä-joka-puhuu

ja sinä-joka-kirjoittaa ja hyväksyy toiset puhujiksi ja kirjoittajiksi, mikäli he noudattavat hänen tapaansa toimia. Tämä antaa hänelle mahdollisuuden puhua jokaisen puolesta ja legitimoit hänen vallan positionsa. Kirjoittajat kritisoivat liberalistisia teorioita alistettujen 'äänettömydestä' (emt., 195). Ihmisethän ilmaisevat itseään koko ajan. He pohtivatkin, onko kysymys siitä, että heitä ei kuunnella heidän itsensä haluamallaan tavalla, vaan 'sukupuolistuneilla' ja 'rodullistuneilla' suodattimilla, jotka ovat rakentuneet muiden heistä tekemille teorioille. Yhtenä esimerkkinä he nostavat esiin valkoisen amerikkalaisen naisen 'äänen', joka on lähtöisin 1800- ja varhaisen 1900-luvun englanninkielisen maailman sosiaalisten sukupuolten järjestelyistä. Ne ohjasivat naisia huolehtimaan kotitöistä. Tästä sosiaalisesta identiteetistä käsin naisten katsottiin olevan tämän alueen moraalisia puolestapuhujia. Naisten sosiaalistaminen 'epäitsekkäiksi' sekä rajoitti että mahdollisti heidän 'äänensä' esiin tulemistä: Valkoiset naiset eivät voineet puhua itsensä puolesta ilman, että heitä pidettiin itsekkäinä, mutta he saattoivat puhua voimallisesti toisten kärsivien puolesta. Tätä ääntä on joissakin konteksteissa tulkittu 'naisten ääneksi'. Tämän äänen valkoiset naiset ovat väittäneet edustavan myös mustaa naista. On kuitenkin tärkeää muistaa sen normatiivinen 'valkoisuus'. Ylipäätänsä on vaarallista luovuttaa erilaisia 'ääniä' joillekin niitä edustaville ryhmille tai yksilöille. Tällä tavoin heidät on helppo sulkea muun kuin oman 'erityisalueensa' ulkopuolelle. Esimerkiksi mustat naiskirjailijat nähdään usein vain mustien naisten äänitorvina ja puolestapuhujina, vaikka he mahdollisesti haluaisivat osallistua ja ottaa kantaa monenlaisiin yhteisöllisiin ja globaaleihin kysymyksiin (emt., 200).

Kysymys siitä, kuka osaa puhua, tulisikin kääntää: kuka osaa kuunnella mitä sanotaan ja kuinka hän voi kuulla sen. Olisi kysyttävä, kuinka äänettömyys on tuotettu ja keskitetty siihen, kuinka 'kuuroutta' tuottavat rakenteet voitaisiin purkaa. Jokainen henkilö tulisi nähdä oman kokemuksensa auktoriteettina. Päämääränä avoimempaa yhteiskuntaa kehitettäessä tulisi olla kasvava äänten kirjo ja herkkä kuulo havaitsemaan ne (emt., 202).

Minulle tämän opinnäytetyön kirjoittaminen on ollut myös kuulon herkistämisharjoitus. Pysähtyessäni kuuntelemaan haastateltaviani ja tyttäriäni myös omat sisäiset äitiyden uusintumisenkin kautta välittyneet ääneni alkoivat etsiä ilmaisua, muotoutua sanoiksi, lauseiksi ja kokonaisiksi virkkeiksi. Muntarinani muuttui lihaksi. Löysin haasta-

teltavieni ja omasta elämästäni yhtymäkohtia, mutta myös eroja. Kokemani liitti tarinamme kollektiiviseen aikaan, jossa jokainen puhui niistä jakautuneen vallan asemista ja ruumiillistuneista kokemuksiansa muokkaamista identiteeteistä, jotka olivat merkityksellisiä juuri tässä kohtaamisessa (vrt. Denzin 1992, 26; Hall 1992, 58). Jatkossa haluan tarkastella syvemmin sitä, mikä merkitys on aistillisilla ja elämyksellisillä kokemuksilla subjektien erilaisille identiteeteille ja millä tavalla ihmiset rakentavat aistimellista todellisuuttaan, sekä myös sitä kuinka mielikuvallinen, ajallinen ja tilaan liittyvä havainnointi ja ilmaisu muokkautuvat. Toiveenani on tulkitsemalla erilaisten ilmaisutapojen tuottamaa 'puhetta', esimerkiksi raapustettua ääntä tai kieleksi muotouvaa liikettä tarkastella erilaisia esteettisiä kokemuksen laatuja ja kuunnella mitä tapahtuu, kun toisistaan poikkeavat laadut kohtaavat yksilöiden välisessä ja yksilöiden sisäisessä kommunikaatiossa. Haluan myös paneutua syvemmin kysymykseen, kuinka identiteetit uudelleen muotoutuvat nähdyn ja kuullun tulemisen kokemuksessa (vrt. s. 32).

Tässä työssäni lähtökohtanani ja sisäisenä keskustelukumppanina toimineiden teoreetikoiden näkemykset identiteeteistä ja identifikaatioista tukivat omia kokemuksiani ja empiirisiä havaintojani identiteettien muuntuvaisuudesta, transformatiivisuudesta ja rinnakkaisuudesta (vrt. Brah 1996, Zack 1998, Appiah 1997). Opitzin (1986) ja Zackin (1998, 68) ajatukset identifikaatioiden kautta syntyneistä emansipatorisista ei-valkoisista identiteeteistä auttoivat ymmärtämään omien lasteni suhdetta annettuihin ja itsemuodostettuihin identifikaatioihinsa. Brahin (1996) käsite *diasporinen identiteetti* johdatteli minua ymmärtämään sekä omien että gambialaisten haastattelemieni naisten paikallisten, etnisten, gender- ja rodullisten subjektiviteettien ja identiteettien historiaa, päällekkäisyyttä, ja hahmottamaan sitä monimutkaista kudosta, jolla ne nivoutuvat toisiinsa.

