

MISTÄ ON HYVÄT TYTÖT TEHTY?



Turun yliopisto
University of Turku

MISTÄ ON HYVÄT TYTÖT TEHTY?

Somalitytöt ja maineen merkitykset

Anu Isotalo

Turun yliopisto

Humanistinen tiedekunta
Historian, kulttuurien ja taiteiden tutkimuksen laitos
Uskontotieteen oppiaine
Tohtoriohjelma Juno

Työn ohjaajat

Professori Veikko Anttonen
Turun yliopisto

Professori Tuula Sakaranaho
Helsingin yliopisto

Tarkastajat

Dosentti Marja Tiilikainen
Helsingin yliopisto

Dosentti Tarja Tolonen
Helsingin yliopisto

Vastaväittäjä

Dosentti Marja Tiilikainen
Helsingin yliopisto

Kustos

Professori Veikko Anttonen
Turun yliopisto

© 2015 Anu Isotalo
Taitto: Juhana Saarelainen
Kannen kuva: Nina Kokkinen

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

ISBN 978-951-29-6168-9 (PRINT)
ISBN 978-951-29-6169-6 (PDF)
ISSN 0082-6995

Painosalama Oy – Turku, 2015

SISÄLLYSLUETTELO

TIIVISTELMÄ	8
ABSTRACT	9
KIITOKSET	11

I TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

1 KYSYMYKSENASETELU JA TUTKIMUSTEHTÄVÄT	17
1.1 Tutkimuksen tarkoitus ja paikantuminen	17
Keskiössä maine	20
Tulkintaa jäsentävät käsitteet	23
Somalit Suomessa – tausta ja tulkinta	28
Katsaus aiempaan tutkimukseen	32
Tutkimuskysymykset	37
Tutkimuksen rakenne	39
1.2 Teoreettiset näkökulmat	40
Sukupuoli tekoina	40
Puheet tekoina	47
Sosiaalisesti tuotettu tila	51
Tytöt toimijoina	55
1.3 Etnografinen tutkimusote	57
Tutkimusaineisto	60
<i>Haastattelut</i>	60
<i>Kenttäpäiväkirjat</i>	66
<i>Aineiston, teorian ja tutkimustekstin suhde</i>	69
Kotietnografiaa Turussa	72
<i>Mikä on tämän tutkimuksen kenttä?</i>	74
<i>Kontaktien luominen ja yhteydenpito</i>	77
<i>Luottamuksesta</i>	80
<i>Tutkijan paikantamisia ja paikantumisia</i>	84
<i>Kenttätyö, kenttätyön päätyminen ja tutkimuskirjoittaminen</i>	90
Tutkimuseettinen pohdinta	92

II TUTKIMUSAINEISTON TULKINNAT

2 RUUMIILLISIA PERFORMATIIVEJA	103
2.1 Pukeutumisen moraaliset tulkinnat	103
Uskonnolliset määrittelyt	104
Pukeutuminen ja toimijuus	108
Pukeutumalla tytöksi	112
Ihanteesta muotiin: Arkipukeutumisen varioivat käytännöt	114
Tyllierot Turussa ja Helsingissä	117
Juhlapukeutuminen	120
Muistoja Somaliasta, tulkintoja muutoksesta	122
Arkipukeutuminen mainetta tekemässä	127
2.2 Seksuaalisuutta koskeva fieto ja seksuaalisuudesta puhumisen tavat	132
Esiaviollisen tietämättömyyden ihanne ja opetuskäytännöt Suomessa	132
Mediasisällöt arvioinnin kohteena	137
Neitsyysihanne	139
Tulkintoja sukupuolitetuista kaksoisstandardeista	144
Tytöjen sopiva ja sopimaton seksuaalisuuspuhe	147
2.3 Tyttöjen ympärileikkauserinne	153
Ympärileikkauksen määrittelystä ja käsitevalinnoista	153
Ympärileikkaukset käytännöt ja -perustelut Somaliassa	156
Tytöksi tuleminen ja infibulaatio Somaliassa	159
Ympärileikkauksen muuttuneet merkitykset diasporassa	162
<i>Uskontoon liittyvät argumentit</i>	163
<i>Kyseenalaistetut tyttöyden tulkinnat</i>	166
2.4 Seurustelu	172
Seurustelun tarkoitus	172
Aloitteet ja aktiivisen passiivisuuden strategia	175
Seurustelun salaaminen	179
Perheen tiedossa oleva seurustelu	181
Fyysiset kontaktit	185
Sukupuoli, etnisyys ja seurustelusuhteet	188
3 SUKUPUOLITETTUJA MORAALITOPOGRAFIOITA	195
3.1 Kaupunkitilan sosiaaliset merkitykset	195
Kodit ja lähiöt	195
Somalit ovat "pieni kylä kaupungissa"	200

Kollektiivinen huolenpito turvana ja resurssina	202
"Näkymättömät silmät" keskustassa	206
Liikaa näkyminen mainetta tekemässä	210
3.2 Ajanvieton sukupuolittuneet merkitykset	215
Mitä on vapaa-aika?	216
Ajanvietto kotona	217
Ajanvietto kaupungilla	221
<i>Shoppailu keskustassa</i>	224
<i>Kahvilassa käynnin sukupuolitetut tulkinnat</i>	230
<i>Miksi tyttöjen ajanvietosta kahvilassa ajateltiin eri tavoin?</i>	233
Iltaelämän sukupuolittuneet käytännöt	236
<i>Diskot eivät ole tyttöjä varten</i>	240
<i>Miksi pojat käyvät diskoissa?</i>	243
<i>Hääjuhlat "diskoina"?</i>	244
Kulttuurisen jatkuvuuden ja muutoksen tulkintoja – Turku ja Helsinki	247
3.3 Puheet mainetta tekemässä	252
Juoru puhekäytäntönä	253
Puheet ja juorut ajanvietteenä ja tiedonvälityksenä	258
Todenmukaiset ja maustetut puheet ja juorut	260
Maine, juorut ja sosiaalinen kontrolli	265
III KOKOAVA POHDINTA	
4 RUUMILLISET MORAALITOPOGRAFIAT DIASPORASSA	275
4.1 Maine moraalisisissa, etnisissä ja kulttuurisissa eronteoissa	275
Maine ja sukupuoli	275
Hyvä ja huono suomalaistuminen	279
Kulttuurinen jatkuvuus ja muutos diasporassa	285
4.2 Päätelmät	290
Mistä on hyvät tytöt tehty?	290
Maine ja sosiaaliset verkostot	294
Tyttöjen toimijuus	297
Lopuksi	300
LÄHTEET	305
LIITTEET	343

TIIVISTELMÄ

TURUN YLIOPISTO

Humanistinen tiedekunta

Historian, kulttuurien ja taiteiden tutkimuksen laitos

Uskontotiede

ISOTALO, ANU: Mistä on hyvät tytöt tehty? Somalitytöt ja maineen merkitykset

Väitöskirja, 341 sivua, 13 liitesivua

Tohtoriohjelma Juno

Elokuu 2015

Tutkimus käsittelee islaminuskoisten somalityttöjen hyvään ja huonoon maineeseen liittyviä uskonnollisia, kulttuurisia ja etnisiä määrittelyjä ja niiden merkityksiä heidän arjessaan. Turussa hankittu etnografinen tutkimusaineisto koostuu osallistuvaan havainnointiin perustuvasta kenttäpäiväkirja-aineistosta sekä kahdestakymmenestäviidestä 17–35-vuotiaiden somalityttöjen ja -naisten teema-haastattelusta vuosilta 2003–2006.

Tutkimuksen tehtävänä on selvittää, minkälaista somalityttöä pidetään maineeltaan hyvänä ja miten tytön maine voi mennä. Tutkimuksessa tarkastellaan yhtäältä sitä, mikä merkitys sosiaalisilla verkostoilla on tyttöjen maineen määrittelyssä. Toisaalta kysytään, mitä somalitytöt ja nuoret naiset itse ajattelevat tytön maineeseen liittyvistä odotuksista ja miten he niistä tietoisina toimivat. Lähestymistapa rakentuu uskontotieteen, antropologian, sukupuolentutkimuksen, tyttötutkimuksen, nuorisotutkimuksen ja kulttuurimaantieteen näkökulmia yhdistelemällä. Ensimmäisessä aineistontulkintaluvussa tarkastellaan tyttöyteen ja maineen rakentumiseen liittyvää ruumiillista merkityksenantoa pukeutumisen, seksuaalisuuden, tyttöjen ympärileikkausta koskevan asennemuutoksen ja seurustelun teemojen kautta. Toisessa luvussa keskitytään kaupunkitilan ja tyttöjen vapaa-ajanvieton sosiotilallisiin tulkintoihin sekä tyttöjen käytöstä kodin ulkopuolella määritteleviin ja mainetta rakentaviin puheisiin.

Haastatellut arvostivat islamiin ja somaliperinteeseen liittyviä arvoja ja pitivät niitä oman käytöksensä ohjenuorina. Omanarvontunto, itsekontrolli ja vastuuntunto omista teoista liitettiin ”hyvään tyttöyteen”. Tyttöjen toimijuus ilmeni heihin kohdistuvien odotusten suuntaisena käyttäytymisenä ja näiden ihanteiden arvostamisena. Toimijuus näkyi myös tiettyjen tyttöihin ja poikiin kohdistuvien erilaisten odotusten kyseenalaistamisena ja joissakin tapauksissa vastoin odotuksia toimimisena. Turkua myös verrattiin somalityttöjen käytöksen osalta pääkaupunkiseutuun. Tässä vertailussa Turku nimettiin kulttuurisen jatkuvuuden, pääkaupunkiseutu kulttuurisen muutoksen paikaksi. Haastateltujen mukaan yhteisöllisiä tulkintoja tyttöjen käytöksestä tehtiin puheissa ja juoruissa, usein suhteessa havaintoihin suomalaistyttöjen käytöksestä. Tyttöjen arkeen nämä etniset ja moraaliset eroteot eivät kuitenkaan vaikuttaneet aina samalla tavoin, koska tulkinnat tyttärille sopivasta ja mahdollisesta käytöksestä voivat vaihdella perheiden välillä.

Tutkimus tuo esille, että tytön hyvä maine on eräs perheen hyvinvointiin vaikuttavista tekijöistä. Somalityttöjen käytös on myös eräs yhteisöllinen peili, jota vasten tehdään laajempia tulkintoja somalikulttuurin ja uskonnollisten arvojen tilasta diasporassa. Liiallinen muutos tyttöjen käyttäytymisessä uhkasi yhteisöllistä jatkuvuutta ja uskonnolliskulttuuristen arvojen välittymistä seuraaville sukupolville. Laajasti ymmärrettyä ”hyvä tyttöys” ja hyvä maine oli onnistuneen kulttuurisen neuvottelun tulosta diasporassa. Se tarkoitti, että tyttö kiinnittyi somalialaiseen taustaansa ja sen välittämiin arvoihin, osallistuen samalla kuitenkin myös suomalaiseen yhteiskuntaan.

Asiasanat: somalit, tytöt, naiset, maahanmuuttajat, islam, uskonto, sukupuoli, ruumiillisuus, toimijuus, yhteisöllisyys, diaspora, maine, juorut, etnografia, uskontotiede, Turku

ABSTRACT

UNIVERSITY OF TURKU

The Faculty of Humanities

School of History, Cultures and Arts Studies

The Department of Comparative Religion

ISOTALO, ANU: What Are Good Girls Made of? Somali Girls and Meanings of Reputation

Doctoral dissertation, 341 pages, 13 appendix pages

Doctoral programme Juno

August 2015

The research focuses on religious, cultural, and ethnic definitions of Somali Muslim girls' good and bad reputation, examining also the significance of the definitions in the everyday lives of the girls. The ethnographic research material, collected in Turku during the years 2003–2006, comprises of field diaries based on participant observation and twenty-five thematic interviews of Somali girls and women between 17–35 years of age.

The aim of the research is to ascertain what kind of a Somali girl is considered as having a good reputation, and how may a girl lose her reputation. On one hand the research examines the significance of social networks in defining the girls' reputation; on the other hand the focus is on how Somali girls and young women themselves consider the expectations related to reputation, and how they operate with the awareness of these expectations. The approach combines the perspectives of comparative religion, anthropology, gender studies, girl research, youth research and cultural geography. In the first section of the analysis the focus is on the significance of physical attributes in the construction of girlhood and reputation, examined through the themes of dressing, dating, sexuality, and attitude changes regarding female circumcision. In the second section the emphasis is placed on city space and socio-spatial interpretations of the girls' leisure time and on the communication networks defining the girls' behaviour and reputation outside their homes.

The interviewees respected the values attached to Islam and Somali tradition, and regarded them as guidelines for their own behaviour. Self-worth, self-control and responsibility for one's actions were associated with "good girlhood". The girls' agency manifested itself in the behaviour consistent with expectations, and in appreciation of the ideals. Agency was also visible in the questioning of certain different expectations placed on girls and boys, and in some cases in counteracting some of the gendered expectations. The behaviour of Somali girls in Turku was also compared to that of Somali girls in Helsinki. In this comparison Turku was designated a place of cultural continuity, whereas Helsinki was a place of cultural change. According to the interviewees the communal interpretations of the girls' behaviour were performed in speech and in gossip, often in relation to the observations of Finnish girls' behaviour. These ethnic and moral differentiations did not always affect similarly the girls' daily lives, as the definitions of appropriate and viable behaviour for the daughters might differ between families.

The research shows that one of the factors affecting the wellbeing of a family is the good reputation of the family's daughter. Furthermore, the Somali girls' behaviour is one communal mirror against which larger interpretations of the Somali culture and the state of religious values in the diaspora can be made. Excessive change in the girls' behaviour threatened communal continuity and the transmission of religious and cultural values onto the next generation. The broad understanding of "good girlhood" and good reputation was the result of a successful cultural negotiation in the diaspora. It indicated that the girl adhered to her Somali background and the values it conveys, while at the same participating in the Finnish society.

Key words: Somalis, girls, women, immigrants, Islam, religion, gender, embodiment, agency, communality, diaspora, reputation, gossip, ethnography, comparative religion, Turku

KIITOKSET

Tutkimukseni vihdoinkin valmistuessa esitän suurimmat kiitokseni teille nimeltä mainitsemattomat naiset ja tytöt, jotka olette auttaneet minua niin monin eri tavoin ymmärtämään näkökulmianne elämään Suomessa – ja elämään ylipäätään. Kenttätyöaika oli ainutlaatuinen elämänvaihe, jota muistelen lämmöllä ja kaihollla. Ilman teitä tätä kirjaa ei olisi olemassa.

Ohjaajiani Veikko Anttosta ja Tuula Sakaranahoa kiitän pitkämielisyydestä pitkään kesken ollutta tutkimustani kohtaan. Kiitos myös käsikirjoitusvaiheen positiivisesta ja kannustavasta ilmapiiristä, jolla on ollut tärkeä merkitys sen suhteen, että kirjoitustyö saattoi sujua ja edetä loppuvaiheessa niin sutjakkaasti. Veikkoa kiitän lisäksi kannustuksesta väitöstutkimuksen aloittamiseen. Tämä kannustus on ollut ratkaisevaa sen kannalta, että ylipäätään aikanani päädyin väitöskirjan tekijäksi.

Esitarkastajat dosentti Marja Tiilikainen ja dosentti Tarja Tolonen ovat rakentavilla kommentaillaan auttaneet ja rohkaisseet minua työn loppuunsaattamisessa. Olen hyvin iloinen siitä, että Marja Tiilikainen, jolla on pitkä etnografinen kokemus ja vahva asiantuntemus somalidiasporaan liittyvissä kysymyksissä, lupautui vastaväittäjäkseni.

Tutkimukseni käynnistyi vuonna 2003 Kulttuuristen tulkintojen tutkijakoulutettavana. Tutkijakoulun seminaareista muodostui minulle tärkeä foorumi, jolla tutustua muihin vasta tutkimustaan aloittaviin ja jo pitkään tutkimusta tehneisiin perinteen- ja kulttuurintutkijoihin Suomessa. Tutkijakoululaisena minulla oli ainutlaatuinen mahdollisuus keskittyä valitsemani tutkimusaiheen vaatimaan pitkäjänteiseen etnografiseen kenttätyöhön. Tutkimustani ovat rahoittaneet Kulttuuristen tulkintojen tutkijakoulun lisäksi Suomen Kulttuurirahaston Varsinais-Suomen maakuntarahasto, Georg ja Ella Ehrnroothin säätiö, Turun

yliopistosäätiö, Suomalainen Konkordia-liitto ja Turun yliopiston uskontotieteen oppiaine. Olen hyvin kiitollinen siitä, että olen saamani rahoituksen turvin voinut keskittyä tutkimuksen tekoon päätoimisesti ja keskeytyksettä kahden riittävän pitkäkestoisen tutkimuskauden ajan vuosien 2003–2006 ja 2011–2014 aikana.