Gambialaisten naisten haastattelujen analyysini jäi ikävä kyllä hahmotelman tasolle. Toisaalta halusinkin jättää tekstiin aukkoja lukijalle, jotta hän voisi etsiä omat reittinsä. Toisaalta olin ehkä turhankin pelokas tarttumaan joihinkin haastattelumateriaalia läpikäydessäni keskeisiksi kokemiini yksityiskohtiin. Olisin mielelläni tarkistanut joitakin asioita haastateltaviltani. Se ei olosuhteiden vuoksi ollut mahdollista. Myös valitsemani tutkimusmetodi, itseni sisään ja kautta kirjoittaminen, osoittautui odotettua vaikeammaksi ja tuskallisemmaksi prosessiksi tarkastellessani omia identiteettejäni suhteessa sellaiseen kulttuuriseen kontekstiin, jossa koen itseni sekä ulko- että sisäpuoliseksi ja

joka väistämättä tulee lasteni kautta aina olemaan läsnä perheessämme, ei välttämättä elettyinä todellisuutena, vaan eräänlaisena menneisyydestä kumpuavana mantrana (ontuvana rinnastuksena sukupolveni suomalaisten kansalais- ja talvisota).

Appiahin (1997, 80) kautta pysähdyin tarkastelemaan eettisiä identiteettejä ja niihin liittyviä metafysisiä merkityksiä. Olen omassa elämässäni ehkä tiedostamattani pyrkinyt siihen, etteivät sukupuoli ja 'rotuni' ohjaisi päätöksiäni ja valintojani. Elän kuitenkin yhteisössä, jossa en voi paeta niille annettuja merkityksiä. En tiedä millainen olisi sosiaalinen sukupuoli ja eettinen identiteettini, jos eläisin ei-rasistisessa ja ei-seksistisessä yhteisössä. Tässä eletyssä todellisuudessa eräs tapa yrittää ymmärtää muita ja itseään sosiaalisti tuotettujen subjektiviteettien ja identifikaatioiden panssareiden takana, on purkaa stereotyyppioita, konstruktioita ja diskursseja. Siihen olen työssäni pyrkinyt. Ainakin itseäni se on kuljettanut kappaleen matkaa kohti syvällisempää ymmärrystä ja saanut minut vakuuttuneeksi äitiyden ja sosiaalisen vanhemmuuden merkityksellisyydestä identiteettien uusintajana ja muokkaajana. Tämän puolesta puhuvat gambialaisten naisten kokemukset ja tulkinnat naiseuteen sekä äidin ja tyttären välisiin suhteisiin liittyvistä siteistä, sekä omat kokemukseni äitinä olemisesta. Toivottavasti myös gambialaiset informanttini ovat hyötäneet käymistämme keskusteluista. Tulevaisuudessa haluaisin jakaa heidän kanssaan haastattelujen synnyttämiä ajatuksia ja kysymyksiä. Tyttäriltäni saan palautetta päivittäin ja käymme välillä kiivaitakin väittelyitä identiteettijämme ja minuuksiamme määrittellessämme.

Heijastuksia iholla ja linssillä

*“Kaikki elämässä on epävarmaa
Totta, elämä on epävarmaa
epävarmuus kuuluu ihmisen olemassaoloon
vanhemmat, jotka ohjaavat lapsensa kouluun
eivät koskaan voi tietää mitä lapsesta tulee
kaikki riippuu kohtalosta
Kun mies ja nainen avioituvat
he eivät tiedä tuleeko nainen saamaan lapsia vai ei
Kaikki riippuu Jumalan tahdosta
vanhemmat, jotka lähettävät lapsensa koraanikouluun
Eivät koskaan voi tietää tuleeko lapsesta viisas vai ei
Et koskaan voi ennakoida lapsen tulevaisuutta
Lapsen tulevaisuus riippuu Jumalasta
Kaikki elämässä on epävarmaa”*

Oumou Sangare 1995, kappale Asioiden epävarmuus levyltä Worotan (käännös kirjoittajan)

Kun vuosia sitten asuin Gambiassa, turistit tulivat joskus kotikyläämme kuorma-autoilla, joiden lavoille oli rakennettu istumapaikat. Kuorma-autot pysähtyivät torille ja ihmiset levittäytyivät kameroidensa ja videokameroidensa kanssa kuvaamaan kylää. Laiskimmat ja arimmat pystyttivät kamerajalustansa auton lavalle ja zoomasivat sieltä ‘alkuperäisiä’ näkymiä. Kylän nuoriso kokoontui autojen ympärille katselemaan turisteja. Joskus tein heille seuraa ja kuvasin pienellä kamerallani lavalla tarjolla olevia vieraita. Kävin silloin tällöin myös hotelleissa kuvaamassa eksoottisia eurooppalaisia lomailemassa. Joskus notkuessani paikallisten naisten kanssa baaritiskin ääressä sain sen hetki- sen taloudellisen tilanteeni huomioonottaen kieltämättä houkuttelevia tarjouksia naisseuraa kaipaavilta turisteilta. Vaikka olinkin, erään norjalaisen miesturistin määritelmän mukaan, ‘valkoinen vittu’, samaistuin tavallisesti noissa tilanteissa enemmän gambialaisiin naisiin kuin eurooppalaisiin sisariini.

Nyt mennessäni Gambiaan olin itse videokameran takana. Vaikka etsimessäni oli

myös oma menneisyyteni ja ohikiitävien hetkien tallentaminen lasteni toisen vanhemman kotimaasta, niin roolini gambialaisessa yhteisössä väistämättä muuttui. Liikuin eräänlaisella ei-kenenkään maalla, liukuvien identiteettien raja-alueilla. Väline, kamera, kehoni jatke, kokemukseen samanaikaisesti kiinnittäjä ja siihen etäisyyttä luova, tarjosi mahdollisuuden tarkastella tilanteita ja itseäni sisältä ja ulkoa. Se myös muistutti haikeasti ihmisten maailmasta erilaisten todellisuuksien ja identiteettien luomis-, etsimis- ja kategorisoimisnäyttämönä. Kun nyt perään omaa motiiviani tarkastella tuota näyttämöä valitsemastani näkökulmasta, vastaus lienee, että halusin ymmärtää ja jäsentääkin oman elämäni kokemuksia ja liittää niitä historiallisiin, yhteiskunnallisiin ja laajempiin vuorovaikutuksellisiin konteksteihin. En saanut lopullisia vastauksia kysymyksiini siitä, millaiset sattumat, mutkat ja matkat ovat muokanneet subjektiuttani ja vaikuttaneet tapani aistia maailmaa tai mikä merkitys erilaisilla kohtaamisilla on ollut identiteeteille. Löysin kuitenkin johtolankoja ja kertomuksiini kietoutuvia samassa ajassa ja globaalissa yhteisössä elävien naisten tarinoita. Ne antoivat omille kertomuksilleni uusia merkityksiä ja auttoivat ymmärtämään haastattelemieni gambialaisten naisten elämäntarinoiden ja omien esille nostamieni kokemusten kohtaamispintoja ja eroavaisuuksia.

Yhtäaikaiset läsnäolon ja ulkopuolisuuden kokemukset ovat itselleni tuttuja lapsuudesta saakka. Opittuani kirjoittamaan raapustin kukkaruukkuihimme nimeni, ikäni ja ajanlaskumme mukaisen vuosiluvun. Kuvittelin kuinka joku tulevaisuuden henkilö löytäisi syvältä maan uumenista ruukunpalaset, asettelisi ne yhteen ja kehittelisi tarinan Helenasta, ammuin maatuneesta tytöstä. Kotonani ei ollut kameraa. Äitini ei voinut tallentaa kuvaa tyttärestään suunnittelemassa tulevaisuuden arkeologisia kaivauksia. Minä sen sijaan olen voinut kuvata lapsiani heidän tarinoidensa äärellä. Kuvien ja filmin pätkien avulla he voivat palata omiin menneisyytensä ja tulevaisuuteenkin liittyvien unelmiensa ja aatoksiensa hetkiin. Mahdollisesti heistä taltioiduista dokumenteista joku säilyy jälkipolville ja ruukunpalasten kertomaa voidaan täydentää kuvamateriaalilla. Tätä tutkimusta tehdessäni se kuva- ja videoaineisto, jonka olen tallentanut tyttäristäni Gambiassa, ja Suomessakin, on minulle kuitenkin tärkeää, koska se viestittää heidän omaa kertomustaan ja auttaa minua ottamaan hetkellisesti etäisyyttä niistä siteistä, joihin äitiyden ja tyttäryyden kautta kietoudumme.

Brah (1997, 226) huomauttaa, ettei keskustaa ole olemassa, kuten ei marginaaliakaan.

Toisen periferia on toiselle keskipiste. Kameraa käyttäessä näkökulma riippuu siitä mihin kameran asetamme, keskusteluissa siitä kenen keskuksista ja marginaaleista puhumme ja miten määrittelemme ne. Gambiassa videokuvatessamme näkökulmiin tuli erilaisen kuvaajien myötä lisävariaatioita. Esimerkiksi lasteni kameraa käyttäessä kuvakulmat olivat erilaisia kuin minun tai ensimmäistä kertaa Afrikassa vierailevien aikuiskuvaajien otoksissa. Toinen kuvaajani oli kiinnostunut naisista, lapsista ja sosiaalisesta elämästä, toinen halusi tallentaa eläimiä, maisemia ja 'eksoottisia' näkymiä. Gambialainen kuvaaja olisi mahdollisesti asetellut videokameran toisin. Postmodernin käsitteestä on yhtä monta mieltä kuin on käsitteen viljelijää. Tavallisesti postmodernismiin liitetään ainakin sirpaloitumisen, moniäänisyyden ja historiattomuuden ulottuvuuksia (Hall 1992, 367). Ehkä voisi väittää, että postmoderni kuvakulma on mielivaltainen. Se mitä kuvassa näen ei kuitenkaan ole sattumanvaraista, vaan sisäistetyt henkilökohtaisiin ja kollektiivisiin kokemuksiin ja merkityksenantoihin liittyvät aistimukset ja arvot ohjaavat katsetta. Oli pa kameran asettelu mikä hyvänsä, jään helposti tarkkailemaan itse keskuksiksi määrittelemääni, olipa se sitten aikuisen, eurooppalaisen naisen tai tieteen tekijän näkökulma. Brah (emt., 226) väittää, että postmodernista keskustelusta voi tulla positiivinen voima progressiiviselle politiikalle vain, jos se uudelleenmuokkaa 'postmodernin' merkityksen vastakohtien keskustelussa niin, että reuna-alue/keskusta vastakkainasettelu käy tarpeettomaksi. Epäilen, että henkilökohtaisten ja kulttuuristen keskustojen ja marginaalien purkaminen on yhtä vaikea tehtävä kuin Toisen merkitysten hahmottaminen, vaikka yhdyinkin Brahin ajatukseen siitä, että vastakkaiset 'postmodernin' keskustelut voivat artikuloida aikamme nopeasti muuttuvia kulttuurisia, esteettisiä ja poliittisia kysymyksenasetteluja ja että uudelleen valotettu 'multi' voisi toimia sellaisen politiikan palveluksessa, joka ruokkii solidaarisuutta hävittämättä erilaisuutta. Omalta osaltani olen pyrkinyt työssäni valottamaan moninaisuutta tuoreista näkökulmista. Tavoitteenani on ollut lisätä ymmärrystä ihmisten ja kulttuurien henkilökohtaisista ja kulttuurisista yhtymäkohdista ja erilaisuuksista, joka tekee meistä ihmisistä toisillemme niin torjuttuja ja haluttuja. Ikäänkuin sivutuotteena löysin oman ja haastateltavieni sisäisen moninaisuuden ja ristiriitaisuuden, mikä tekee elämästä niin mielenkiintoista.

'Rotu' ja sukupuoli ovat mielenkiintoisella tavalla suhteessa metafysiisiin ja eettisiin identiteetteihimme. Appiahin (1997, 97) mukaan emme tiedä, millaista olisi elää yhtei-