Olen ollut onnekas saadessani kuulua erilaisiin työyhteisöihin jatko-opiskeluvuosieni aikana. Aloittaessani tutkijakoulun tutkijakoulutettavana pääsin osaksi uskontotieteilijöiden yhteisöä Fennicumin kolmoskerroksessa. Fennarilla vietettyjen vuosien aikana ja niiden jälkeen käydyistä tutkimuskeskusteluista Fennarilla ja muualla kiitän Johanna Ahosta, Veikko Anttosta, Outi Fingerroosia, Tuija Hovia, Kirsi Hännistä, Matti Kampista, Nina Kokkista, Tiina Mahlamäkeä, Tuomas Martikaista, Kati Mikkolaa, Minna Opasta, Anne Puurosta, Teemu Tairaa ja Pekka Tolosta. Annea kiitän myös *Seksuaalinen ruumis* -kirjassa (2007) julkaistun artikkelini perusteellisesta ja kärsivällisestä kommentoinnista ja ohjaamisesta eteenpäin. Vasta jälkepäin on käynyt ilmi, miten tärkeässä roolissa juuri tuon artikkelin kirjoittaminen on ollut väitöstyöni suunnan löytymisen kannalta. Tiinaa kiitän kaikesta ystävydestä, myötätunnosta, akateemisesta avusta ja joulusäntänapista kuluneiden vuosien aikana. Nina Kokkista kiitän väitöskirjan kansikuvasta. Kiitän myös Teuvo Laitilaa ja Laura Starkia artikkelitekstieni kommentoinnista ja eri yhteyksissä käymistämme akateemisista keskusteluista. Toimistovirkailija Irmeli Kivekästä kiitän käytännön asioiden hoitamisesta ja lukemattomista pienistä jutusteluhetkistä toimiston klassisen musiikin rentouttavassa vaikutuspiirissä.

Minulla on ollut jo uskontotieteen perustutkintovaiheessa onni saada kaksi hienoa ystävää, joiden kanssa kokea opettamiseen, tutkimukseen ja akateemiseen maailmaan liittyviä mielenkiintoisia, huvittomia ja välillä vähän kummallisiaakin asioita. Aakkosjärjestyksessä: Kati Mikkola ja Minna Opa, kiitos kaikista yhdessä kokemistamme tutkimusvaiheista, antoisista keskusteluista sekä kannustuksesta ja tuesta, jota olen teiltä vuosien mittaan saanut. Kati luki ensimmäisen vielä muotoaan ja sisältöään hakeneen tekstiversioon, ja kykeni sen keskeneräisyydestä huolimatta käsittämättömällä tavalla ja hyväntahtoisuudella näkemään tekstissä sekä pään että hännän. Kommentit ja rakentava palaute lykkivät kirjoitusprosessia hyvin tärkeällä tavalla eteenpäin, kiitos! Minna luki lähes valmiiksi kehkeytyneen käsikirjoituksen. Kiitos oivaltavista kommenteista, jotka auttoivat katsomaan työtä etämmältä ja näkemään aukkokohtia. En koskaan unohda seitsemäksi tunniksi venynyttä ”keskustellaanpa käsikirjoituksesta” -lounastapaamistamme! Valtavan suuri kiitos myös tarkkanäköisistä ja eteenpäin tsemppaavista huomioista tekstin viimeistelyvaiheessa.

Toiseen tärkeään työyhteisööni päädyin vuonna 2007, kun aloitin työni Turun normaalikoulun lukion IB-linjalla. Opettajan työ on entisestään lisännyt kiinnostustani monikulttuuriseen nuorten maailmaan. Kiitän opiskelijoitani siitä, että tut-

kimustauolle oli kaikesta huolimatta haikea ja vaikea lähteä – ja takaisin oli hienoa palata. Kiitän sijaistani Elise Salosta ystävydestä, saumattomasti sujuneesta yhteistyöstä, hauskaista työtoveruudesta sekä väitöstutkijan ilojen ja turhautumisen jakamisesta. Jaana Hyväristä kiitän vuosien mittaisesta empaattisesta myötäelämisestä väitöskirjaprojektissani ja muissa elämän eteen tuomissa haasteissa. Lukion rehtoria Marjut Kleemolaa kiitän joustavuudesta ja ymmärryksestä tutkimuksen pariin palavasti mielivän opettajan työasioiden järjestelyssä. Kaikkia kollegojani kiitän Norssin hengestä, joka tekee töissä käymisestä vähemmän töissä käymisen tuntuista.

Kolmas tärkeä työyhteisöni on ollut Donner-instituutti, tuttavallisemmin Donnerska, jonne pääsin kirjoittamaan käsikirjoitustani jäätyäni tutkimusvapaalle syksyllä 2011. Koko tutkimusprosessia ajatellen tämä on ollut suuri onnenkantamoinen, josta olen ollut enemmän kuin kiitollinen. En voi kuvitella parempaa paikkaa keskittyä ja syventyä tutkimustyöhön kuin mitä miltei toiseksi kodikseni tullut työpisteeni on minulle tarjonnut. Olen nauttinut täysin siemauksin iltapäiväkahvilla käydyistä polveilevista keskusteluista ja suomenruotsalaisesta kielikylvystä. Useimmiten pöydän ääressä ovat istuneet Tore Ahlbäck, Joakim Alander, Nina Björkman, Björn Dahla, Tuija Hovi, Ruth Illman ja Anna Nyman. Tuijan kanssa olemme myös jakaneet työtilat ja ei-niin-akateemisen kiinnostuksen viereisen talon lokkien pesimäpuuhiin. Donnerskan yhteisölle lämmin kiitos hyvätahtoisuudesta, avuliaisuudesta ja taatusti tummapaahoisesta kahvista!

Tutkimusta on vuosien mittaan tullut edistettyä myös erilaisissa seminaareissa. Etenemisen kannalta ehdottomasti arvokkaimmat kokemukset ovat olleet Marianne Liljeströmin naistutkimusseminaari (2003–2005) ja Tiina Mahlamäen vetämä uskontotieteen tekstityöpaja (2012–2013). Naistutkimusseminaarissa ei kikkailtu ja keskitytty epäolennaisuuksiin, vaan ajateltiin oikeasti, kovaa ja korkealta. Kiitän erityisesti Anu Laukkasta, Johanna Materoa ja Elina Valovirtaa erilaisten sukupuolentutkimuksellisten näkökulmien kirkastamisesta seminaarien aikana ja niiden ulkopuolella. Anua kiitän myös feministinen etnografia -verkkokurssin antoisasta yhteisopettajuudesta sekä tutkimuksen tekoon liittyvistä oheispuinneista vuosien mittaan. Uskontotieteen tekstityöpajan ilmapiiri oli erilaisille kirjoittamisen tavoille ja teksteille myönteinen, pakottamaton ja rento. Kiitän Johanna Ahosta, Anna Haapalaista, Jaana Kouria, Jere Kyyröä, Tiina Mahlamäkeä ja Teemu Mantsista vertaistukea huokuvista tiistai-iltapäivistä, joita odotin aina yhtä innoissani.

Lisäksi väitöskirjatekstejäni ovat kirjoitusprosessin aikana lukeneet Noora Pyyry, Marja Peltola ja Veronika Honkasalo. Se, että luitte ja kommentoitte työtäni omasta asiantuntijuusalueestanne käsin, oli minulle valtavan tärkeää ja kannusti luottamaan siihen, että kyllä tästä vielä väitöskirja tulee myös maantiedettä ja nuorisotutkimusta sivuavien lukujen osalta. Kiitos!

Eläkkeellä olevaa lukion uskonnon ja psykologian opettajaani Hannu Ke-toa kiitän sekä vuosia jatkuneesta kiinnostuksesta loputonta väitöstutkimustani kohtaan että lukuisista uskontotiedettä, teologiaa, psykologiaa ja filosofiaa käsittelevistä kirjalahoista, jotka ovat myös tarjonneet vaihtelua tutkimukseen liittyvän kirjallisuuden alinomaiseen pyörittelyyn.

Suuri kiitos kuuluu ihanille ystäväilleni Nannalle, Sannalle, Annukalle, Sannalle ja Minna-Marialle sekä mukana elämisestä että mahdollisuudesta unohtaa väikkäri ja keskittyä vaihteeksi muun elämän filosofointiin, rentoutumiseen ja ilonpitoon. Erityiskiitos Nannalle kaikista maan ja taivaan väliltä käymistämme keskusteluista milloin tahansa ja missä tahansa. Mihin tarvitaan kalentereita ja tapaamisaikojen sumplimista, kun ajan ja paikan tajun vievä puhelinkin on keksitty?

Kiitän suurenmoista anoppiani Marja-Liisa Isotaloa, jonka vieraanvaraisuudesta sain venyneen remonttimme vuoksi nauttia Verkahofin residenssissä enemmän ja kauemmin, kuin yhdeltäkään ihmiseltä voi kohtuuden nimissä vaatia. Asumisjärjestelymme mahdollisti kaiken kaaoksen keskellä ihmeellisellä tavalla sen, että kykenin keskittymään tutkimuksen tekemiseen sataprosenttisesti ja vielä nauttimaan siitä.

Veljeäni LT Mikko Salmelaa ja LT Susanna Stjernberg-Salmelaa kiitän tieteenalarajat ylittävistä ihmisyyttä käsittelevistä keskusteluista. Amosta, Ainoa, Alvaria ja pikku-Annia kiitän elämänmakuisista vinksin vonksin ja heikun keikun-hetkistä, joita ilman minulta puuttuisi jotain hyvin arvokasta. Rakkaita vanhempiani Aila ja Jarmo Salmelaa kiitän jatkuvasta hyvän toivomisesta, tuesta, hyväksynnästä ja kannustuksesta loppumattomissa opinnoissani. He ovat tasaisin väliajoin muistuttaneet myös levon ja rentoutumisen merkityksestä.

Elämäni tärkeimmän tutkimuslöydön tein vuosituhannen vaihteessa Donner-instituutin kirjaston silloisessa lukusalissa tuomiokirkontorin laidalla. Heikki, sinulla on käsittämätön kyky nähdä iloa, valoa ja toivoa sielläkin, mihin minun näkökykyni ei riitä. Luottamuksesi minuun ja tämän väitöskirjan valmistumiseen ei ole horjunut milliakään niinäkään hetkinä, kun itse olen horjahdellut. Sinun viisaiden sanojesi ansiosta myös ymmärsin nauttia joka ikisestä hetkestä, kun vihdoinkin pääsin takaisin käsikirjoitukseni pariin. Nyt uskon vihdoinkin itsekin, että väitöskirja tuli valmiiksi!

Turussa 1.7.2015

Anu Isotalo

I TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

1 KYSYMYKSENASETELU JA TUTKIMUSTEHTÄVÄT

1.1 Tutkimuksen tarkoitus ja paikantuminen

Minkälaista tyttöä voidaan pitää maineeltaan ”hyvänä tyttönä”?

Minkälaista tyttöä voidaan pitää maineeltaan ”huonona tyttönä”?

Miten vastaisit näihin kysymyksiin omista kulttuurisista ja sosiaalisista lähtökohdistasi? Miten helppoa tai vaikeaa kysymyksiin ylipäätään on vastata ja mistä syystä? Minkälaisia taustaoletuksia nämä kysymykset edellyttävät? Tämä tutkimus käsittelee hyvän ja huonon maineen merkityksiä ja tyttöyden määrittelyä aikuis-tuvien somalityttöjen arjessa Suomessa. Tutkimuksessa tarkasteltavat pääteemat liittyvät pukeutumiseen, ruumiillisuuteen, seksuaalisuuteen sekä ajanviettoon kotona ja kodin ulkopuolella. Tutkimus on toteutettu Turussa 2000-luvun alkupuolella haastatteleamalla Somaliassa syntyneitä, Suomeen pääasiassa 1990-luvulla muuttaneita 17–35-vuotiaita tyttöjä ja naisia ja havainnoimalla heidän elämänsä. Kenttätyövaihe kesti kaiken kaikkiaan kolme vuotta, vuoden 2003 alusta vuoden 2006 alkuun. Turussa asui tuona aikana keskimäärin noin 450 somalinkielistä henkilöä, joista noin puolet oli naisia (Tilastokeskus 2005a).

Somalin kielessä tehdään käsitteellinen erottelu tytön (*gabadh*) ja naisen (*naag*) välille siviilisäädyn mukaan. *Gabadh* tarkoittaa naimatonta tyttöä (ja neit-

syttä), *naag* avioitunutta naista (ks. Helander 1991, 25). Termivalinnassa ei siis perinteisesti ole ollut kyse iästä (vrt. Farahani 2007, 73–74; Harris 2005, 177). ”Tarkkaa tyttöikää” määritellään harvoin myöskään tyttötutkimuksessa. Karoliina Ojanen toteaaakin, että ”tytöiksi voidaan nimetä myös henkilöitä, jotka jossakin toisessa kuin tutkimuksen kontekstissa määrittäisivät pikemminkin nuoriksi naisiksi” (Ojanen 2011a, 11). Käytän sanaa tyttö pitäen lähtökohtanani somalikulttuurissa käytettyä kategorisointia. Viitataan naimattomiin henkilöihin sanalla tyttö, kuten haastatellutkin tekivät. Naimisissa olevia henkilöitä kutsun naisiksi (tai nuoriksi naisiksi). Olen päätenyt tähän ratkaisuun siitä syystä, että tytöksi määrittelyn sosiokulttuuriset perusteet ovat tutkimukseni ydinaluetta, ja haluan tuoda tämän esiin myös tavassani kirjoittaa etnografiaa.

Tutkimukseni otsikon kysymys ”mistä on hyvät tytöt tehty?” kohdentaa tarkastelun näin ollen nimenomaan tyttöjen ja naimattomien nuorten naisten elämänvaiheeseen peruskoulun jälkeen. Kirjan otsikon sana ”tytöt” ei siis kategorisesti viittaa tutkimukseen osallistuneisiin, vaan siihen, minkälaisia tulkintoja he – sekä tytöt että naiset – sosiaalisia merkityksiä peilattaessa tuottivat ”hyvästä” tyttöydestä ja tytön maineesta: osa omakohtaisesti suhteessa sen hetkiseen tai jo päättäneeseen elämänvaiheeseensa tyttöinä, osa Turussa varttuvien tytärten äiteinä.

Etnografisessa tutkimuksessa ymmärtäminen alkaa aina jostakin – ja mikään tulkinta ei ole täydellinen tai lopullinen. Tämä tutkimuksen tavoitteena on ymmärtää somalimityön maineen merkityksiä Suomessa. Olen haastatellut kahtakymmentä tyttöä ja naista ja keskustellut kenttätyöni aikana monien tyttöjen ja naisten sekä joidenkin miesten kanssa. Tämä tutkimus perustuu heidän minulle esittämiensä näkemysten tarkasteluun. Kaikkien kanssa en keskustellut – eikä kaikkea minulle kerrottu. Yhtä kaikki se, että tutkimus perustuu tyttöjen ja naisten näkökulmiin, on lähtökohta, joka on syytä huomioida tutkimusta lukiessa. Kertoessani tutkimuksestani akateemisissa yhteyksissä tapaamilleni somaleille olemme puhuneet myös tutkimuksen tulkintoihin ja vastaanottoon liittyvistä asioista. Minulle on esitetty toive tuoda selkeästi esiin se, ettei tutkimustani voi yleistää koskemaan kaikkia somaleja Suomessa. Kvantitatiivisen yleistämisen mahdottomuus on rajallisiin aineistoihin perustuvan etnografisen tutkimuksen peruslähtökohta. Mainitsen tämän asian erikseen tässä kohdin nimenomaan edellä mainitun toiveen vuoksi.

Yleisen tason määritelmänä ”hyvä tyttö” tarkoittaa tässä tutkimuksessa hyvämaineista tyttöä, ”huono tyttö” huonomaineista tyttöä (vrt. Grönfors 1989, 92). Kirjoitan ”hyvästä tytöstä” ja ”huonosta tytöstä” lainausmerkeissä tehdenäni

jatkuvasti selväksi viittaavani tyttöyttä arvottaviin *sosiaalisiin konstruktioihin*.¹ En siis esitä tutkimukseni lähtökohtana, olettamuksena tai lopputulemana tietynlaisien tyttöjen tai tiettyjen tyttöjen olevan tutkimuksen tai tutkijan näkökulmasta olemuksellisesti huonoja, toisten hyviä. En ole myöskään erityisen kiinnostunut siitä, miten paljon ”hyviä” ja ”huonoja” tai hyvämaineisia ja huonomaineisia tyttöjä Turussa arveltiin tutkimusajankohtana todellisuudessa olevan. Tämä tutkimus ei ole myöskään kannanotto siihen, miten asioiden pitäisi olla maineen ja tyttöyden määrittelyjen suhteen. Tarkoituksena on muodostaa etnografinen tulkinta haastateltavien tunnistamista ja kuvaamista tyttöyden ja maineen määrittelyistä ja niiden merkityksistä tyttöjen arjessa.