sössä, joka ei institutionalisoisi metafyyysisiä uskomuksia identiteettien alkuperästä. Nykyisen kaltaisessa maailmassa joillekin yksilöille tarjoutuu mahdollisuus ja monet ovat pakotettuja käytännön elämässä neuvottelemaan ja transformoimaan erilaisia sosiaaliseen sukupuoleensa ja 'rotuunsa' liittyviä merkityksenantoja. Vaikka tämä ei 'vapautakaan' meitä niiden olemassaolosta, se tekee helpommaksi kyseenalaistaa annettuja ja rinnakkaisia identiteettejä, toimia niissä sekä ymmärtää erilaisten sisäisten kokemusten muokkaamien subjektiviteettien ja ulkoa päin annettujen määrittelyjen ja identiteettien yhteenkietoutumista. Ymmärrän Brahin (1996, 242) tarkoittavan muun muassa tätä, kun hän puhuu *diasporisesta* tilasta, jossa 'diasporan', 'rajan' ja 'paikallisuuden politiikan' käsitteet ovat yhtä aikaa läsnäolevia. Diaspora artikuloi hänen mielestään alueellisten, poliittisten, kulttuuristen, taloudellisten ja psyykkisten rajojen metaforisoinnin kanssa. Diasporinen tila kuvaa ihmisten, rahan, tavaroiden ja kulttuurien vaeltamisen leikkauskohtia. Se viittaa maailmaan, missä taloudelliset, kulttuuriset ja poliittiset vaikutukset erilaisten 'rajojen' ylittämistä ja rikkomista koetaan: siellä muodostetaan nykyisiä transkulttuurisia identiteettejä ja johonkin kuuluvuutta sekä toiseutta omaksutaan ja kiistetään. Brahin mielestä diasporisen tilan ymmärtämiseksi on nähtävä siihen liittyvä moniakselinen performatiivinen käsitys vallasta. Henkilöt ja yhteisöt ovat samanaikaisesti erilaisissa sosiaalisissa suhteissa, jotka muodostetaan ja pannaan täytäntöön monien erilaistamisen ulottuvuuksien kautta: nämä kategoriat vaikuttavat aina kielen käyttöön. Valta ei liiku vain makrorakenteissa. Sitä kietoutuu myös arkipäivän elettyihin kokemuksiin. Moniakselisuus kiinnittää huomiota siihen, kuinka valtaa harjoitetaan globaaleissa instituutioissa - kuten Maailmanpankissa ja ylikansallisissa kaupallisissa järjestöissä. Toisaalta se myös painottaa vallan virtaamista subjektien välisessä ja subjektien sisäisessä tilassa (emt., 242).

Omassa työssäni olen tarkastellut subjektien sisäisiä ja subjektien välisiä tiloja haluamatta kuitenkaan unohtaa niiden kietoutumista laajempiin vallan rakenteisiin. Olen samaa mieltä Brahin (emt., 243) kanssa siitä, että valta ei ole aina valmiiksi annettua, vaan sitä tuotetaan, toistetaan tai uhmataan moninaisissa tilanteissa, joihin se linkittyy. Vallan vaikutukset saattavat olla sortavia, tukahduttavia tai hillitseviä. Vallankäytön tarkoituksena voi olla kontrolloiminen, kasvattaminen, alistaminen tai hierarkkisten positioiden vakiinnuttaminen. Toisaalta valta on myös kulttuurisen luovuuden, mielihy-

vän ja halun, mullistamisen ja vastarinnan sydämessä. Vaikka se mahdollistaakin epäta-
sa-arvoisten rakenteiden kyseenalaistamisen, kiistämisen ja purkamisen, se ei kuiten-
kaan itsessään innosta vastarintaan. Valtaa harjoitetaan inhimillisten diskursiivisesti
rakennettujen subjektien kautta, ja heidän subjektiivisuuden ristiriitaisuuksiin perustuvat
toimintonsa ovat keskeisiä valtaan liittyviä käytäntöjä. Yhdyn myös Brahmin ajatukseen
siitä, että *“jos halutaan nähdä ‘monisuus’ uudessa valossa on kiinnitettävä huomiota
siihen, kuinka erot, moninaisuudet ja yleistämiset esitetään”* (emt., 246). Mihin tahansa
‘eroon’ kiinnitämme huomiota sitä ei voi tarkastella riippumattomana kategoriana.
Brahmin (emt., 247) mielestä subjekti löytyy luontaisina prosesseina kokemuksen, subjek-
tiviteetin, identiteetin ja sosiaalisten identifikaatioiden ja erottamisten välimaastosta.
‘Minä’ ei katoa, vaan idea subjektista yhtenäisenä, pysyvänä ja ennalta annettuna. Tämä
muistuttaa Zackin (1998, 68) esittämiä kysymyksiä ja ajatuksia identiteetin alkuperästä
suhteessa erilaisiin filosofisiin ja tieteellisiin lähtökohtiin. Koska identiteetti on prosessi,
keskeistä sen ymmärtämiseksi on kuulostella diskurssien kenttää, merkitysten kokoel-
mia, kertomuksia itsestä sekä toisista ja muistojen hahmottamista (Brah 1996, 247).
Näiden kiertokulku tarjoaa identifikaation perustan. Tällä identifikaation kentällä jokai-
nen identiteetin ilmaisu, yksilöllinen tai kollektiivinen, kuvaa rekonstruktioita. Rekonst-
ruktion voi kääntää suomen kielelle joko jälleenrakennuksena tai mieleenpalautuksena.
Olen pyrkinyt identiteettejä lähestyessäni tarkastelemaan sekä muistojen ja niihin liitty-
vien aistielämysten suhdetta subjekteille että erilaisten diskurssien, merkitysten ja stere-
otyyppien takana punoutuvaa annettuihin ja luotuihin identiteetteihin liittyvää vallan-
käytön ja paikallistamisen historiaa ja muutosta. Olen piirtänyt joitakin diasporisia
karttoja.

Brah (emt., 248) kirjoittaa toivovansa, että hänen ‘diasporisen tilan’ kautta uudelleen
määrittelemänsä ‘multi’, mahdollistaisi nostamaan kulttuurisen, taloudellisen, poliitti-
sen, psyykkisen ja sosiaalisen toistensa kohtaamisen näyttämölle. Hän peräänkuuluttaa
projektia, jossa *“‘uni’ muuttuu ‘multin’ kautta mahdollistaen uusien poliittisten subjek-
tien ja uudenlaisen kollektiivisen politiikan synnyn* (emt., 248). Vaikka oman työni puit-
teissa en ole ensisijaisesti keskittynyt pohtimaan poliittisia subjekteja ja muutoksen
dialektiikkaa, niin pidän työni ja jatkotutkimuksen kannalta tärkeänä myös Brahmin esiin-
nostamia ajatuksia monikulttuurisuudesta ja ‘moni’suudesta samoin kuin kysymystä

universaalisuudesta versus 'erosta'. Gambialaisia naisia haastatellessani, haastatteluaineistoa purkaessani ja siitä kirjoittaessani huomasin jo näissäkin positioissa liikkuvani erilaisissa diskursseissa ja vallankäytön tilanteissa. Kysyin itseltäni samantapaisia kysymyksiä, joita Brah esittää pohtiessaan, kuinka esimerkiksi sellaiset erilaistamisen akselit kuin luokka, sosiaalinen sukupuoli ja seksuaalisuus artikuloivat lukuisia taloudellisia, poliittisia ja kulttuurisia käytäntöjä, joiden kautta valtaa toteutetaan (emt., 248). Brah (emt. 248) kirjoittaa: *“Jokainen akseli merkitsee erityistä valtasuhteen tyyppiä. Mielenkiintoista on kuinka nämä vallan kentät törmäävät, kietoutuvat ja hahmottuvat toisiinsa; ja millaisin vaikutuksin. Millaisia sisällyttämisiä ja ulkopuolelle jättämisiä tietty vallan artikulaatio tuottaa? Siis millaisia oikeudenmukaisuuden tai epätasa-arvoisuuden malleja kirjoitetaan; mitä hallitsemisen tai alistamisen malleja mahdollistetaan; millaisia mielihyvän muotoja tuotetaan, mitä fantasioita, haluja, vastakkaisia tunteita herättäviä tiloja ja ristiriitaisuuksia vahvistetaan; tai minkä tyyppisiä poliittisen subjektin positioita annetut vallan muodostelmat synnyttävät?”*Toivottavasti opinnäytetyöni lukijoille herää jonkinlaisia oivalluksia siitä, millaisissa vallan positioissa esille nostamissani identiteettien muodostamisissa ja kohtaamisissa saatetaan liikkua ja kuinka tuo matkanteko kietoutuu subjektien tarinoihin, fantasioihin, mielikuviin, itseilmaisuuksiin, mielihyvään, haluun ja kaipaukseen.

Ennakkoluuloja, uskomuksia, asenteita vai rasismia

Pari viikkoa sitten somalit järjestivät Helsingissä mielenosoituksen diskriminaatiota vastaan. Mielenosoituspäivän iltana eräs somaliaktivisti oli haastateltavana television ajankohtaisohjelmassa, jonka päätteeksi järjestettiin puhelinäänestys, jossa kysyttiin ihmisten mielipidettä siitä, hyväksyvätkö he somalit osaksi suomalaista yhteiskuntaa. Yli 80 %:lla ohjelmaan soittaneista oli kielteinen asenne somalimaahanmuuttajiin. Voi olla, että kaikkein ulkomaalaisvastaisimmat henkilöt vaivautuivat soittamaan ohjelmaan ja otos kuvaa vain heidän asenteitaan. Vaikka tiedänkin, etteivät somalit ole joidenkin suomalaisten mielestä tervetulleita maahanamme, olin kuitenkin yllätynyt äänestyksen tuloksesta.

Noin vuosi sitten skinheadit mukiloivat Jyväskylässä 15-vuotiaan suomalaisen val-

koisen tuttavamme. Syyksi vakavaan pahoinpitelyyn seitsenhenkinen rautakengin ja kettein varustettu joukko ilmoitti ystävämme pukeutumisen hiphopparihousuihin. Kun keskustelimme tyttärieni kanssa tapauksesta, nuorempi tyttärenti virkkoi tehostaen sanomisiaan karatepotkuilla: *“Jos he kävisivät minun kimppuuni minä löisin ja potkaisisin ja...”* Vanhempi tyttärenti totesi tähän: *“Ja seuraavan päivänä lehdissä olisi isot otsikot: Ulkomaalainen tyttö hakkasi suomalaispojat.”* Vaikka se olikin tarkoitettu vitiksi, se kuvasi mielestäni hyvin median värittämiä asenteita, joita lapsikaan ei voi olla tunnistamatta. Jos suurin osa aikuisista suomalaisista suhtautuu kielteisesti somaleihin ja siinä sivussa yleensä muihinkin afrikkalaisiin ja ihonväritään tummempisiin ihmisiin, asenne siirtyy väistämättä nuorille ja lapsille. Kokemukseni mukaan useimmat lapset ja nuoret, jotka esimerkiksi nimittelevät afrikkalaisia tai muita ulkomaalaisia neekereiksi, ovat tietoisia sanan kielteisistä merkityksistä, vaikeivat välttämättä niiden taustoista.

Joitakin päiviä sitten jutustelin bussipysäkillä herttaisen iäkkään naisen kanssa. Kauempana kadulla käveli joukko mustahiuksisia miehiä. Nainen totesi, että mustalaiset on tunkeutumassa Suomeen ja *“noista tulee sitten joutosakkia, kun ne ei halua tehdä töitä eikä niillä ole mitään koulutustakaan.”* Vakuutteluni siitä, että päätöstään odottelevat romanipakolaiset eivät luultavasti liiku Helsingin kaduilla ja että yksikään heistä ei ole saanut jäädä maahamme, peittyi vuodatuksiin siitä, miten mustalaiset vain haluavat maallista hyvää eivätkä viihdy auvoisissa kodeissaan omissa kotimaissaan. Ulkomaalaiset ja mustat näyttävät olevan helposti syyllistettävä ryhmä. Mummojen ja lasten puheet on helppo ohittaa toteamalla, että on kysymys yksittäisistä vanhuksista, jotka eivät ole tottuneet kohtaamaan vieraiden kulttuurien edustajia tai vielä kehitysvaiheessaan olevista nuorista, joilla on omat kasvukipunsa ja joilta ei voikaan vielä vaatia ympäristönsä huomioonottamista ja sanojensa asettelemista tai käsitteidensä kyseenalaistamista. Kokemukseni mukaan meidän suomalaisten ei ole helppoa myöntää ennakkoluuloisuuttamme tai asenteellisuuttamme, rasismien käsite on lähes tabu. Skinheadejakaan, jotka toistelevat avoimesti ulkomaalaisvastaisia ja sovinnistisia iskulauseita, ei monien poliisien tai sosiaalityöntekijöiden mielestä voi pitää rasisteina. Olen joskus kuullut väitteen, ettemme me suomalaiset voi olla rasisteja, koska meillä ei ole ollut orjiakaan. Mikä sitten olisi oikea tapa käsitellä ja nimetä asenteita, jotka tavalla tai toisella eriarvoistavat ihmisiä etnisyyden, ‘rodun’, ihonvärin tai sukupuolen perusteella. Judith Lichtenberg