Yleinen lähestymistapani tietoon ja tietämisen mahdollisuuteen on sosiaali-konstruktionistinen. Konstruktionistisen näkemyksen mukaan tieto on sosiaalisesti rakentunutta – se tuotetaan, määritellään ja muotoillaan sosiaalisissa prosesseissa (Aittola & Raiskila 1995, 226; Alasuutari 1999, 60; Berger & Luckmann 1995; Bryman 2008, 19; Burr 1996, 4, 8). Konstruktionistisessa lähestymistavassa kiinnitetään usein huomiota kielen keskeiseen rooliin sosiaalisen todellisuuden rakentajana. Näistä lähtökohdista seuraa, että tietämisen ja ymmärtämisen tavat nähdään historiallisesti ja kulttuurisesti rakentuneina ja muuttuvina. Myös erilaiset rajanvedot ja eronteot nähdään sosiaalisesti tuotettuina. (Burr 1996, 3–4.)² Tässä tutkimuksessa tarkastelen tyttöjen maineeseen liittyviä sosiaalisia määrittelyjä ja erontekoja sosiaalisesti konstruoituina, kulttuurisina ilmiöinä. Lähestymistapani on väljän konstruktionistinen (vrt. Huttunen 2002, 23; Mikkola 2009, 46). En siis kyseenalaista materiaalsen merkitystä, vaan kiinnitän huomiota siihen, että tutkimani ilmiöt materiaalisuudessaankin merkityksellistetään ja tuotetaan sosiaalisesti – ei merkitykseltään mielivaltaisesti, vaan suhteessa kontekstiinsa. Teoreettisesti tutkimukseni kytkeytyy

¹ Toki tämä – kielen käsitteiden sosiaalisesti konstruoitu luonne – on eräs yleisesti tunnistettu lähtökohta. Sen markkeeraamiseksi viime kädessä kaikki sanat pitäisi kirjoittaa lainausmerkeissä. Tässä kohdin pidän lainausmerkkien käyttöä kuitenkin perusteltuna siitä syystä, että näin ”hyvän” ja ”huonon” konstruktioiluonne tulee selkeästi ja jatkuvasti näkyviin.

² Konstruktionismin sosiologiset juuret voidaan paikantaa yhtäältä George Herbert Meadin 1930-luvulla lanseeraamaan symboliseen interaktionismiin, jonka mukaan yksilöt konstruoiivat käsityksensä omasta ja toisten identiteetistä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa jokapäiväisissä kohtaamisissa (Burr 1996, 9). Toinen juonne vie Pohjois-Amerikassa 1950–1960-luvuilla kehitettyyn etnometodologiseen lähestymistapaan, jossa keskityttiin niihin prosesseihin, joiden myötä ihmiset itse tekivät ymmärrettäväksi ja jäsensivät sosiaalista elämää. Ehkä tunnetuin kontribuutio on kuitenkin ollut Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin (1995[1966]) teos *The Social Construction of Reality (Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen)*, jossa he tarkastelivat todellisuuden rakentumista ja ylläpitämistä ulkoistamisen (sosiaalisia artefakteja ja käytäntöjä tuottavan toiminnan), objektivaation (näiden tiettyjen ideoiden ja käytäntöjen luonnollistumisen ja ”todeksi tulemisen”) ja sisäistämisen (erilaisten käytäntöjen internalisaation) kautta. Sosiaalisen konstruktionismin sovellustavat ovat kuitenkin moninaisia ja moniin eri oppiaineisiin kietoutuneita.

eritoten performatiivisiin konstruktioihin: miten puheissa ja teoissa tuotetaan tyttöyttä, tyttöjen mainetta ja sukupuolta. Sosiaalisesta rakentuneisuudesta johtuen sosiaaliset säännöt, käytännöt ja tulkinnat voisi (ainakin periaatteessa) konstruoida myös toisin. Hyödynnän tutkimuksessani jälkistrukturalistista teoretisointia tutkiesani sukupuolen, määrittelyvallan ja toimijuuden kytköksiä.

Tutkimuksen taustalla on antropologinen kiinnostus uskontoon ja moraalisiin osana kulttuurista ilmiökenttää ja sosiaalisia määrittelyjä. Uskontotieteen näkökulmasta tarkastelun kohteena on, miten ja minkälaisia uskonnollisia ja moraalisia perusteluja haastateltavat käyttivät määritellessään tytöille sopivaa ja sopimatonta käytöstä, ”hyvää tyttöyttä” ja hyvän maineen kriteerejä. Tarkoituksena ei ole tuottaa yhtenäistä tai särötöntä islamin tai kulttuurisen perinteen tulkintaa, vaan tuon esiin haastateltavien näkökulmien erilaisuutta, myös ristiriitaisuutta. En myöskään oleta tai esitä, että kaikki maineeseen liittyvät tyttöyden tulkinnat ovat nimenomaan tai ensisijaisesti uskonnollisia tai uskontoisia. Tutkimukseni paikantuu tällä määrittelemälläni tavalla islamin tutkimuksen jatkumoon Suomessa. En tutki islamia sinänsä tai oleta autenttista uskonnollista lähtökohtaa, jonka tutkimuksellani selvitän, vaan tarkastelen uskontoa ajallisesti, paikallisesti ja ylijarjaisesti rakentuvana historiallisena ja sosiaalisena konstruktiona (ks. Sakaranaho 2010, 217, 226).³

Sopivan ja sopimattoman rajanvedot piirtyvät aineistossa myös suhteessa etnisyyteen, kulttuuritaustaan sekä suomalaisuuden, eritoten suomalaisen nuorisokulttuurin, moraalisiin määrittelyihin. Uskontotieteen ohella ammennankin sukupuolentutkimuksen, tyttöydetutkimuksen ja nuorisotutkimuksen kysymyksenasetteluista. Lisäksi olen sivunnut kaupunkitilaa ja vapaa-ajanviettoa koskevissa tulkinnoissani kulttuurimaantieteen näkökulmia.

Keskiössä maine

Maine on tässä tutkimuksessa sekä tutkimusta jäsentävä että tarkempaa etnografista määrittelyä vaativa käsite. Maine on lähtökohtaisesti jotain perin juurin sosiaalista. Se rakentuu sosiaalisissa verkostoissa ja edellyttää jonkinlaista yhteisöä, joka maineen tunnistaa. Maineen rakentuminen perustuu sosiaalisille havainnoille ja niiden kielelliselle arvottavalle tulkinnalle. Mainetta sekä tuotetaan että uusinnetaan kielessä. Yhden tai muutaman henkilön tulkinta toisen ihmisen (tai ihmisten) toiminnasta ei ole riittävä ehto tietynlaisen maineen rakentumiseksi.

³ Suomalaisen islam-aiheisen tutkimuksen historiasta ja kehityssuunnista Georg August Wallinin ajoista nykypäivään, ks. Sakaranaho 2010.

Tulkinnan on oltava riittävän monen ihmisen tiedossa ja jakama⁴, jotta voidaan puhua yksilön, yksilöiden tai tietyn ryhmän maineesta. Maineen rakentumisen kannalta olennaiset tekijät määrittyvät sosiokulttuurisessa kontekstissaan, minkä vuoksi ne myös vaihtelevat ajallisesti ja paikallisesti. Tässä tutkimuksessa ymmärrän hyvän maineen ja hyvämaineisuuden yksilöön ja sukuyhteisöön liitettävänä myönteisinä sosiaalisina arvioina, jotka edellyttävät yhteisöllistä tunnistusta ja nimeämistä. Huono maine ja huonomaineisuus perustuvat kielteisiin sosiaalisiin arvioihin.

Maineen rakentumisen sukupuolittuneisuutta pukeutumisen, seksuaalisuuden ilmaisuuden, seurustelusuhteiden ja vapaa-ajanviettotapojen suhteen on tutkittu paljon tyttö- ja nuorisotutkimuksessa.⁵ Näiden teemojen osalta tutkimukseni linkittyikin aiempiin, eritoten Suomessa ja Euroopassa tehtyihin tutkimuksiin. Yhtenä lähtöoletukseni on, että sukupuolella on merkitystä maineen rakentumisessa. Toinen lähtökohtani on ajatus sosiaalisten suhteiden ja käyttäytymisen tilallisuudesta.

Maineen käsitteellä on yhtymäkohtia kunnian käsitteeseen. Maineen tavoin myös kunnia on kulttuurisidonnainen termi, joka saa tietyt historiallisesti muuttuvat muotonsa tietyssä ajallisessa ja paikallisessa kontekstissa (Goddard 1987, 170; Herzfeld 1980, 348; Pitt-Rivers 1965, 21; Rasmussen 2015, 22, 34). Vaikka arkikielessä käsitteitä maine ja kunnia käytetään usein synonyymisesti, niillä on painotuseroja.⁶ Siinä missä maine voi olla hyvä tai huono, kunnia on usein nimenomaan jotain positiiviseksi miellettyä.⁷ Määrittelenkin kunnian tässä tutkimuksessa *positiiviseksi sosiaaliseksi maineeksi*.⁸ Kunnian ja häpeän käsiteparia ja siihen liittyvää sukupuolittunutta merkityksenantoa on tarkasteltu eritoten Välimeren alueella ja arabialais-islamilaissä maissa tehdyissä antropologisissa tutkimuksissa. Niin sanotuissa häpeäkulttuureissa, joissa kunniallisuus on keskeinen sosiaalinen arvo, yksilön tulkitaan ilmaisevan käyttäytymisellään aina jotakin myös sukuyhteisönsä sosiaalisesta asemasta ja moraalista tilasta.⁹

⁴ Oletuksena ei ole, että henkilöiden, jotka tietävät tulkinnasta, tarvitsee itse olla sen kannalla.

⁵ Aaltonen 2006; 2011; Ambjörnsson 2004; Andersson 2003; Honkatukia 1998; Kitzinger 1995; Laukkanen 2007; Lees 1986; 1993; Lehtonen 2003; Lundström 2007; Näre 1991; 2005; Saarikoski 2001; Tolonen 2001.

⁶ Myös haastateltavat käyttivät sekä kunnian että maineen käsitteitä. Jotkut heistä puhuivat pelkästään maineesta.

⁷ Tästä eräänä esimerkkinä on suomalainen sanonta ”kunnia menee, mutta maine kasvaa”.

⁸ Maineesta ei kuitenkaan välttämättä aina puhuta positiivisessa merkityksessä eikä kunnia rakennu (pelkästään) positiivisten konnotaatioiden varaan. Joissakin sosiaalisissa yhteyksissä, kuten esimerkiksi katujengikulttuureissa, kunnian ylläpito voi edellyttää väkivaltaa.

⁹ Kulttuurien luokittelu häpeäkulttuureihin ja syyllisyyskulttuureihin on ollut eräs perinteinen erottelu antropologisissa tutkimuksissa. Syyllisyyskulttuureissa syyllisyydestä voidaan vapautua esimerkiksi tunnustamalla tehdyt teot, saattamalla ne ulkopuolisten tietoisuuteen (tästä esimerkkinä syntien tunnustaminen tai muu uskoutuminen). Häpeäkulttuureissa teon minkäänasteinen

Kunnia on tärkeä asia myös somalikultuurissa. Jotta perhe voi olla moitteettoman kunniallinen, sen jäsenten on oltava kunniallisia. Somalialainen ja islamilainen perhekäsitys perustuu ajatukselle sukupuolten hierarkkisesta toisiaan täydentävyydestä. Miehellä ja naisella on oma roolinsa ja vastualueensa. Mies on perheen pää ja vastuussa perheestä ja sitä koskevista päätöksistä suhteessa yhteisöön ja yhteiskuntaan. Miehen kunniallisuus näkyy siinä, miten hyvin hän perheen pään tehtäväänsä hoitaa: tämän kunniallisuuden tulkitaan ilmenevän myös perheenjäsenten kunniallisessa käytöksessä. Nainen vastaa perheen hoidosta, lasten kasvatuksesta ja päätöksistä kodin piirissä. (Abdulkarim 2013, 37, 39.) Äidin edellytetään olevan hyvän naiseuden esikuva ja roolimalli tyttärelle. Hänen tehtäväänään on kasvattaa tytär, joka osaa huolehtia kodista, tuntee uskontoa ja käyttäytyy kunniallisesti. Tässä mielessä äiti on erityisessä vastuussa myös tyttären maineeseen liittyvistä kysymyksistä. Vaikka äiti on vastuussa myös poikalasten kasvattamisesta ja hoivaamisesta, isän vastuulla on toimia pojalle roolimallina ja kasvattaa häntä sukupuolen mukaiseen kunnialliseen käytökseen.

Useissa tutkimuksissa on kiinnitetty huomiota siihen, miten kunniallisuutta ja häpeällisyyttä koskevat moraaliset arviot on liitetty fyysistä persoonaa, seksuaalisuutta ja nimenomaan tyttöjen ja naisten sukupuolista siveellisyyttä ja häveliäisyyttä koskeviin käsityksiin (esim. Abu-Lughod 1986; Amer & Howarth & Sen 2015; Delaney 1987; Farahani 2007; Giovannini 1987; Goddard 1987; Johnsdotter 2002; Tapaninen 1996).¹⁰ Se, että hyvämaineiset somalitytöt toivat siveellisellä ja muulla tavoin sopivalla käyttäytymisellään kunniaa perheelleen, oli yksi haastatte- luissa toistuvasti esille tulleista teemoista (ks. myös Johnsdotter 2002, 39–40, 107). Huomioni kiinnittyi kenttätöön edetessä siihen, että tyttöjen käyttäytymisen ja liik- kumisen arvottamiseen liittyi usein seksuaalimoraalisia konnotaatioita, joita perus- teltiin ja selitettiin yhteydessä somalikultuuriin ja islamin tulkintoihin – tavalla, joka ei erotellut kulttuuria ja uskontoa, vaan korosti uskonnon olevan erottamaton osa kulttuuria. Nämä huomiot ovat etnografisen kirjoittamisen myötä jäsentyneet ja jäsentäneet työtäni. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kaikki tyttöjen käyttäytymisen arvottaminen liittyisi jollakin tavoin seksuaalimoraaliin tai seksuaalisuuteen.

Myös eurooppalaisissa nuorisotutkimuksissa on havaittu, että tyttöjen sek- suaalista mainetta pidetään olennaisena sosiaalisena kriteerinä heidän käyttäyty- misensä ja persoonansa arvioimisessa (esim. Aaltonen 2006, 200; Kitzinger 1995, 188, 193; Lees 1986, 10; Tolonen 2001, 231). Seksuaalisen maineen synty ei kui-

julkiseksi tekeminen ei poista häpeää, vaan pikemminkin päinvastoin. Häpeä vaatii yleisön. Se edellyttää yhteisön tietoisuutta ja arviota häpeällisyydestä. (Benedict 1974, 222–223.)

¹⁰ Antropologista tutkimusta on tehty sekä kristittyjen (esim. Goddard 1987; Tapaninen 1996) että muslimien (esim. Abu-Lughod 1986) keskuudessa.

tenkaan välttämättä edellyttä seksuaalisia tekoja, vaan maine voi syntyä myös niistä irrallaan, muuta käyttäytymistä seksuaalisuudessa tulkinnoissa. Vastaavia huomioita on esitetty useissa suomalaisnuorten parissa toteutetuissa tutkimuksissa (Aaltonen 2006; Honkatukia 1998, 164–165, 235; Lehtonen 2003, 169; Näre 1992, 30; Saarikoski 2001; Tolonen 2001, 224).¹¹

Tarkastelemalla etnografisia havaintojani suhteessa Suomessa tehtyyn nuorisotutkimukseen ja havaittuihin seksuaalisiin konnotaatioihin paikannan tutkimukseni osaksi suomalaisen nuorisotutkimuksen kenttää. Kysymyksenasetteluni ovat kuitenkin nimenomaan (etnografiseen) ymmärtämiseen, eivät (sosiologiseen) vertailuun tähtääviä. En myöskään oleta tyttöjen maineen merkityksen tai sosiaalisten seurausten olevan samanlaisia kulttuurista riippumatta. Tutkimukseni etnografinen anti liittyy nimenomaan siihen, että keskityn tiettyyn Suomessa asuvaan etniseen vähemmistöön ja kytken maineen tematiikan laajempiin kysymyksiin moraalista, sukupuolesta sekä kulttuurisen jatkuvuuden ja uskonnon tulkinnoista.