(1998, 43) toteaa, että myös monille amerikkalaisille sana rasismi on nykyisin punainen vaate. Valkoiset ihmiset eivät ajattele, että he olisivat vihamielisiä mustia kohtaan: he uskovat elävänsä tasa-arvoisuuden ja jaettujen mahdollisuuksien maailmassa. Niinpä he loukkaantuvat, jos heitä kutsutaan rasisteiksi ja hämmentyvät syytöksistä, joiden mukaan amerikkalainen yhteiskunta on rasistinen. Lichtenbergin mielestä valkoiset tarkoittavat rasismilla selkeää tietoista uskoa 'rodulliseen' paremmuuteen (tyypillisesti valkoisten mustia kohtaan harjoittamaa sortoa, joskus myös mustien valkoisia kohtaan). Suurin osa Amerikan mustista viittaa rasismilla sellaisiin käytäntöihin ja instituutioihin, jotka johtavat mustien ihmisten alistamiseen. Rasismissa ei näin ollen ole kysymys siitä mitä liikkuu ihmisten ajatuksissa, vaan siitä mitä tapahtuu maailmassa. Jos julkiset instituutiot vahvistavat tai sallivat sosiaalisen erottelun ja epätasa-arvoisuuden, niin yksityisillä intentioilla ei ole kovinkaan paljon merkitystä (emt., 44). Valkoisten amerikkalaisten on miellyttävä ja turvallista ajatella, että rasismi on kuollut, jos heillä ei ole tietoisia kielteisiä tai paremmuuden tunteita mustia kohtaan. Mustille puolestaan, koska he näkevät alistavat käytännöt toisin kuin valkoiset, on vähemmän tuskallista ajatella päinvastoin.

Keskustelin työni neljännessä osassa rasismin uusista muodoista. *Markkinarasismi* (Sivanandan 1990, Small 1994, 93) lienee hyväksytty osaksi globaalia suhdetoimintaa Suomessakin. Tavat, jolla sitä ja muita rasismin muotoja toteutetaan, voivat kuitenkin olla verhoutuneina monenlaisiin välinpitämättömyyden ja holhoamisenkin käytäntöihin. Lichtenberg (1998, 44) nimeää osuvasti muutamia toimintatapoja, joita kriittisesti oletettuun tasa-arvoisuuteen suhtautuvat kutsuvat joskus rasismiksi. Vähemmän-kuin-tietoinen rasismi ilmenee asenteina, jotka määrittelevät toiseen ryhmään kuuluvien tavat ja käytännöt tyhempinä tai uhkaavampina kuin omaan ryhmään kuuluvien käytöksen. Asenteiden kantajat eivät välttämättä ole itse tietoisia omista ennakkoluuloistaan. He saattavat huomaamattaan esimerkiksi torjua toisiin ryhmiin kuuluvat vuokralaisehdokkaat. Tämän tyyppisestä rasismista on myös kyse silloin, kun valkoisen ihmisen murhanneet saavat todennäköisemmin kuolemantuomion kuin mustalta ihmiseltä hengen riistäneet (emt., 45). Yleistäminen on tiettyyn pisteeseen asti välttämätöntä. Jos sitä kuitenkin käytetään tiettyjä etnisiä, 'rodullisia' tai sukupuolisia ryhmiä niputtamaan, voidaan puhua vulgaarista stereotypisoinnista (emt., 46). Joskus ihmiset vetoavat toisten

rasismiin. Yrittäjä saattaa sanoa, ettei voi palkata mustaa työntekijää tai naista, koska asiakkaat eivät pitäisi siitä. Vaikkakaan hän ei omasta mielestään ole itse asenteellinen, toiminnallaan hän tukee rasistisia käytäntöjä (emt.,46). ‘Sekundaarisista’ rasismien muodoista voidaan puhua silloin, kun syrjintä kohdistuu ‘rotuun’ sidoksissa oleviin tekijöihin. Esimerkiksi työyhteisö saattaa sulkea ulkopuolelle ‘toisenlaiset’. Sisäänkäsykokeet ja erilaiset testit, suunnittelijoiden itsekään sitä huomaamatta, on usein suunniteltu etuoikeutettujen ihmisryhmien ajatus- ja toimintatottumuksia mittaamaan (emt., 47). Viidentenä rasismien muotona Lichtenberg (emt., 47) mainitsee syrjäytymisen jatkuvuuden. Tämä tulee eteen monille naisille ja mustille, kun he yrittävät kilpailla työpaikoista valkoisten toistensa puolta pitävien erilaisiin ‘veljeskuntiin’ kuuluvien miesten kanssa. Vielä enemmän syrjäytymisen jatkuvuus näkyy sukupolvelta toiselle siirtyvänä köyhyytinä, johon liittyy asumiseen, ravintoon, terveydenhoitoon, koulutukseen ja turvallisuuteen kietoutuvia puutteita ja ongelmia.

Ainakin muutamat Lichtenbergin kuvailemat toimintatavat lienevät tuttuja suomalaisessakin yhteiskunnassa. Vaikka olisimmekin sitä mieltä, että kaikki rasismi ‘on pääsämme’, yleisesti rasististen asenteiden ja uskomusten sisältö ei katoa. Vähemmän-tietoisilla asenteilla ja uskomuksilla on keskeinen sija ajattelussamme. Ja vaikka yksilölle sellaiset asenteet olisivatkin merkityksettömiä, kollektiivisesti ne lisäävät kaikkialle tunkeutuvia käyttäytymisen tapoja, jotka voivat aiheuttaa epätasa-arvoa kokonaisille ihmisryhmille (emt. 48). Näenkin tarpeellisenä jatkossa tarkastella perusteellisemmin ennakkoluuloisten ja rasististen asenteiden ja uskomusten taustaa, liitoksia, sisältöjä ja purkamista suomalaisessa yhteiskunnassa. Minulla on ollut ja tulee varmasti jatkossakin olemaan sitä tehdessäni suurta apua lapsistani, jotka voivat, asiaa ehkä itse tiedostamatta, tarkastella aitiopaikalta erilaisten erilaisuuksien ja ‘rinnakkaisrodullisten subjektiviteettien’ herättämiä kysymyksiä ja ounasteluja. Oman eletyn kokemuksensa kautta he voivat välittää minulle tietoa ja elämyksiä niin ‘rodullisen’ kuin sukupolvien kuilunkin ylitse. Minä puolestani voin luoda heille turvallisen ympäristön kehittämään itsetuntoaan ja minäkuvaansa, jotta he voivat etsiä erilaisia identiteettejään (vrt. Hershel 1997, Zack 1998).