Tulkintaa jäsentävät käsitteet

Olen jäsentänyt tutkimusaineistoa analyysi- ja tulkintavaiheessa eritoten sukupuolen, etnisyyden, diasporan, kulttuurin ja uskonnon käsitteiden avulla. Toisaalta kulttuuri ja uskonto ovat olleet myös haastateltavien toistuvasti käyttämiä käsitteitä heidän kuvatessaan tyttöyteen ja maineeseen liittyviä asioita. Nämä käsitteet ovat toistuneet haastatteluissa myös siitä syystä, että olen suoraan kysynyt kulttuurisen ja uskonnollisen merkityksistä. Kaikkia edellä mainittuja käsitteitä on määritelty ja teoretisoitu monin eri tavoin tieteenalasta, tutkimusperinteestä ja tutkijasta riippuen. Seuraavaksi esittelen tavat, joilla nämä käsitteet tässä tutkimuksessa ymmärrän.

Tarkastelen *sukupuolta* sosiaalisesti tuotettuna, ajallisesti, paikallisesti ja kulttuurisesti muotoutuvana ilmiönä. Käsitän Judith Butlerin tavoin sukupuolen olevan tekemistä ja rakentuvan tekojen toistossa (Butler 2006, 299, 231–232). Viittaan sukupuolen tekemisellä sekä kielellisiin tekoihin että (muihin) ruumiillisiin eleisiin. Sukupuoli ei kuitenkaan ole ainoa tai välttämättä ensisijainen sosiaalisen eron kategoria, vaan se kietoutuu yhteen muiden sosiaalisten erojen – esimerkiksi iän, luokan, etnisyyden, kulttuuritaustan tai uskonnon – kanssa (vrt.

¹¹ Vaikka tytön seksuaalinen maine on ollut ja on edelleen merkittävä tyttöyden määrittäjä, joidenkin tutkijoiden mukaan seksuaalisuuden ilmaisun vapautta korostava ”uudempi” tyttöys on länsimaissa kehittynyt seksuaalisuuden kontrolliin pyrkivää ”perinteistä” tyttöyttä kyseenalaistavaksi rinnakkaisilmioiksi (ks. Aaltonen 2011, 269–271; Aapola & Gonick & Harris 2005, 132–133).

Aaltonen 2006, 27). Huomioni kiinnittyy eritoten siihen, miten sukupuolta tehdään suhteessa etnisiin, kulttuurisiin ja uskonnollisiin erontekoihin määriteltäessä sopivaa ja sopimatonta käytöstä sekä hyvän ja huonon maineen kriteerejä.¹²

Etnisyyden käsitettä on määritelty ja käytetty monin eri tavoin viimeisten vuosikymmenten aikana.¹³ Etnisellä ryhmällä on perinteisesti tarkoitettu ryhmää, jolla ajatellaan olevan yhteinen alkuperä ja ainakin osittain yhteiseksi tunnustettu historia. Ryhmällä on tunnistettuja jaettu kulttuurisia arvoja ja erityispiirteitä verrattuna toisiin ryhmiin.¹⁴ Yhteisen alkuperän ja kulttuuritaustan lisäksi etniseen ryhmään liittäviä piirteitä voivat olla esimerkiksi kieli, uskonto ja ihonväri.¹⁵ Jäsenyys on jäsenten itsensä tunnistettavissa ja jäsenten välillä on keskinäistä vuorovaikutusta. Myös ryhmän ulkopuoliset voivat tunnistaa jäsenen kuulumi-
sen tiettyyn ryhmään (Barth 1969, 10–11; Martikainen & Sintonen & Pitkänen 2006, 15–16; ks. Hautaniemi 2001, 17–18).

Etnisyyden ja etnisen ryhmän määrittely ei kuitenkaan välttämättä ole selkeää tai yksiselitteistä. Jossain tapauksessa merkittävä yhdistävä tekijä voi olla uskonto, toisessa kieli, kolmannessa maantieteellinen alkuperä, neljännessä kaikki edellä mainitut (Eriksen 2010, 41). Joskus etnisyyden perustuu viime kädessä siihen, että jäsenet mieltävät muodostavansa muista erottuvan ryhmän – huolimatta sii-

¹² Tutkimuksestani voi löytää intersektionaaliseen lähestymistapaan vivahtavia sävyjä. Intersektionaalisisella näkökulmalla viitataan erilaisten sosiaalisten erojen risteymien näkyväksi tekemiseen ja niiden vaikutusten yhtäaikaiseen huomioimiseen tutkimuksessa. Esimerkiksi ikä, sukupuoli, luokka, etninen tausta ja seksuaalisuus voivat yhdistyä eri tavoin mahdollistavasti ja rajoittavasti eri yksilöiden elämässä ja heitä koskevissa sosiaalisissa ja yhteiskunnallisissa käytännöissä. (Davis 2008, 68; ks. Brah & Phoenix 2004; Crenshaw 1994; De Los Reyes & Mulinari 2005; Collins 2000; Lykke 2003.) Intersektionaalisuuden käsitteen antia, sisältöä, käyttötarkoitusta ja konkreettista sovellettavuutta on pohdittu monelta eri kannalta feministisissä keskusteluissa (ks. Davis 2008; Phoenix & Pattynama 2006). Vaikka käsite on nimetty yhdeksi 2000-luvun paljon käytetyksi ”muotisanaksi” feministisessä tutkimuksessa, intersektionaalisuutta on pidetty myös määritelmällisesti ja käyttöalaltaan epämääräisenä teoreettisena työkaluna (Davis 2008, 67–68; ks. Vuola 2015, 40). En nimeä tutkimustani intersektionaaliseksi tai käytä intersektionaalisuuden käsitettä syystä, että en näe sen tuovan aineiston tarkasteluun teoreettista tai metodologista lisäarvoa. En esimerkiksi tutki haastateltavien (ja itseni) erilaista paikantumista iän, luokan, etnisyyden, ihonvärin tai uskonnon suhteen. En myöskään tarkastele eriarvoisuutta, rasismia tai haastateltavia eriarvoistavia käytäntöjä suhteessa ikään, etniseen taustaan, ihonväriin, luokka-asemaan tai uskuntoon.

¹³ Esimerkiksi Marcus Banks (1996, 4–5) on luetellut toistakymmentä toisistaan poikkeavaa etnisyyden määritelmää eri vuosikymmeniltä.

¹⁴ Etnisyys käsitteenä viittaa selkeämmin ryhmään kuulumiseen kuin kulttuuri, joka painottuu tietoisuuteen merkityksistä, arvoista, normeista, sosiaalisista odotuksista ja tavoista (ks. esim. Hautaniemi 2001, 13).

¹⁵ Tutkimuskirjallisuudessa on käytetty sekä etnisyyden että ”rodun” käsitteitä viittaamaan etniseen taustaan. Kun rotu määriteltiin ihmisiä luokittelevaksi ja eriarvoistavaksi sosiaalisiksi ja poliittiseksi konstruktioksi pikemmin kuin biologiseksi tosiasiaksi, rodun käsitettä alettiin enenevässä määrin käyttää lainausmerkeissä tai se korvattiin etnisyyden käsitteellä (Juvonen & Rossi & Saarema 2009, 15; Valovirta 2009, 93; ks. myös Banks 1996, 10).

tä, että ryhmän ulkopuolisten havaitsemat piirteet (kieli, kulttuuritavat, uskonto, elinkeinot) eivät eroa ulkopuolelle rajattujen ryhmien vastaavista piirteistä (ks. Eriksen 2010, 15–16). Fredrik Barth ja monet antropologit hänen jälkeensä ovatkin korostaneet, etteivät kulttuuripiirteet sinänsä määritä etnisiä ryhmärajoja.¹⁶ Kulttuuri ja etnisyyt eivät käsitteinä ole toistensa synonyymeja, eikä etninen yksikkö ole yhtä kuin kulttuurinen yksikkö. Ne, joilla on yhteinen kulttuuri, eivät välttämättä muodosta etnistä ryhmää, eivätkä samaankaan etniseen ryhmään kuuluvat välttämättä jaa samoja keskeisiä kulttuuripiirteitä. (Barth 1969, 11; Eriksen 2010, 40, 43.)

Kulttuuripiirteet voivat olla osa ryhmien välistä rajanvetoa, mutta eivät automaattisesti tai itsestään selvästi, vaan tuotettuna. Kyse on eronteon prosesseista: vain ne kulttuurierot, jotka on tehty merkitykselliseksi ryhmien välisessä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa tai tietoisena toisesta ryhmästä, ovat myös etnisesti merkittäviä (Barth 1969, 11; Eriksen 2010, 16, 44–45, 69). Etnisyys on prosessinomainen sosiaalinen suhde, ei ryhmän olemuksellinen, ontologinen ominaisuus (Brubaker 2013, 33; Eriksen 2010, 16, 68). Tässä merkityksessä etniset rajat eivät ole territoriaalisia tai edellytä maantieteellistä paikantumista, vaan ne määritellään sosiaalisesti ja vuorovaikutuksellisesti (Eriksen 2010, 46; Martikainen & Sintonen & Pitkänen 2006, 16). Etnisyys on tästä näkökulmasta tarkasteltuna paitsi prosessuaalista, myös kontekstisidonnaista ja muuntuvaa (Brah 1996, 175; Eriksen 2010, 69).¹⁷ Etnisyydet voivat järjestyä eri tavoin riippuen poliittisesta, sosiaalisesta ja taloudellisesta kontekstista (Brah 1996, 175). Ne kulttuuripiirteet, joilla etnistä rajaa markkeerataan, voivat muuttua, samoin ryhmän jäsenten kulttuuriset tavat – etnisen ryhmän kannalta olennaista on rajanvedon ja eronteon prosessi suhteessa toiseen ryhmään tai toisiin ryhmiin (Barth 1969, 14–15; ks. Eriksen 2010, 45).

Lähestyn etnisyyttä ryhmään kuulumisen ja ryhmärajojen tuottamisen ja ylläpitämisen näkökulmasta (vrt. Haikkola 2010, 220). Jäsenän etnisyyden käsitteellä niitä tyttöyttä ja mainetta koskevia määrittelyjä, jotka liittyvät ryhmään

¹⁶ Erilaiset tulkinnat ja näkökulmat havainnollistuvat kulttuurin ja etnisen suhteesta käydyissä antropologisissa keskusteluissa. Joidenkin näkemysten mukaan etniset ryhmät ovat kulttuurisesti määriteltäviä ja määrittyviä ryhmiä, toiset pitävät kulttuuria etnisyyden kannalta relevanttina vain siltä osin, kuin sitä hyödynnetään ryhmän etnisiin tai poliittisiin tarkoituksiin. (Eriksen 2010, 66–67.) Painotuseroista huolimatta yhteistä on näkemys etnisyyden ja kulttuurin monimutkaisesta ja monimuotoisesta suhteesta (Eriksen 2010, 68).

¹⁷ Eriksen käyttää esimerkkinä Jugoslavian tilannetta sisällissodan puhjettua vuonna 1991. Serbit ja kroaatit olivat toisen maailmansodan päätyttyä eläneet rauhassa keskenään. Seka-avioliitot olivat yleisiä. Ryhmät puhuivat saman kielen eri murteita. Kumminkin olivat kristittyjä ryhmiä, serbit ortodokseja ja kroaatit katolisia. Sodan myötä ryhmien väliset erot – ja niiden yhteensovittamattomuus – nousivat ja nostettiin pintaan. Kulttuurisista eroista tuli etnopolitiikan konfliktin käyttövoimaa. (Eriksen 2010, 46.)

kuulumisen ajatukseen tai ryhmästä erkaantumiseen tai ulossulkemiseen. Huomioni kiinnittyy paitsi uskontoon ja kulttuuriin liittyviin kuulumisen tulkintoihin, myös siihen, miten etniseen ryhmään kuulumisen määritelmät yhdistyvät kulttuurisen muutoksen, jatkuvuuden ja maineen kysymyksiin diasporassa.

Myös *diasporan* käsitettä on määritelty eri tavoin (ks. esim. Anthias 1998; Clifford 1994; Kleist 2008; Safran 1991, 83–84). Ymmärrän diasporan tässä tutkimuksessa monitasoiseksi sosiaalisesti ilmiöksi, jota luonnehtii prosessinomaisuus. Diaspora edellyttää todellista tai kuviteltua suhdetta (koti)maahan jossakin maantieteellisesti toisaalla. Diasporassa elävät tunnistavat käsitykset yhteisestä alkuperästä ja kulttuuriperinteestä jaetuiksi ja he sisällyttävät nämä käsitykset ainakin jollakin tasolla osaksi elämäänsä, sosiaalisia kontaktejaan ja valintojaan. Diaspora voi merkityksellistyä paitsi sukupuolittuneena, myös sukupolvittuneena kokemuksena kotimaasta lähteneille ja heidän muualla syntyneille jälkeläisilleen, mikä näkyy myös tässä tutkimuksessa.¹⁸ Käytän diasporan käsitettä kuvatessani tyttöyden ja maineen määrittelyn kontekstia Suomessa.

Kulttuurilla ja *kulttuurisella* viittaan tutkimuksessani sosiaalisessa merkityksenannossa tuotettuihin sosiaalisesti tunnistettuihin ja ainakin jossain määrin tiedostettuihin merkityksiin, jotka kehystävät, mahdollistavat ja säätelevät yksilöiden toimintaa ja keskinäistä kanssakäymistä. Nämä merkitykset todentuvat esimerkiksi moraalissa, arvoissa, uskomuksissa, ihanteissa, normeissa ja tapakulttuurissa. (Ks. Martikainen & Sintonen & Pitkänen 2006, 12–13.) Kulttuuri ei näin ollen ole yhtenäinen, selkeästi paikantuva tai selvärajainen kokonaisuus, vaan jotain osittaista, suhteellista ja muuntuvaa. Tämän vuoksi on esitetty, että käsitettä pitäisi käyttää monikossa, välttämättä kulttuurin määritelmällistä essentialisointia ja esineellistämistä (Agar 2006, 5–7; ks. Martikainen & Sintonen & Pitkänen 2006, 13). Kulttuurin käsitettä on pidetty myös eron ja ”toiseuden” tuottamisen välineenä, joka markkeeraa antropologin ja tutkittavan välistä (valta)hierarkiaa (Abu-Lughod 1991, 143, 157). Muun muassa näistä ongelmista johtuen jotkut antropologit ovat ehdottaneet koko käsitteen hylkäämistä (Abu-Lughod 1991, 147–148; Agar 2006, 9, 11; ks. Siikala 1997, 22–23). Kritiikin tiedostaen käytän ”kulttuurista” ja ”kulttuurisesta” työmääritelmää, jonka avulla voin kiinnittää huomioni sosiaalisesti jaettujen ja/tai tunnistettujen merkitysten ja käytäntöjen tarkasteluun, esimerkiksi pukeutumis-, seurustelu- ja vapaa-ajanviettopapoihin sekä haastateltavien puheeseen kulttuurista ja kulttuurisesta. Olen tietoinen siitä, että näin menetellen ”kulttuuri” ja ”kulttuurinen” ovat viime kädessä tutkimuskysymyksiini liittyviä, omiin rajauksiini perustuvia konstruktioita.

¹⁸ Diasporan määrittelystä somaleja koskevassa tutkimuksessa, ks. esim. Al-Sharmani 2006, 500; Hautaniemi 2011, 11; Kleist 2008; 2010; Lindley 2010, 87.

Kuten sukupuolta, etnisyyttä ja kulttuuria, myös *uskontoa* on määritelty monin eri tavoin (uskonnon määritelmistä ja lähestymistavoista uskontotieteessä, ks. esim. Anttonen 1996; 2010; Anttonen & Taira 2004). Tässä tutkimuksessa tarkastelen eritoten sitä, minkälaisia uskonnollisia ja moraalisia perusteluja tyttöyden ja maineen määrittelyihin liitetään. Miten ”hyvän” ja ”huonon tytön” tai hyvän ja huonon maineen määritelmiä tuotetaan viittaamalla islamilaisiin ihanteisiin, arvoihin ja käytäntöihin? Tarkastelun keskiössä ei ole islamin teologia tai viralliset islamin tulkinnat, jota vasten tutkimusaineistoani tulkitsen, vaan lähtökohtana on arjen ja jokapäiväisen elämän tulkintoina diasporassa vaikuttava uskonnollisuus (McGuire 2008, 12; Woodhead 2013, 15). En määrittele uskontoa etukäteen tai lähtökohtaisesti jonkinlaiseksi, vaan uskonto on tutkimuksessani käsite, joka saa sisältönsä ja tutkimuksellisen painotuksensa tavoista, jolla haastatellut sitä käyttävät (Dessing 2013, 40; Jacobsen 2011a, 44–45). Tämä ei tarkoita, että olisin tutkijana vapaa ennakkokäsityksistä. Olennaista on kuitenkin keskittyä nimenomaan tähän tutkimukseen osallistuneiden välittämiin näkemyksiin.

Tarkastelutapani tulee lähelle Richard W. Comstockin (1984) ajatusta uskonnosta avoimena käsitteenä. Comstockin mukaan sen sijasta, että uskontotieteilijät keskittyvät ennalta määrittelyyn, suljetun uskonto-käsitteen soveltamiseen erilaisiin aineistoihin, heidän tulisi lähestyä tutkimiaan ilmiötä avoimen määritelmän periaatteella. Avoimen määritelmän tarkoituksena on antaa lähtökohta, josta edetä tutkimuskysymysten muotoilussa ja tutkimusongelman ratkaisemisen prosessissa, mutta joka ei rajaa tarkastelunäkökulmaa liikaa ennalta. (Comstock 1984, 510–511, 514; ks. Anttonen 1996, 22–24; Anttonen & Taira 2004, 34; Opas 2008, 38; Mikkola 2004, 216–217.)

Perustelen käsitteellistä avoimuutta ja väljyyttä myös pyrkimyksellä välttää uskuntoon liittyviä tulkinnallisia vinoumia, joista etnisten vähemmistöjen tutkimusta Euroopassa on arvosteltu. Tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, miten nimenomaan muslimitaustaisten maahanmuuttajien ja heidän lastensa elämää on tarkasteltu sekä julkisessa keskustelussa että tutkimuksessa tavalla, joka ensisijaistaa uskonnon merkityksen ja sivuuttaa muut vaikuttavat tekijät arkielämässä, valinnoissa tai mahdollisten vaikeuksien selityksinä (ks. Honkasalo 2009, 78; 2011b, 28; Jeldtoft 2013, 27–28; Kujanpää 2009, 66; Martikainen 2008, 8, 66–68; Martikainen & Tiilikainen 2013, 19–20; Moors & Tarlo 2007, 133; Nikunen 2009, 62; Sakaranaho 2006, 212).

Tuomas Martikainen on kutsunut tätä ilmiötä muslimien ”uskonnollistamiseksi” (Martikainen 2008, 66; ks. Martikainen & Tiilikainen 2013, 11). Hän viittaa käsitteellä siihen, miten ”eri maissa asuvia muslimitaustaisia ihmisiä tarkastellaan aikaisempaa useammin heidän uskonnollisen taustansa, eikä esi-

merkiksi sosiaalisen asemansa, koulutuksensa ja elämäntapansa, kautta” (Martikainen 2008, 8). Uskonnon käsittäminen ennalta oletettuna, kaikkea määrittävänä sabluunana ei tee oikeutta muslimitaustaisten ihmisten näkemysten, kokemusten, mielipiteiden, tulkintojen ja arjen käytäntöjen variaatiolle. Tämä ei tarkoita, etteivätkö yksilön näkemykset, kokemukset, mielipiteet, tulkinnat ja arjen käytännöt voisi olla myös merkittävästi uskonnon määrittämiä. Tämä oletus ei kuitenkaan voi toimia tutkimuksen purkamattomana lähtökohtana (ks. Jeldtoft 2013, 28, 31).¹⁹

Somalit Suomessa – tausta ja tulkinta

Haastateltavat olivat ylpeitä somalialaisesta taustastaan. He pitivät itseään ensisijaisesti somaleina – eivät esimerkiksi suomensomaleina, somalialaistaustaisina tai suomalaisina (vrt. Oikarinen-Jabai 2013a, 205, 207; Peltola 2014, 223).²⁰ Puhuessaan itsestään tai muista somaleista he käyttivät sanoja somali, somalilainen tai somalialainen. Tässä tutkimuksessa käytän käsitettä somali *yleismerkityksessä* viitattaessaan henkilöön, joka on etniseltä ja kulttuuritaustaltaan somali (vrt. Fangen 2007a, 401).²¹ Somali on tällä perusteella myös sellainen Somaliasta lähtöisin oleva henkilö, joka on Suomen kansalainen (vrt. Dhalmann 2011; Hautaniemi 2004; Helander 2002; Oksanen 2010; Tiilikainen 2003). Käsitteenä ”somalialainen” tarkoittaa myös Somalian kansalaista. Koska tutkimuksessani käsitelen muuta kuin kansalaisuuteen liittyvää merkityksenantoa, pidän käsitevalintaa somali perustelluimpana vaikkakaan ei aukottomana vaihtoehtona.

Sitä vastoin etniselle suomalaistaustaisuudelle ja suomalaisuudelle kansalaisuutena ei ole suomen kielessä olemassa eri termejä. Käytän käsitettä suomalainen haastateltavien tavoin yleismerkityksessä viittaamaan henkilöön, joka on etniseltä ja kulttuuritaustaltaan suomalainen. Näin ymmärrettynä somali ja suomalainen ovat sovelluskelpoisia vain yleisinä termeinä. Etnisten rajanvetojen ja itseidentifikaatioiden nyansseja niillä ei tavoiteta. *Tutkimuserityisessä merkityksessä*, tarkastelles-

¹⁹ Se, kuka tutkimuksessa määritellään muslimiksi ja millä perusteella, ei ole myöskään yksinkertainen kysymys. Tästä sekä esittämästäni uskonnollistamisen kritiikistä tietoisena viitataan käsitteellä muslimi tässä tutkimuksessa yleisesti ottaen henkilöön, jonka uskonnollinen tai kulttuurinen tausta on islamissa. Näin määriteltynä termi ei määrittele uskonnollisuuden asteen ilmenemistä henkilön elämässä tai ylipäätään automaattisesti oleta henkilökohtaista uskonnollista vakaumusta. (Sakaranaho 2010, 217; päinvastaisesta, henkilökohtaisen vakaumuksen edellyttävästä määrittelystä ks. Bendixsen 2013b, 2.) Somalit kuuluvat islamin sunnalaiseen suuntaukseen.

²⁰ HLI(04)05B, 37; HLI(04)06, 48; HLI(04)07, 30; HLI(04)12, 27.

²¹ Vastaavalla etniseen taustaan viittaavalla tavalla käytettyjä sanoja ovat muun muassa albaani, tšekki, slovakki, arabi ja romani.

sani aineistoluvuissa haastateltavien kuvauksia ”somaleista”, ”kunnan somaleista”, ”suomalaisista”, ”liian suomalaisista”, ”suomalaistumisesta” ja ”suomalaiseksi tulemisestä” ymmärrän somalin ja suomalaisen ensisijaisesti kulttuuriseen ja etniseen ryhmään *kuulumisen* ja *nimeämisen* merkityksessä, positioina, joihin yksilöt sosiaalisissa määrittelyissä asetetaan (heille mieluisasti tai vastentahtoisesti), joihin he toimijoina hakeutuvat tai joihin he kokevat kuuluvuutta tai osallisuutta (Andersson 2003, 189). Näistä nimeämisen lähtökohdista ymmärrän esimerkiksi, miksi ja miten eräs haastateltava kuvasi somalimityn suomalaistumista ”kansasta poistumisena”; mitä tarkoitti toteamus, ettei maineensa menettänyttä tyttöä melkein edes kutsuttu somaliksi enää; tai mitä tarkoitti erään haastateltavan tokaisu siitä, että minusta tulee jatkuvasta somalien kanssa olemisesta johtuen kohta somali.²²

Etnisten identifikaatioiden empiirisestä moniulotteisuudesta johtuen Katri-
ne Fangen (2007b) on esittänyt etnisyyden määrittelyn ja tarkastelun käsitteellistä jaottelua pysyviin ja tilanteisiin tai muuntuviin identifikaatioihin. Yksilö voi kokea kuuluvuutta ja osallisuuttaan tiettyyn ryhmään ja suunnata toimijuuttaan kuulumisen tunteen tai toiveen mukaisesti – sulkematta pois mahdollisuutta myös toisenlaisiin positioihin esimerkiksi maantieteellisen Suomeen ja/tai Turkuun kuulumisen tunteen myötä. Näin ajateltuna henkilö voi kokea olevansa syntyperältään somali, maantieteelliseltä kuulumisen tunteeltaan suomalainen ja arkielämän käytännöissä sekä suomalainen että somali (vrt. Fangen 2007a, 402; Kabir 2014). Positiot eivät ole joko tai, vaan ne voivat olla sekä että: esimerkiksi eräs tyttö totesi olevansa ”enemmän somalialainen kuin suomalainen” (vrt. Berns McGown 2013, 12; Fangen 2007a, 405; Østberg 1995, 167).²³ Toisaalta riippumatta yksilön halusta kuulua ja toimia hänen toimintansa voidaan määrittellä yhteisön piirissä tavalla, joka sulkee hänet ulos ”oikeasta” tai täysivaltaisesta jäsenyydestä. Kuten on jo käynyt ilmi, olen tässä tutkimuksessa kiinnostunut nimenomaan näistä etnisyyteen liittyvistä sosiaalisista määrittelyistä ja nimeämistä osana hyvän ja huonon maineen tulkintoja.

Muslimitaustaisten maahanmuuttajien historia Suomessa juontaa juurensa 1800-luvun jälkimmäiselle puoliskolle, jolloin turkkilaisia tataareja alkoi muuttaa pysyvästi Venäjältä Suomeen harjoittamaan kaupankäyntiä (Leitzinger 1999, 25; Sakaranaho 2006, 225; ks. myös Leitzinger 2008). 1960–1980-luvuilla Suomeen muutti muslimitaustaisia henkilöitä lähinnä Pakistanista, Pohjois-Afrikasta ja Lähi-idän alueelta (Sakaranaho 2006, 248). Yleiseen tietoisuuteen muslimien maahanmuutto nousi 1990-luvulla. Tuolloin Suomeen tuli aiempaa merkittävästi enemmän pakolaisia ja turvapaikanhakijoita muun muassa Irakista, Iranista, entisen Jugoslavian alueelta ja Somaliasta (Työministeriö 2002). Myös tilastolliset ar-

²² HLI(04)05B, 18; KP(05)05, 3.

²³ HLI(05)05A, 3.

viot havainnollistavat muuttunutta maahanmuuttotilannetta: 1980-luvun lopussa Suomessa asui muutamia tuhansia muslimeja, kun heitä vuonna 2006 oli arviolta noin 40 000 (Martikainen 2008, 65) ja vuonna 2013 arviolta 60 000 (Martikainen & Tiilikainen 2013, 12).²⁴

Satojen somalipakolaisten saapuminen Suomeen 1990-luvun alussa oli aiemmasta poikkeava yllättävä ilmiö, joka herätti suurta huomiota tiedotusvälineissä ja kansalaiskeskusteluissa.²⁵ Suomalaisten enemmistö vaikutti olevan niin valmistautumaton Somalian sisällissotaa pakoon lähteneiden ja turvapaikkaa Suomesta hakevien ihmisten kohtaamiseen, että tätä vaihetta on luonnehdittu sanalla ”somalishokki” (Aallas 1991; Alitolppa-Niitamo & Ali 2001, 134–135).²⁶ Mediajulkisuudessa korostui kulttuurierojen ja islamin stereotyyppittelevä uutisointi. Lisäksi somalipakolaisten Suomeen asettumiseen liitettiin mielikuvia sosiaalisista ongelmista, rikollisuuden lisääntymisestä ja erilaisista sosiaaliturvan väärinkäytöksistä. (Aden 2009, 25–26; Pietikäinen & Luostarinen 1996, 180–182; Sarlin 1999, 129–132.) Tämä näkyi myös runsaana kielteisenä kirjoitteluna sanomalehtien mielipidepalstoilla (esim. Aallas 1991, 36–38). Tilannetta ei helpottanut se, että pakolaistaustainen maahanmuutto uudenlaajuisena ilmiönä ajoittui lamavuosiin, joita leimasi taloudellinen ahdinko, työttömyys ja jatkuvat taloudelliset leikkaukset.²⁷ Journalismin tutkijan Pentti Raittilan mukaan ”en-

²⁴ Suomessa väestöä ei tilastoida uskonnon mukaan. Tilastotietoa on ainoastaan rekisteröityihin uskonnollisiin yhdyskuntiin kuuluvien määrästä. Ei voida myöskään olettaa, että kaikki tietystä muslimienemmistöisestä maasta kotoisin olevat tai tiettyä kieltä puhuvat olisivat muslimeja. Tästä syystä numeeriset lukemat Suomessa asuvasta muslimiväestöstä ovat arvioita. (Ks. Martikainen 2000, 332–333.)

²⁵ Vuonna 1990 Suomesta haki turvapaikkaa yhteensä 1441 somalia, mikä tarkoitti huomattavaa lisäystä turvapaikanhakijoiden määrässä aiempiin vuosiin verrattuna (Virtanen 1993, 51–53). Turvapaikkamenettelyyn perustuva maahanmuutto on jatkunut koko 1990- ja 2000-luvun. Turvapaikkahakemusten määrässä on ollut vuosittaista vaihtelua. Esimerkiksi vuosina 2000 ja 2001 hakemusten määrä jäi reilusti alle viidenkymmenen, kun vuosina 2008 ja 2009 hakemuksia jätettiin kumpanakin vuonna lähes 1200 (Maahanmuuttovirasto 2013). Suomen vastaanottamien kiintiöpakolaisten määrä ei ole mukana näissä luvuissa. Somaleja on muuttanut Suomeen myös perheen yhdistämishelman kautta.

²⁶ Somalian sisällissotaan ja pakolaisuuteen johtaneista syistä ja seurauksista ks. esim. Akou 2011, 86–90; Elmi 2010, 16–35; Hautaniemi 2004, 45–47; Lewis 2011; Samatar 1994; 1998; Tiilikainen 2003, 49–50; 2013b.

²⁷ 1990-luvun lamavuosina rasistisia näkökulmia tai pakolaisvastaisuutta perusteltiin muun muassa käyttämällä ”elintasopakolaisargumenttia”, jossa pakolaisuus nähtiin laskelmoivaan hyötymiseen tähtäävänä toimintana. Näissä tulkinnoissa pakolaisuuden todelliset syyt – sisällissota, vainot ja hengenvaara – ohitettiin toissijaisina tekijöinä. ”Elintasopakolainen” latautui merkitykseltään vahvasti negatiiviseksi termiksi, joka sai polaarista lisäjännitettä lamakauden aiheuttamasta elintason laskusta ja työttömyysasteen noususta Suomessa. (Ks. Salmela 2004, 303; Taira 2008, 207–208.) Magdalena Jaakkolan tutkimuksen mukaan yleinen ulkomaalaisvastaisuus vähentyi Suomessa 1990-luvun laman jälkeen taloudellisen tilanteen parannuttua, mutta ulkonäöltään ja kulttuuritaustaltaan selkeästi erottuvien henkilöiden kuten somalien kohdalla asenneilmasto ei

simmäisten somalipakolaisten saapussa heikosti taustoitettu journalismi antoi maahanmuuttajille leiman, joka vaikuttaa somalialaisiin suhtautumiseen tänä päivänäkin” (Raittila 2009, 68).

Somalia äidinkielenään puhuvia ihmisiä asui Suomessa vuonna 2002 noin 6900 ja vuonna 2014 noin 16 700 henkilöä. Suurin osa heistä asui pääkaupunkiseudulla. (Tilastokeskus 2003; 2015b.) Myös tietämys, tuntemus ja kontaktit puolin ja toisin ovat lisääntyneet viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana. Tulkinnallisia vinoutumia on vähintäänkin aika ajoin pyritty julkisuudessa oikeisemaan. Ylipäätään se, että ulkomaalaistaustaisen väestön määrä on moninkertaistunut Suomessa kahdessakymmenessä vuodessa, on avartanut näkemyksiä monikulttuurisemmasta Suomesta. Islamin ja muslimimaahanmuuttajien stereotypisointi mediassa ei kuitenkaan edelleenkään ole vieras ilmiö Suomessa, mikä on näkynyt esimerkiksi 2010-luvun maahanmuuttokeskusteluissa siitä, kenen pitäisi Suomeen muuttaa ja millä perusteella.