Tutkimukseni merkitys

Now it's the blues, boys, play'em whilst I sing'em

Oh blues, oh blues, oh blues

Oh blues, oh blues, blues, oh blues

I'm so blue, so blue, I don't know what to do

Oh blues, oh blues, oh blues

I am going away, I am going to stay

I am going away, I am going to stay

I am going away, oh, mama's going to stay

I am going to find the man I love some sweet day

Lord, b'lieve it, I've changed my mind

Oh blues, oh blues, oh blues

Oh blues, oh blues, blues, oh blues

I'm so blue, so blue, oh, mama don't know what to do

Oh blues, I'm blue, oh blues

Gertrude 'Ma' Rainey, Blues Legacies and Black Feminism. Angela Y. Davis 1998

Toivon, että tutkimukseni voi omalta osaltaan valottaa hieman suomalaisten naisten ja tyttöjen erilaisia mahdollisia identiteetin rakentamisen malleja ja niiden suhdetta kokemuksiin ja ajatuksiin identiteeteistä erilaisista etnisissä, kansallisissa ja kulttuurisissa yhteyksissä. Vaikka olenkin korostanut subjektiivisten kokemusten yksityisyyttä ja ainutlaatuisuutta, uskon kuitenkin, että ne ovat jaettavissa ja niistä voi löytyä yhtymäkohtia monenlaisiin tarinoihin.

Tutkimuskohteeni on niin laaja, että tällaisen opinnäytetyön puitteissa sitä on voinut vain raapaista. Parhaimmillaan tuo raapaisu on jättänyt naarmuja, joista joku toinenkin kiinnostuu. Äidin ja tyttären suhteeseen liittyvät kysymykset ovat ikuisia ja niissä riittää pohtimista tuleville sukupolvillekin. Näyttää myös siltä, että 'rotuun', sukupuoleen,

luokkaan ja etniseen identiteettiin nivoutuvat kysymyksenasettelut eivät ole väistymässä globaaleissa, kansallisissa tai muilla tavoin rajatuissa todellisuuksissa, vaan ovat päivä päivältä merkityksellisempiä ja kompleksisempia.

Braidottin (vrt. 1993, 255,) suosittama irrottautuminen meitä naisia syrjivän järjestelmän osasyllisyydestä ei aina ole kovin helppoa, vaikka olisimmekin kehittyneet akrobaateiksi elämän myötä. Ruumiiseemme kaivertunut historiamme ojentaa ja näyttää lihassa eläville subjekteilleen erilaisia kasvoja ja kokemuksellisia tiloja. Kaikki ne eivät suoranaisesti kehoita loikkaamaan tulevaisuuteen. Toisaalta aika ei kysy ihmiseltä suuntaa. Subjektien erilaisine identiteetteineen on sopeutettava oma kulkunsa sitä myötäilemään, vastustamaan, tarkkailemaan tai jollakin muulla tavoin suhteessa aikaan.

KIRJALLISUUS

- Appiah, A. (1997). "But would it still be me?" Notes on gender, 'race' and ethnicity, as sources of identity. In N. Zack (Ed.), Race, Sex, Their sameness, difference and interplay (pp. 75-83). London. Routledge*
- Asante, K. W. (1985). Commonalities in African Dance: An aesthetic foundation. In M. K. Asante & K. W. Asante (Eds), African Culture - The Rhythm of Unity (pp. 75-83) . London. Greenwood Press.*
- Asante, M. K. (1987). The Afrocentric Idea. Philadelphia. Temple University Press.*
- Bradford J., Sartwell C. (1997). Voiced bodies/Embodied voices. In N. Zack (Ed.), Race, Sex, Their sameness, difference and interplay (pp. 191-205). London. Routledge*
- Boone, S. A. (1986). Radiance from the Waters. Ideals of Geminine Beauty in Mende Art. New Haven and London. Yale University Press.*
- Brah, A. (1996). Cartographies of Diaspora, Contesting identities. London. Routledge.*
- Braidotti, R. (1991). Riitasointuja (suomennos 1993). Tampere. Vastapaino*
- Butler, Judith 1990. Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity. New York. London. Routledge.*
- Butler, J. (1997). Excitable speech: A Politics of the Performative.. New York. London. Routledge.*
- Clifford, J. (1988). The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge & al. Harvard University Press.*
- Collier, J. Jr. & Collier, M. (1986). Visual Anthropology: Photography as a research method. Albuquerque. University of New Mexico Press.*
- Collins, P. H. (1998). Fighting Words. Black women and the search of justice. Minneapolis. London. University of Minnesota Press*
- D'Alisera, J. (1998). Born in USA: Naming Ceremonies of Infants Among Sierra Leonians Living in the American Capital. Anthropology Today 14 , 16-18.*
- Daniel, J. L. , Smitherman, G. (1990 a): How I got Over Communication Dynamics in The black Community . In D. Garbaugh (Ed.), Cultural Communication and Intercultural Contact (pp. 26-39) London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.*
- Daniel, J. L. , Smitherman-Donaldson, G. (1990 b): How I got Over and Continue to do so in Our Mother's Churches. In D. Garbaugh (Ed.), Cultural Communication and*

Intercultural Contact (pp. 40-44) London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Davis, A. Y. (1998). *Blues Legacies and Black Feminism. Gertrude 'Ma' Rainey, Bessie Smith and Billie Holiday*. New York. Vintage Books.

Denzin, N. (1992). *The many faces of emotionality: Reading persona*. In C. Ellis & M. G. Flaherty (Eds.), *Investigating subjectivity. Research on lived experience*. Newbury Park, California. Sage Publications.

Dickerson, B. J., (1994). *Ethnic identity and feminism: Views from leaders of African American Women's Associations*. In Young Gay & Bette Dickerson (Eds.), *Color, Class & Country, Experience of Gender* (pp. 97-114). London and New Jersey. Zed Books

Doy, G. (2000). *Black Visual Culture, modernity and postmodernity*. London. I.B.Tauris Publishers

Faithorn, E. (1986). *Gender Bias and Sex Bias: Removing our Cultural Blinders in the Field*. In T. L. Whitehead & M. E. Conaway (Eds.), *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork* (pp. 275-288). Urbana and Chicago. University of Illinois Press.