Pidän tärkeänä huomioida stereotyyppisten mielikuvien tulkintaa rakentavan (ja rajoittavan) voiman myös suhteessa tämän tutkimuksen aihepiireihin. Veronika Honkasalo on monikulttuurista tyttötyötä käsitelleessä tutkimuksessaan kiinnittänyt huomiota ”maahanmuuttajatyttö”-figuuriin²⁸ yhtenä suomalaisuudesta erottuvana merkityksen kategoriana suomalaisissa keskusteluissa. Kulttuuritaustasta riippumatta ”maahanmuuttajatyttöön” latautuu mielikuvia uskonnollisuudesta, monesti nimenomaan islamista. (Honkasalo 2011b, 26–28.) Uskonnollistamisen lisäksi on kritisoitu ”maahanmuuttajatyttöön” liitettyä vinoutunutta uhrinäkökulmaa. Uhrinäkökulma sivuuttaa toimijuuden mahdollisuuden. Se olettaa ”maahanmuuttajatyttö”-lähtökohtaisesti olevan uskonto- tai kulttuuritaustansa vuoksi alistaisessa tai passiivisessa asemassa perheessä ja kodin ulkopuolella, vailla aktiivisia toimimisen ja vaikuttamisen mahdollisuuksia (Honkasalo 2011a, 250).

Tätä taustaa vasten on perusteltua pohtia, mitä yleiseen lukutapaan ja tulkintoihin vaikuttavaa ”somalityttö”-käsitteeseen voi latautua. Voiko esimerkiksi tytön maineeseen liittyvän sukupuolitetun ja seksuaalisen merkityksenannon havaita selkeämmin tai tulkita stereotyyppisemmin islamilaisten, afrikkalaistaustaisten ”somalityttöjen” kuin kristittyjen eurooppalaistaustaisten ”suomalaistyttöjen”

muuttunut myönteisempään suuntaan samassa suhteessa kuin asennoituminen kulttuurisesti tai maantieteellisesti lähelle paikantuviiin ryhmiin. (Jaakkola 2000, 34, 45; 2009, 52, 92). Kulttuurisesti ja ulkonäöltään vähiten suomalaisista erottuvien ryhmiin suhtaudutaan ylipäätään myönteisemmin kuin muihin vähemmistöryhmiin (ns. asenteiden etninen hierarkia) (Jaakkola 2000, 55; 2009, 52–53, 92–93).

²⁸ Laura Huttunen (2004, 139) on tarkastellut kulttuurisia figuureja sosiaalisina jäsenystapoina, joilla tuotetaan paitsi erottelua ja luokittelua (”ulkomaalainen”, ”pakolainen”, ”maahanmuuttaja”, ”suomalainen”), myös marginaaleja ja keskiöitä.

kohdalla? Tuleeko ilmiö vahvemmin uskonnollistettua, etnistettyä tai kulttuuristettua ensiksi mainitussa tapauksessa? Ymmärretäänkö tai huomioidaanko tyttöjen toimijuus ja oma näkökulma etnisestä tai uskonnollisesta taustasta riippumatta? Kuten edellä olen todennut, maine ja sen keskeisyys tyttöyden määrittäjänä ei ole pelkästään tai ainoastaan somalityttöjä tai ”maahanmuuttajatyttöjä” koskeva asia. Koska tyttöjen kiinnostus ja huoli omasta maineestaan ei rajoitu tiettyyn etniseen, uskonnolliseen tai kulttuuriseen taustaan, ei sitä ole myöskään syytä tätä tutkimusta lukiessa toisuttaa tai eksotisoida vain somalityttöjä, maahanmuuttajatyttöjä tai muslimityttöjä koskevaksi ilmiöksi.

Tätä tutkimusta lukiessa on ylipäätään tärkeää ymmärtää, että mielipiteitä, näkemyksiä ja tapoja toimia on monia. Perheillä on erilaisia näkemyksiä siitä, mikä on oman perheen tyttärille sopivaa käytöstä, mikä ei. Myös perheenjäsenet voivat keskenään ajatella asioista hyvin eri tavoin. Lienee selvää, ettei voida myöskään olettaa somaliyhteisön kollektiivisesti jakamaa yhtenäistä käsitystä tyttöyden rajoista ja mahdollisuuksista – ylipäätään myös se, mitä somaliyhteisöllä tarkoitetaan, voi vaihdella kontekstista riippuen. Viittaan käsitteellä ”somialiyhteisö” tässä tutkimuksessa sukulaisuus-, tuttavuus- ja ystävyysuhteiden muodostamiin sosiaalisiin verkostoihin ja niiden erilaisiin väljiin ja tiheämpiin risteymiin, joille on ominaista prosessinomaisuus ja muuntuvuus. (Ks. de Vries 1995, 43.) Tästä määritelmästä seuraa, että lähestymistapani ei ole staattista, tietoisesti selvärajais- ta ryhmää tai yhteisesti jaettujen tulkintojen ja mielipiteiden olemassaoloa, vaan erilaisten uskontoa, etnisyyttä, kulttuuria, sukupuolta, mainetta, somalialaisuutta, suomalaisuutta, perinnettä ja muutosta koskevien dynaamisten näkemysten kirjjon (ks. Brubaker 2013, 28, 33; Jacobsen 2011a, 50). Samanaikaisesti kuitenkin oletan, että yhteisöön kuuluvat ovat ainakin jossain määrin tietoisia keskeisistä kulttuurisista merkityksistä riippumatta siitä, miten myönteisesti tai kielteisesti he itse näihin merkityksiin suhtautuvat (ks. Tuomela & Patoluoto 1975, 215).

Katsaus aiempaan tutkimukseen

Suomeen muuttaneista pakolaistaustaisista etnisistä vähemmistöistä somalit ovat toistaiseksi olleet eniten tutkittu yksittäinen ryhmä. Tähän mennessä on valmistunut vajaa kymmenen somaleja Suomessa käsittelevää väitöskirjaa²⁹, runsaasti ar-

²⁹ Alitolppa-Niitamo 2004; Bjork 2007; Degni 2004; Dhalmann 2011; Hassinen-Ali-Azzani 2002; Hautaniemi 2004; Pirkkalainen 2013; Tiilikainen 2003. Ari Serkkolan (1994) väitöskirja tuberkuloosin hoidosta Somaliassa on ensimmäinen somaleihin liittyvä, Suomessa julkaistu väitöstutkimus. Lisäksi on väitöstutkimuksia, joissa somalit ovat olleet yksi etninen ryhmä muiden tutkit-

tikkeleita ja lukuisia pro gradu -tutkielmia eri oppialoilta. Tutkimuskiinnostusta ovat motivoineet muun muassa somalien etniseen taustaan, islamiin, kulttuuriin, naisen asemaan sekä pakolaisuuteen liittyneet havaitut ennakkoluulot ja tietämättömyys ja ylipäätään somalien asema ensimmäisenä suurena pakolaistaustaisena islaminuskaisena maahanmuuttajavähemmistönä Suomessa.³⁰

Ensimmäisiä somalityttöjä käsitteleviä akateemisia julkaisuja Suomessa lie-nee vuonna 1995 julkaistu artikkeli somali-identiteetistä ja tyttöihin kohdistuvis-ta odotuksista pakolaisuudessa (Nisula & Rastas & Kangaspunta 1995). Tämän jälkeen on kirjoitettu (pääasiassa pro gradu -tutkielmien pohjalta) ainakin suo-malaisten ja somalialaisten kulttuuristen arvojen ja odotusten eroista sekä soma-lityttöjen ja suomalaistytöjen ystävyyssuhteista (Helander 2002; Niemelä 2003). Lisäksi somalialaista ja suomalaista nuoruutta on vertailtu siirtymäriittinäkökul-masta (Niemelä 2006). Sittemmin on tarkasteltu myös perinteisten sukupuoli-mallien ja yhteisön odotusten merkitystä nuorten naisten identiteettipohdinnois-sa (Oksanen 2010). Myös somalipoikien ystävyys-, perhe- ja viranomaisuhteita ja kokemuksia julkisissa tiloissa on tutkittu etnografisin menetelmin (Hautaniemi 2004).³¹ Somalinaisten elämää käsittelevissä tutkimuksissa on tarkasteltu esimer-kiksi pakolaisuuden kokemuksia, perhesuhteiden merkitystä, arjen uskonnolli-suutta sekä terveys- ja sairauskäsityksiä (Al-Sharmani 2015; Marjeta 2001; Tiili-kainen 2003; 2007; 2013a).

tavien ryhmien joukossa, tai somalien tilannetta on muulla tavoin tarkasteltu osana tutkimusta (esim. Galanakis 2008; Haikkola 2012; Peltola 2014).

³⁰ Somalien elinoloja on selvitetty myös koulutusta, työllistymistä, työssä onnistumista ja työhy-vinvointia, tulotasoa, kotoutumista, terveyttä ja syrjinnän kokemuksia käsittelevissä raporteissa (Airila ym. 2013; Castaneda ym. 2012; Forsander & Alitolppa-Niitamo 2000; Juntunen 2012; Open Society Foundations 2013; Pohjanpää & Paananen & Nieminen 2003; Väänänen ym. 2009; ks. myös Hammar 2013). Eritoten tyttöjen ja naisten seksuaali- ja lisääntymisterveyteen liittyvää materiaalia on tuotettu runsaasti sosiaali- ja terveydenhuollon käyttöön (Hakola 1993; 1996; Mölsä 1994; 2004; 2008; Salmenkangas 2005; Sosiaali- ja terveysministeriö 2012; Tiili-kainen 2004). Lääketieteellisissä julkaisuissa on valotettu tutkimustiedon pohjalta myös somali-potilaan kohtaamiseen liittyviä kulttuurisia tekijöitä (Mölsä & Tiilikainen 2007; Tiilikainen & Mölsä 2010). Ikääntyviä ja iäkkäitä Suomessa asuvia somaleja on toistaiseksi tutkittu hyvin vä-hän – poikkeuksena haastattelututkimus, jossa tutkittiin yli 50-vuotiaiden somalien näkemyksiä ikääntymisestä, sairastamisen kokemuksista ja mielenterveyteen liittyvistä kysymyksistä (Mölsä & Hjelde & Tiilikainen 2010; Mölsä & Tiilikainen 2008) sekä vanhemman somaliväestön ja suomalaisten masennusoireistoa vertaileva tutkimus (Kuittinen ym. 2014). Ryhmätoiminnan merkityksestä ikääntyville somalimiehille, ks. Linderborg 2012.

³¹ Somalinuorten elämäntilanteesta ja tulevaisuudensuunnitelmista pääkaupunkiseudulla, ks. Visapää 1997; somalinuorten kouluttautumisen kokemuksista pääkaupunkiseudulla, ks. Ali-itolppa-Niitamo 2003; somalinuoria osallistavasta taideperusteisesta tutkimuksesta, ks. Oikari-nen-Jabai 2013a; 2013b; 2015. Somalinuoret ovat olleet yhtenä kohderyhmänä myös Nuorisotutkimusseuran ja Nuorisotutkimusverkoston monikulttuurisia nuoria koskevissa, ajankäyttöä tutkivissa hankkeissa, vaikka aina heitä ei ole tavoitettu toivotulla tavalla verrattuna muihin tut-kimuksen kohderyhmiin (Harinen 2005; Honkasalo & Harinen & Anttila 2007).

Viime vuosina Suomessa tehty somaleja käsittelevä etnografinen tutkimus on keskittynyt yhä enemmän ylijarjaisiin ja monipaikkaisiin näkökulmiin (Fingerroos 2014; Hautaniemi 2011; Tiilikainen 2011; 2012; 2013a; 2015).³² Huomiota on kiinnitetty valtioiden rajat ylittäviin perheverkostoihin ja niiden edellyttämään ja mahdollistamaan vastavuoroiseen tukeen diasporassa. Verkostot välittävät hoi-
vaa, tietoa ja taloudellisia resursseja³³ ja luovat mahdollisuuksia somalien ylijarjai-
seen liikkuvuuteen. Ne ovat tärkeä sosiaalinen pääoma esimerkiksi lasten kasva-
tuksessa, avioliittojen solmimisessa sekä sairaista ja vanhuksista huolehtimisessa
(Al-Sharmani 2010, 500; 2015, 105).

Sen sijaan somalityttöjen tai yleensäkin maahanmuuttajataustaisten muslimi-
mityttöjen sukupuolen, seksuaalisuuden, seurustelun, sosiotilallisen käyttäytymi-
sen ja maineen kysymyksiä ei ole toistaiseksi juurikaan tutkittu Suomessa. Soma-
litytön kunnian ja hyvän maineen yhteisöllinen merkitys on tuotu esiin aiemmissa
tutkimuksissa (ks. edellä), samoin esimerkiksi ajatus tytöille ja pojille erilaisista
liikkumatiloista, mutta analyttinen päähuomio ei ole keskittynyt näihin teemoi-
hin. Tutkimukseni vastaa tähän tutkimustarpeeseen suomalaisessa (ja myös kan-
sainvälisessä) tutkimuskentässä. On myös huomionarvoista, että muutamaa poik-
keusta lukuun ottamatta Suomessa tehdyt etnografiset tutkimukset on toteutettu
pääosin Helsingissä tai pääkaupunkiseudulla.³⁴ Nämä alueet poikkeavat väestö-
määrältään, monikulttuurisuuden asteeltaan³⁵ ja kooltaan huomattavasti muista
Suomen kaupungeista, joissa asuu somaliväestöä. On tutkimuksellisesti kiintoisaa,
miten tutkimani sosiaaliset käytännöt järjestyvät Turun kokoisessa ja kaltaisessa
kaupungissa, jossa somalit olivat varsin pieni yhteisö.

Paikannan tutkimustehtävänäni tässä yhteydessä suhteessa sellaisiin muslimi-
nuoriin keskittyneisiin etnografisiin tutkimuksiin, jotka luovat taustaa omalle tut-
kimukselleni ja joihin viittaan ”hyvän” ja ”huonon” somalityttöyden ja maineen
rakentumista tarkastellessani. Mitä tulee esittelemiini tutkimuserityisiin kiinnos-
tuksen kohteisiin, rajaan tutkimuksellisen huomioni tiettyihin työni kannalta kes-
keisiin teemoihin ja näihin teemoihin liittyviin aiempiin tutkimuksiin, joilla on

³² Käytän käsitettä ylijarjaisuus transnationaalisuuden suomenkielisenä vastineena. Kumpaakin ter-
miä käytetään suomenkielisessä tutkimuskirjallisuudessa (ks. Martikainen & Sintonen & Pitkä-
nen 2006, 24). Ylijarjaisesta ja monipaikkaisesta somaleja koskevasta tutkimuksesta, ks. Berns
McGown 1999; Hopkins 2010; Kabir 2014.

³³ Ylijarjaisien rahälähetysten merkityksestä sukulaisten tukemisessa diasporassa ja Somaliassa, ks.
Hammond 2010 ja Lindley 2010.

³⁴ Tuulikki Hassinen-Ali-Azzani (2002) on haastatellut somaleja kolmella paikkakunnalla, mutta ei
mainitse paikkakuntia nimeltä. Filio Degnin (2004) haastateltavat asuivat pääkaupunkiseudulla,
Tampereella ja Turussa. Reetta Helanderin (2002) haastattelemat tytöt olivat kotoisin Länsi- ja
Etelä-Suomesta.

³⁵ Tarkoitan monikulttuurisuudella tässä yhteydessä kokemusta siitä, että samassa kaupungissa asuu
paljon eri etnisiin ryhmiin kuuluvia ihmisiä.

kosketuspintaa tutkimustulkintojeni kanssa. Näitä (osittain päällekkäisiä) teemoja ovat tyttöjen pukeutuminen, seksuaalinen merkityksenanto ja vapaa-ajanvietto.

Islamiin liittyvä etnografinen tutkimus on lisääntynyt huomattavasti viimeisen kymmenen vuoden aikana. Monessa länsimaisessa tutkimuksessa on tarkasteltu maahanmuuttajataustaisten musliminuorten identiteettineuvotte-luja ja elämänkulkua uskonnollisista, kulttuurisista ja etnisistä näkökulmista (Amir-Moazami 2010; Berglund 2012; Herrera & Bayat 2010; Jacobsen 2011a; Kabir 2014; Pauha 2015; Sedgwick 2015; Østberg 1995). Samoista aihepiireis-tä on tehty myös muslimityttöihin ja nuoriin naisiin (Dwyer 1999a; Bendix-sen 2013b; Karlsson Minganti 2007; 2014) sekä erityisesti somalityttöihin ja nuoriin naisiin keskittyvää tutkimusta (Hopkins 2010; Kabir 2014; Langellier 2010; 2011; Phoenix 2011). Somalinuorten yhteiskunnallisen osallisuuden ja kuulumisen hierarkioita on tutkittu etnografisin menetelmin esimerkiksi Skan-dinaviassa, Iso-Britanniassa ja Kanadassa (Berns McGown 2013; Fangen 2007a; 2007b; Valentine & Sporton & Nielsen 2009). Myös somalien maahanmuuton ja diasporan vaikutusta sukupuolirooleihin, naisen asemaan, naisiin toimijoi-na, perheen sisäisiin suhteisiin ja lastenkasvatukseen on tarkasteltu erilaisista näkökulmista (Abdi 2007; 2014; Al-Sharmani 2006; 2010; Haga 2010; 2015; Johnsdotter 2015).³⁶

Pukeutuminen on eräs tutkituimmista aihepiireistä maahanmuuttajataus-taisia muslimityttöjä ja -naisia käsittelevissä tutkimuksissa. Tutkimuksissa on kiinnitetty huomiota muun muassa uskonnollisiin, kulttuurisiin ja etnisiin itse-määrittelyihin ja sosiaalisiin erontekoihin sekä kunniallisuuden ja häveliäisyyden tematiikkaan (esim. Dwyer 1999b; Siraj 2011; Rasmussen 2013; Roald 2012; Williams & Vashi 2007). Hyödynnän näitä tutkimuksia siltä osin kun ne auttavat taustoittamaan sukupuolen, ruumiillisuuden ja maineen rakentumisen kysymyk-siä diasporassa. Somalinaisten pukeutumisen historiaa ja nykypäivää on tarkastel-tu ja tarkastelen myös diasporan viitekehyksessä (esim. Abdi 2007; Akou 2011; Berns McGown 1999; Talle 2008). Islamilaisen muodin tutkimus, jota lyhyesti tutkimuksessani sivuan, on viime vuosina kehittynyt pukeutumisen tulkintoja entisestään monipuolistavaksi näkökulmaksi (Almila 2014; Moors 2009; Tarlo 2010; Tarlo & Moors 2013).

Seksuaalisuuteen liittyvä merkityksenanto on keskeinen teema tässä tutki-muksessa. Maahanmuuttajataustaisten muslimityttöjen osalta on jo mainitun pu-keutumisen lisäksi tarkasteltu eritoten esiaviollista neitsyyttä sekä seksuaaliselle

³⁶ Sukupuolinäkökulmaa on sovellettu myös somalimiehiä koskevissa etnografisissa tutkimuksissa. Somalimiesten perinteisen sukupuoliroolin ja aseman muuttumisesta diasporassa länsimaissa, ks. Abdi 2014; Hansen 2008; Kleist 2010.

siveydelle uskonnollis-kulttuurisessa vähemmistöasemassa annettuja merkityksiä (Amer & Howarth & Sen 2015; Farahani 2007; Orgocka 2004; Sadeghi 2010). Somaliensa kohdalla huomio on kiinnittynyt myös tyttöjen ympärileikkausperinteeseen ja sen uudelleen tulkintoihin diasporassa (Johnsdotter 2002; Mölsä 2004; Talle 2008). Tutkimukseni kannalta olennaisia ovat myös tutkimukset, joissa maahanmuuttajataustaisten tyttöjen seksuaalista siveyttä tarkastellaan suhteessa valtaväestön nuorisokulttuuriin ilmiöihin (Ambjörnsson 2004; Andersson 2003; Mir 2014; Espiritu 2001). Erot ja eronteot suhteessa valtakulttuuriin nousevat esiin myös seurustelukäytäntöjen yhteydessä. Seurusteluun liittyviä kysymyksiä on maahanmuuttajataustaisten muslimityttöjen osalta tutkittu vielä verrattain vähän myös Suomen ulkopuolella (Ahmad 2012; Andersson 2003).

Kolmas olennainen etnografinen teema on vapaa-ajanvietto kotona ja kodin ulkopuolella. Olen ammentanut näkökulmia eritoten sellaisista maahanmuuttajataustaisten tyttöjen ajanviettoa käsittelevistä tutkimuksista, jotka ovat tavalla tai toisella nostaneet esiin sosiotalallisen käyttäytymisen moraalisia aspekteja – on kyse sitten tyttöjen tilallisen käytöksen seksualisoinnista, tytöille sallitusta ja sopimattomasta ajanvietosta tai muista tyttöjen maineen kannalta merkittäviä sosiotalallisen käytöksen määrittelyistä (Ambjörnsson 2004; Andersson 2003; Farahani 2007; Honkasalo 2011a; 2011b; Lundström 2007; Peltola 2014; Siraj 2011; Strandbu 2005; ks. Falah & Nagel 2005).

Pukeutumisen, seksuaalisuuden ja vapaa-ajanvieton teemat liittyvät keskeisesti maineen ja kunniallisuuden kysymyksiin, joita myös monissa edellä mainituissa tutkimuksissa on tarkasteltu osana etnografista tulkintaa. Tutkimukseni asettaa nämä teemat painokkaasti diasporan kontekstiin. Nivon tulkinnoissani yhteen ruumiillista, seksuaalista ja sosiotalallista merkityksenantoa tavalla, joka nostaa tarkasteluun yhteisöllisesti tunnistetun ja tuotetun *moraalipotografian* diasporassa. Viittaan *moraalipotografian* ja *moraalipotografisen* käsitteillä sellaisiin sosiotalallisiin merkityksiin, joissa tilan, tilan haltuunoton ja tilallisen käyttäytymisen tulkinnat ovat luonteeltaan moraalisia ja sellaisina tilaa ja/tai tilan käyttäjien toimintaa arvioivia ja arvottavia.³⁷ Näissä määrittelyprosesseissa keskinäisellä tiedonvälityksellä – puheilla ja juoruilla – on ratkaiseva merkitys. Näiden aspektien (ruumiillisuus, seksuaalisuus, tila ja juorut) ristikkäisellä tarkastelulla tuon sukupuolta, mainetta ja moraalialueita koskevaan keskusteluun aiemmin teoretisoimattomia näkökulmia.

³⁷ Olen omaksunut *moraalipotografian* ja *moraalipotografisen* termit tutkimukseeni Anna-Maria Tapanisen (1996) väitöskirjasta *Kansan kodit ja kaupungin kadut. Etnografinen tutkimus eteläitalialaisesta kaupungista*.

Tutkimuskysymykset

Pyrkimykseni on ymmärtää somalityttöjen maineen merkityksiä ja tyttöyden määrittelyjä Suomessa. Tarkastelen maineeseen ja tyttöyteen liittyviä *heteronormatiivisia* odotuksia ja oletuksia. Ymmärrän heteronormatiivisuuden tässä yhteydessä taustaoletukseksi kahdesta sukupuolesta, naisista ja miehistä, joiden keskinäinen sukupuolinen ja seksuaalinen vetovoima on paitsi perustavanlaatuaista, myös normaalia, ensisijaista ja toivottavinta suhteessa muihin mahdollisiin sukupuolen ja halun järjestyksiin (esim. Ambjörnsson 2004, 16; Butler 2006, 68–70; Lehtonen 2003, 13, 27).³⁸ Pohdin tutkimuksessani vastauksia seuraavaan kolmeen pääkysymykseen.

1. Minkälaista somalityttöä pidetään maineeltaan hyvänä tyttönä ja miten maine voi mennä?

Tarkastelen eritoten uskontoon, kulttuuriin, etnisyyteen ja sukupuoleen liittyvää merkityksenantoa. Miten islamin tulkinnat ja kulttuuriset arvot ja ihanteet vaikuttavat tyttöyden ja maineen määrittelyissä? Entä miten maine ymmärretään suhteessa etnisyyteen Suomessa? Täten huomioni kiinnittyy niihin tapoihin, joilla tutkimukseen osallistuneet tuottavat ”hyvän” ja ”huonon” somalityttöyden merkityksiä suhteessa suomalaisuuteen.³⁹ Olen myös kiinnostunut mahdollisista sukupuolittuneista maineen merkityksistä: miten ruumiillisuuden, seksuaalisuuden ja seksuaalimoraalin kysymykset järjestyvät tyttöerityisesti? Ymmärrän seksuaalisuuden tässä tutkimuksessa sosiaalisesti rakentuneiksi merkityksiksi, jotka voivat vaihdella ajallisesti, paikallisesti ja kulttuurisesti (Lees 1986, 18; Nagel 2003, 8). Näin ollen seksuaalisiksi voidaan tulkita hyvin erilaisia ilmaisuja – katseita, ilmeitä, eleitä, tunteita, pukeutumistapoja, käytöstapoja ja sosiotilallisia tekoja. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna en oleta seksuaalisuudelle yleispätevää määritelmää, vaan tarkastelen sen määrittelyn tapoja osana aineistontulkintaa. (Isotalo 2006, 110; vrt. Ambjörnsson 2004, 13–14.) Seksuaalimoraalisella merkityksenannolla tarkoitan puolestaan seksuaalisuudeksi tai seksuaaliseksi tulkitun käytöksen arvottamista moraalisesti hyväksi/huonoksi, oikeanlaiseksi/vääränlaiseksi tai sopivaksi/sopimattomaksi. Tarkastelen maineen ja moraalin teemoja myös suhteessa sopivan

³⁸ Palaan heteronormatiivisuus-oletukseen luvussa 1.2. tarkastellessani Judith Butlerin performatiivista sukupuoliteoriaa ja Butlerin käsitettä heteroseksuaalinen matriisi.

³⁹ Puhuessaan somalityttöydestä tytöt ja naiset tuottivat käsityksiä ”somalialaisesta” ja ”suomalaisesta”, joita tulkitsen osana väitöskirjaani. Tutkijana osallistun ”suomalaisen” ja ”somalialaisen” tuottamiseen etnografisen kirjoittamisen ja tekemiäni tulkintojen myötä. ”Somalialainen” ja ”suomalainen” eivät ole olemassa itsestään, vaan tuotettuina, tehtyinä ja kerrottuina – kumpikaan ei myöskään ole yksi, pysyvä, muuttumaton tai sisäisesti koherentti (Lehtonen 2004, 15).

ja sopimattoman tilakäyttäytymisen määrittelyihin. Vaikka huomioin kodin somalittyyttöjen ajanvieton tilana, keskityn pääasiassa kodin ulkopuolisen vapaa-ajanvieton tarkasteluun ja sen tulkintoihin suhteessa hyvä- ja huonomaineisuuteen.

Keskityn edellä mainittuihin teemoihin syystä, että niistä on aineistossa lukuisia ja toistuvia kuvauksia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei mainetta voisi olla muunkinlaista. Vaikka seksuaalimoraaliin liittyvät tulkinnat nousevat usein esiin tässä tutkimuksessa, kaikki tyttöjen maine ei ole seksuaalista mainetta tai seksuaalimoraalista mainetta. Tytöllä voi olla esimerkiksi hyvä maine menestyksekkäänä opiskelijana tai aina muut huomioivana, ystävällisenä ja kohteliaana ihmisenä. Nuorten keskinäisissä vuorovaikutussuhteissa maine voi olla esimerkiksi mainetta hyvänä tanssijana, tietyn musiikkityylin fanina, muotitietoisena, hiljaisena, äänekäänä tai hyvänä koulussa. Se, arvotetaanko tämän tyyppiset maineen merkittävät myönteisesti, kielteisesti vai niiden väliltä riippuu tulkitsijoista ja yhteisöstä, jossa maine on tunnettu. (Vrt. Tolonen 2001, 223.) Esimerkiksi diasporassa asuvien somalien rahalahetyksiä Somaliaan tutkinut Anna Lindley toteaa diasporassa asuvien tytärien saaneen huonon maineen sen vuoksi, etteivät he lähettäneet rahaa sukulaisille Somaliaan. Siihen, että näiden tytärien tulkittiin hylänneen perheensä, liittyi hyvin vahva negatiivinen leima. (Lindley 2010, 138).

2. Mikä merkitys sosiaalisilla verkostoilla on tyttöjen maineen määrittelyssä?

Koska turkulainen somaliyhteisö oli kooltaan suhteellisen pieni, 15-vuotiaat nuoret ja aikuiset henkilöt tunsivat toisensa useimmiten vähintäänkin ulkonäöltä ja usein myös nimeltä Turussa. Kenttähavaintojeni ja haastateltavien kertoman mukaan keskenään tekemisissä olevien ihmisten välinen yhteydenpito oli myös hyvin vilkasta. Tietoja omista ja muilta kuulluista arjen sattumuksista voitiin vaihtaa esimerkiksi puhelimitse, kotivierailuilla tai tavattaessa sattumalta keskustassa. Tämän tutkimuksen kannalta kiinnostavaa on, minkälaisia seurauksia tyttöjä koskevilla, sosiaalisissa verkostoissa kiertävillä puheilla ja juoruilla oli tytöille itselleen. Mitä puhuttiin ja miten puheet liittyivät maineen rakentumiseen? Tarkastelen juoruja arkisena puheikäytännönä. Kiinnitän huomiota siihen, minkälaista tyttöjen käyttäytymisen määrittelyn ja maineen kannalta olennaista informaatiota juoruissa välitettiin (vrt. Møhl 1997, 34).

Sosiaalisten verkostojen määrittely- ja kontrollivallan ymmärtämiseen kieoutuu mukaan tilallinen aspekti, eritoten suhteessa julkiseen tilaan kaupungin keskustassa. Turun verraten pieni keskusta mahdollisti tyttöjen tunnistamisen, satunnaiset kohtaamiset ja tarvittaessa tai niin haluttaessa myös tyttöjen käytöksen tarkkailun ilman, että tarkkailija välttämättä tuli huomatuksi. Lähestymistapani

rakentuukin vilkkaan puhekultuurin, kollektiivisen huolenpidon sekä epäsuoran ja suoran sosiaalisen ja tilallisen kontrollin tarkastelulle.

3. Mitä somalitytöt ja nuoret naiset ajattelevat tytön maineeseen liittyvistä odotuksista ja miten he niistä tietoisina toimivat?

Kolmas tutkimuskysymys kääntää huomion sosiaalisista määrittelyistä ja käytännöistä toimijuuteen. Olen kiinnostunut toimijuuspuheesta, jolla tarkoitan haastateltavien puhetta tyttöjen mahdollisuuksista, rajoituksista ja periaatteista toiminnalleen (Gordon 2006, 119). Olen myös kiinnostunut haastateltavien valintojen perusteluista ja valintoihin liittyvästä toimijuudesta. Mikä heille on tärkeää? Odotetaanko pojilta heidän näkökulmastaan erilaisia asioita kuin tytöiltä? Onko somalityttöjen arjessa Turussa ja Helsingissä heidän mielestään jotain eroja ja mitä he siitä ajattelevat? Miten he tulkitsevat tyttöihin kohdistuvia odotuksia suhteessa somalien etniseen ja kulttuuriseen vähemmistöasemaan Suomessa?

Kaikissa haastateltavien Helsinkiä koskevissa tulkinnoissa on olennaista huomioida, että kyse on turkulaisten haastateltavien mielikuvista ja mielipiteistä elämästä Helsingissä verrattuna Turkuun. Näiden tulkintojen pohjalta en väitä mitään somalien elämästä Helsingissä tai siitä, minkälaisia valintoja helsinkiläiset somalitytöt tai -naiset tekevät. Kiinnostuksen kohteeni on nimenomaan se, miten Helsinkiä ja Turkuä rakennetaan moraalitopografisesti, suhteessa toisiinsa.

Tutkimuksen rakenne

Tutkimus jakaantuu kolmeen osaan. Käsillä olevassa osassa (luvussa 1) määrittelen tutkimuksen lähtökohdat: kysymyksenasettelun, aiemman tutkimuksen, keskeiset käsitteet, teoreettiset näkökulmat, etnografisen aineiston ja sen tuottamiseen ja käyttämiseen liittyvät sitoumukset. Toisen osan muodostavat kaksi aineistolukua (luvut 2 ja 3). Luvussa 2 tulkiten ruumiillisuuteen, pukeutumiseen, seksuaalisuuteen, seurustelukäytäntöihin ja ympärileikkaukseen liittyviä tyttöiden ja maineen merkityksiä. Luvussa 3 keskityn sosiotilalliseen merkityksenantoon. Tarkastelen ensin kaupunkitilaan ja kaupungin keskustassa liikkumiseen liittyviä, mainetta rakentavia merkityksiä sekä vapaa-ajanviettoon liittyviä sukupuolitettuja käytäntöjä ja odotuksia. Tämän jälkeen keskityn puheiden ja juurujen merkitykseen tyttöjen käyttäytymisen määrittelyissä. Tutkimuksen viimeinen osa (luku 4) nivoo yhteen etnografiset päätelmät ja keskeiset tulokset. Koska tarkastelen neljännessä luvussa kokoavasti sekä aineistontulkinnan myötä esiin nousseita etnografisia teemoja (luku 4.1) että

niihin liittyviä johtopäätöksiä (luku 4.2), lukua voi tarvittaessa lukea itsenäisenä, tutkimuksen keskeiset päätelmät tiivistävänä yhteenvedona.