Foss, K.A., Foss, S. K. (1989). *Incorporating The Feminist Perspective in Communication Scholarship: A Research Commentary*. In Carter K. & Spitzack C. (Eds.) *Doing Research in Women's Communication, Perspectives on Theory and Method* (pp. 65-94). Norwood, New Jersey. Ablex Publishing Corporation

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York. Basic: Books, Inc., Publishers.

Gordon, A. A. (1996): *Women and Development*. In Gordon A. A. & Gordon D. L. (Eds.) *Understanding Contemporary Africa* (pp. 249-272). London. Lynne Rienner Publishers.

Gordon L. R. (1997). *Race, Sex and Matrices of Desire In an Antiblack World: An Essay in Phenomenology and Social Role*. In N. Zack (Ed.), *Race, Sex, Their sameness, difference and interplay* (pp. 117-132). London. Routledge

Hall, S. (1992): *Kulttuurin ja politiikan murroksia. Vastapaino. Tampere*

Hall, S. (1999). *Identiteetti. Vastapaino. Tampere*

Hershel, H. J. (1997). *The influence of Gender and race status on Self-esteem during childhood and adolescence. Race, Sex, Their sameness, difference and interplay* (pp. 109-118). London. Routledge

Howe, S. (1998). *Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes*. London. Verso

Isaksson, P., Jokisalo, J. (1998). *Kallonmittaajia ja skinejä*. Helsinki. Hakapaino Oy.

Jagne, S. F. (1994). *African Women and The Category "Woman": Through the Works of Mariama Ba and Bessie Head*. Doctoral Dissertation. State University of New York.

Johnson, M. C. (2000). *A Passport to Alijana (The Next World): Raising Mandinga Children in Lisbon, Portugal*. Paper presented at the Conference *Mothering in the African Diaspora*, 4-6 February 2000. Toronto. Canada

Kandiyoti D. (1997). *Bargaining with Patriarchy*. In N. Visvanathan, L. Duggan, L. Nisosiff, N. Wiegersma. (Eds.) *The Women, Gender and Development Reader* (pp. 86-102). London and New Jersey. Zed Books LTD

Kumpulainen M., Oikarinen-Jabai H. (1995). *Nuorten mielikuvia afrikkalaisista. Kognitiivisen antropologian harjoitustyö*. Jyväskylän Yliopiston etnologian laitos.

Langellier, K. M., Hall D. L. (1989). *Interviewing women: A Phenomenological Approach to Feminist Communication Research*. In Carter K. & Spitzack C. (Eds.) *Doing Research in Women's Communication, Perspectives on Theory and Method* (pp. 193-220). Norwood, New Jersey. Ablex Publishing Corporation

Lichtenberg, J. (1998). *Racism in the head, Racism in the World*. In N. Zack, L. Shrage, C. Sartwell (Eds.), *Race, Class, Gender, and Sexuality: The Big Questions* (pp. 43-48). Massachusetts, Oxford. Blackwell Publishers.

Lightfoot-Klein, H. (1989). *Prisoners of Ritual. An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*. New York. Harrington Park Press

Löytty, Olli 1997: *Valkoinen Pimeys. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 55*. Jyväskylän yliopisto

Moemeka, A. A. (1997). *Communalistic Societies: Community and Self-Respect as African Values*. In C. Christians & M. Traber (Eds.), *Communication Ethics and Universal Values* (pp. 170-193). London, New Delhi. Sage Publications

Moyo, A. (1996). *Religion in Africa*. In Gordon A. A. & Gordon D. L. (Eds.) *Understanding Contemporary Africa* (pp. 273-302). London. Lynne Rienner Publishers.

Nieto, S. (1996). *Affirming Diversity. The Sociopolitical Context of Multicultural Education. Second Edition*. USA. Longman Publishers

Nilsson, B. (1979). *Kvinnlig Kyskhet Manlig Makt: Om kvinnlig könsstympning i Afrika. 3-betyguppsats i socialantropologi. Socialantropologiska Institutionen vid Uppsala Universitet, vårterminen 1979*. Uppsala Universitet.

Opitz, M. (1986 a): *Racism, Sexism, and Precolonial Images of Africa in Germany*. In M. Opitz, K. Oguntoye & D. Schultz (Eds.), *Showing our Colours* (pp. 3-55). Engl. käännös 1992) Amberst. The University press of Massachusetts Press.

Opitz, May (1986 b): *Racism here and now*. In M. Opitz, K. Oguntoye & D. Schultz (Eds.), *Showing our Colours* (pp. 125-144). Engl. käännös 1992) Amberst. The University press of Massachusetts Press.

Pfeiffer, K. (Ed.) (1997): *Mandinka Spoken Art: Folk-tales, Griot Accounts and Songs*. Köln. Rudiger Köppe Verlag

Razack S. H. (1988). *Looking white people in the eye: gender, race, and culture in courtrooms and classrooms*. Toronto, Buffalo, London. University of Toronto Press

Reinharz, S. (1992). *Feminist Methods in Social Research*. New York. Oxford. Oxford University Press

Riesman, P. (1992): *First find your Child a good Mother. The construction of self in two African communities*. New Brunswick. Rutgers University Press

Shrage, L. (1997). *Passing beyond the other race and sex*. In N. Zack (Ed.), *Race, Sex, Their sameness, difference and interplay* (pp. 183-190). London. Routledge

Siegel, B. (1996). *Family and kinship*. In Gordon A. A. & Gordon D. L. (Eds.), *Understanding Contemporary Africa* (pp. 221-248). London. Lynne Rienner Publishers.

Small S. (1994). *Racialized barriers. The Black Experience in the United States and England in 1980s*. London and New York. Routledge

Spivak, G. C. (1996). *Maailmasta kolmanteen*. Jyväskylä. Vastapaino

Tizard, B., Phoenix A. (1993). *Black, White or Mixed Race. Race and Racism in the lives of young people of mixed parentage*. London. Routledge

White, F. E., Berger, I. (1999). *Women in Sub-Saharan Africa. Restoring Women to History*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press.

Yeoman, E. (1998). *The other within the self: Black daughter, white mother and the narrative construction of identity*. In S. Abbey & A. O'Reilly (Eds.), *Redefining motherhood. Changing identities and patterns*. Toronto, Ontario. Second Story Press

Zack, N. (1998). *Thinking about race*. New York. Wadsworth Publishing Company