1.2 Teoreettiset näkökulmat

Teoreettiset näkökulmat ovat ikkunoita aineistoon tai kuin taskulampun valokeila, joka osoittaa ja tuo nähtäväksi rajallisen alueen. Kummassakin tapauksessa olennaista on tulkinta: mitä päätelmiä havaitun perusteella voi tehdä? Teoreettiset näkökulmavalinnat ovat aina myös eettisiä kysymyksiä. Mitä ne nostavat esille? Mitä ne jättävät pimentoon? Olen näkökulmavalinnoillani pyrkinyt tuomaan esiin sekä valtasuhteisiin ja (määrittely)vallankäyttöön että tyttöjen toimijuuteen liittyviä tulkintoja.

Etnografinen tulkintani rakentuu neljän perusteeman – sukupuolen, puheen, tilallisuuden ja toimijuuden – teoreettisen tarkastelun myötä. Vaikka näihin teemoihin liittyvät keskustelut nivovat tutkimustani erilaisiin teoreettisiin yhteyksiin, valitsemilleni näkökulmille on yhteistä se, että niissä tuodaan tavalla tai toisella esiin ilmiöiden sosiaalista rakentuneisuutta. Tässä tutkimuksessa sosiaalinen konstruktio-nismi on näin ollen sekä epistemologinen, tietämisen mahdollisuuksiin liittyvä, että teoreettinen taustalähtökohta. Käsittelem seuraavaksi performatiivista lähestymistapaani sukupuoleen ja puheeseen. Tämän jälkeen määrittelen, miten ymmärrän sosiaalisesti tuotetun tilan sekä normien suuntaisen ja vastaisen toimijuuden.

Sukupuoli tekoina

Tarkastelen sukupuolta Judith Butlerin performatiivisen teorian näkökulmasta.⁴⁰ Butlerin lähestymistapa edustaa jälkistrukturalistista, postmodernia näkökulmaa, jossa sukupuoli ymmärretään ei-olemuksellisena, toiston kautta tuotettuna tyylinä.⁴¹ Sukupuolelle ei oleteta alkuperää, joka tutkimuksella tulisi löytää. Sukupuol-

⁴⁰ Tarkoitukseni ei ole tutkimuksessani tehdä syväluotaavaa katsausta performatiivisen sukupuoli-teorian kehitykseen niiden yli kahdenkymmenen vuoden aikana, jolloin Butler on osallistunut aiheesta koskevaan teoreettiseen keskusteluun. Tämän tutkimuksen kannalta olennainen teoreettinen sisältö – genealogian idea, heteroseksuaalinen matriisi ja performatiivinen näkökulma – hahmottuu pääasiassa Butlerin teosten *Gender Trouble* (1990a) ja *Bodies that Matter* (1993) sekä niitä kommentoivan tutkimuskirjallisuuden kautta.

⁴¹ Postmodernismilla tarkoitetaan ajattelutapaa, jossa kielletään perustalähtöinen ajatus perimmäisen totuuden olemassaolosta, joka voitaisiin yksiselitteisesti tutkimuksella paikantaa. Postmodernismi torjuu suurten kertomusten ja teorioiden mahdollisuuden ja korostaa tiedon tilantei-

ta ei myöskään nähdä kiinnittyneenä tai rajattuna ennalta määrättyyn anatomiaan tai biologisiin sukupuoliominaisuuksiin. Sukupuoli tuotetaan toistossa ja variaatiossa, joka on aina paitsi kontekstisidonnaista, myös historiallisesti kerrostunutta. (Butler 2006, 299, 231–232.) Butlerin sukupuolen epäluonnollistamisen projektin tarkoituksena on ollut sukupuolen kategorian ahtauden ja normatiivisuuden kyseenalaistaminen tavalla, joka luo liikkumatilaa normikategorioiden rajoittamille ryhmille, eritoten naisille ja seksuaalisille vähemmistöille (ks. Butler 2004a, 2; Salih 2004, 3–4, 6, 12).

1970–80-luvulla sukupuolta lähestyttiin länsimaisissa feministisissä keskusteluissa muuttumattoman biologisen sukupuolen (sex) ja muutoksenalaisen sosiaalisen sukupuolen (gender) näkökulmista. Tällä teoreettisella lähestymistavalla pyrittiin tekemään näkyväksi, että miesten ja naisten roolit ja epätasa-arvoiset yhteiskunnalliset asemat eivät juontuneet sukupuolten luonnollisista biologisista eroista, vaan biologisilla eroilla perustelluista ”luonnollistetuista” kulttuurisista merkityksistä. Lukemattomia kertoja lainatun Simone de Beauvoirin sanoin: naiseksi ei synnytty vaan naiseksi tultiin kasvatuksen myötä, sisäistämällä sukupuoli-otokset ja oletukset (Beauvoir 1999, 154).⁴²

Vaikka sex/gender-jaottelu teki näkyväksi sukupuolen sosiaalisen rakentuneisuuden ja siihen vaikuttavat valtasuhteet, biologinen sukupuoli määrittyi tulkinassa edelleen annettuna, kyseenalaistamattomana lähtökohtana (Butler 1993, 4–5; 2006, 242, 245). Haasteeksi nousi näkökulman teoreettinen kyvyttömyys torjua essentialistiset sukupuolen tulkinnat, joiden mukaan kulttuuristen eriarvoistavien sukupuolikäytäntöjen syyt viime kädessä palautuivat kuitenkin ja edelleen biologiseen olemukselliseen sukupuolieroon. Päinvastaiseksi ongelmaksi muodostui myös se, että puhtaasti kaksikulotteisen sex/gender-sukupuolitulkinnan perusteella ei ollut teoreettinen eikä looginen selviö, miksi tiettyyn biologiseen olemukseen (nainen/mies) kiinnittyi tietty sosiaalinen sukupuoli (nainen/mies). (Butler 2006, 54.)

suutta kaikenkattavien selitysmallien sijasta. Postmodernismi ei edellytä pohjaa tai perustaa tai kätkeytyä struktuuria, jonka muuttamalla saadaan aikaiseksi muutos myös ”pintatasolla”. Tässä mielessä käsitteitä postmodernismi ja jälkistrukturalismi käytetään myös synonyymeinä. (Burr 1996, 13–14.) Sinänsä jälkistrukturalismi terminä viittaa strukturalismin kyseenalaistaneeseen teoreettiseen näkökulmaan. Sen mukaan kielen välittämät merkitykset eivät ole pysyviä vaan alttiita muutokselle. (Burr 1996, 39.) Valtasuhteet ovat läsnä kielessä. Kieli rakentaa ja ylläpitää identiteettejä. Kielessä tuotetaan asioita. (Burr 1996, 41.) Jälkistrukturalistista otetta on kritisoitu siitä, että se häivyttää yksilöllisen kokemuksen autenttisuuden lähestymällä sitä sosiaalisesti, diskursiivisesti, tuotettuna. Tästä lähestymistavasta huolimatta jälkistrukturalismi ei kuitenkaan kiellä subjektin olemassaoloa ajattelevana, tuntevana ja toimivana. Yksilö kykenee vastarintaan, innovatiiviseen toimintaan ja valintojen tekemiseen, samoin kuin itseensä vaikuttavien diskursiivisten suhteiden reflektointiin. (Weedon 1989, 125.) Tämän tutkimuksen osalta olennaisia Butlerin ajatteluun vaikuttaneita jälkistrukturalisteja ovat Jacques Derrida ja Michel Foucault.

⁴² Beauvoirin sukupuolikäsityksen tulkinnoista ks. Butler 2004b; 2006, 56–65; Heinämaa 1996; 2003.

Judith Butlerin feministisen tutkimuksen klassikoiksi muodostuneet teokset *Gender Trouble* (1990a, tästä eteenpäin *Hankala sukupuoli*) ja *Bodies that Matter* (1993) ilmestyivät aikana, jolloin sukupuolen teoretisointi biologisen ja sosiaalisen sukupuolen erottelun tai perustavanlaatuisen sukupuolieron kautta oli osoitautunut puutteelliseksi (Rossi 2008, 42; ks. myös Butler 2004b, 34).⁴³ Butler kyseenalaisti *Hankalassa sukupuolella* biologisen sukupuolen erillisyyden sosiaalisesti tuotetusta sukupuolesta. Muutama vuosi myöhemmin ilmestynyt *Bodies that Matter* tarkentaa ja kehittää *Hankalassa sukupuolella* käsiteltyjä teemoja, mutta selkeämmin ruumiin materiaalisuuden ja ”materialisaation” kautta (Butler 2006, 35). Butlerin tarkoituksena oli osoittaa, että käsitykset sukupuolesta ja seksuaalisuudesta perustuvat pitkälti luonnollistetuille biologisoiduille tai ideologisille kulttuurisidonnaisille argumenteille, jotka ovat vallankäytön seurausta.⁴⁴

Performatiivisen sukupuoliteorian ytimen muodostavat genealogisuus, heteroseksuaalinen matriisi ja performatiivisuus. Butler on ottanut vaikutteita eritoten Michel Foucault’n genealogisesta lähestymistavasta ja John Langshaw Austinin puheaktiteoriasta. Genealogialla viitataan ajatukseen, jonka mukaan asiat ovat historiallisesti konstruoituja ja vallan muovaamia (Foucault 1977, 148). Genealoginen lähestymistapa ei ole kiinnostunut alkuperän etsimisestä (Foucault 1977, 140, 144).⁴⁵ Se kyseenalaistaa ajatuksen tiedon totuudesta kytkemällä yhteen vallan, tiedon ja diskurssit.⁴⁶ Foucault’n mukaan moniulotteiset valtasuhteet

⁴³ Jotkut antropologit ovat myös eksplisiittisesti pitäneet kiinni sex/gender-erottelusta ja hyödyntäneet sitä tutkimuksessaan (ks. esim. Astuti 1998; Rival 1998).

⁴⁴ Tämän tutkimuksen kannalta kiintoisia ovat myös Butlerin viittaukset antropologi Mary Douglasin ruumisteoreettiseen ajatteluun. Butler kiinnittää huomiota eritoten Douglasin tapaan ymmärtää ruumiin rajat paitsi materiaalisina, aina myös kulttuurisin merkityksin tuotettuina (Butler 2006, 222–223). Kulttuurinen merkitysjärjestelmä strukturoi Douglasin mukaan monenlaisia kokemuksia, jotka eivät ”luonnostaan ole kovin selkeitä” (Douglas 2000, 50). Douglasin ajattelussa kulttuurista järjestystä luodaan asettamalla ruumiin rajat, ylläpitämällä niitä ja säätelemällä niiden kontrolloimattomia ylityksiä tabu- ja saastaisuusluokituksin. Ruumis on yhteisöllinen ja sosiaalinen: Yhteisön kannalta olennaiset sallitun ja kielletyn erottelut tehdään ruumiin rajoihin ja pintaan kohdistuvien rajoitusten. Douglas kiteyttää ajatuksen materiaalisesta sosiaalisen/yhteisöllisen ruumiin merkityksen muovaautumisesta samalla pinnalla tunnetussa toteamuksessaan ”ihmislihaan piirretään yhteiskunnan kuva” (Douglas 2000, 184). (Alkuteksti: ”What is being carved in human flesh is an image of society.” Douglas 1988, 116.) Palaan tähän ajatukseen kokoavissa päätelmissä (luku 4.1).

⁴⁵ Foucault on laajassa tuotannossaan käsitellyt tietoa ja valtaa eri näkökulmista. Vallan tuottavaa luonnetta korostaneen genealogisen kauden teoksista erittäin tunnettuja ovat *Tarkekailla ja rangaista* (2005), joka käsittelee vankilainstituutiota ja vallan ja subjektiviteetin suhdetta ja *Seksuaalisuuden historia* (1998), joka tarkastelee muun muassa sitä, miten valta muokkaa ruumista, sukupuolisuutta ja halua, ja miten seksuaalisuudesta tuli tieteen määrittelyn kohde, jonka kautta subjektit tuotettiin ja otettiin haltuun esimerkiksi kategorioiden normaali/perverssi tai laillinen/rikollinen kautta.

⁴⁶ Diskurssit ovat tapoja puhua maailmasta – tapoja, jotka samalla muovaavat maailmaa tietynlaisiksi (Pulkinen 1998, 106). Ylipäättään, Michel Foucault’n (2014, 152) mukaan, ”diskurssi on yhtä lailla se, mitä ei sanota tai se, mikä tulee esiin eleissä, asenteissa, olemisen tavoissa, käyttöy-

ovat läsnä kaikkialla.⁴⁷ Valta ei kuitenkaan palaudu yksilösubjekteihin – heidän omaisuudekseen tai heidän päätöksiinsä ja valintoihinsa – vaan valta toimii verkostoissa (Foucault 1998, 71; 2005, 41–42). Valtasuhteiden moniulotteisuudesta ja ristiriitaisuudesta johtuen ne mahdollistavat myös vastarinnan paikkoja (Foucault 1998, 69–71; 2005, 41). Ajatus moniulotteisesta vallasta ja vastarinnan mahdollisuudesta on tarjonnut feministiselle tutkimukselle näkökulmia, joiden kautta naisten ruumiillisuuteen ja seksuaalisuuteen liittyviä kulttuurisidonnaisia käytäntöjä on voitu tarkastella moninaisina, vastarinnan mahdollistavina ilmiöinä, ei esimerkiksi yksinomaan miehisen ylivallan rajoittamina ja määrittäminä. (Jackson & Scott 1996, 9.)

Foucault ei tarkastele valtaa ja vallankäyttöä niinkään repressoivana ja rajoittavana, vaan ensisijaisesti *tuottavana* (Foucault 1998, 15, 70; 2005, 42, 265; Ramanazoglu 1993b, 21, 24).⁴⁸ Valta edeltää subjektia. Valta tuottaa tietoa. Ja ennen kaikkea: valta ja tieto edellyttävät toisiaan. (Foucault 2005, 42, 265; 2014, 147–148.) Tätä lähtökohtaa seuraten ruumis, sukupuoli ja seksuaalisuus ovat Foucault'n mukaan historiallisesti muuttuvia ja kulttuurisesti tuotettuja entiteettejä, jotka eivät palaudu tiettyyn ”luonnolliseen” alkuperään. Jos ei voida olettaa luonnollista alkuperäistä ruumista, ei myöskään voida olettaa luonnollista, alkuperäistä, ”oikeaa” sukupuolta. Ne, samoin kuin seksuaalisuus, ovat määrittävän ja tuottavan vallankäytön seurausta. (Foucault 1998; Oksala 1997, 169.)⁴⁹ Tämä tulkinta näkyy selkeästi Butlerin ajattelussa.

tymskaavoissa ja tilallisessa järjestyksessä.” Tästä näkökulmasta tarkasteltuna mikään näkemys tai ele ei voi olla valtasuhteista vapaa tai kontekstiton (ks. Burr 1996, 49). En erittele diskursseja tai käytä diskurssin käsitettä tutkimuksessani, vaan keskityn etnografisessa tulkinnassani siihen, miten sukupuolitetuilla eleillä ja puheilla voidaan tehdä/tuottaa asiantiloja (performatiivisesti) (vrt. Burr 1996, 93).

⁴⁷ Ihmisten väliset vuorovaikutussuhteet eivät kuitenkaan avaudu vain ja ainoastaan valtasuhteiden kautta (Foucault 1982, 217–218). Valta ei ole myöskään ole synonyymi sorrolle tai ylivallalle. Valta on nähty feministisessä tutkimuksessa myös positiivisena, mahdollistavana asiana, kuten voimaantumiseen tai valtaistumiseen viittaavassa sanassa empowerment, joka on ollut jo pitkään osa feministisen tutkimuksen sanastoa. (Allen 1996, 280–281.)

⁴⁸ Vaikka sukupuolen tekemisen ajatus liitetään lähtökohtaisesti performatiivisuuteen, myös genealoginen näkökulma kiinnittää huomiota tekemisen ajatuksen tarkastellessaan sukupuolta vallan *seurauksena* muotoutuneena (Pulkinen 2000, 51–52).

⁴⁹ Yksi kontribuutio feministiselle tutkimukselle on ollut se, että Foucault'n teoria mahdollistaa ruumiin tarkastelun konkreettisena ilmiönä, mutta vailla essentialisoivan biologisen ruumiskäsityksen painolastia (McNay 1991, 128, 130). Foucault ei kuitenkaan juurikaan huomionnut feminististä tutkimusta vallan ja sukupuolen analyyseissaan (Braidotti 1991, 86–87; Ramanazoglu 1993b, 6; Soper 1993, 29). Hän ei myöskään kiinnittänyt erityisempää huomiota siihen, miksi monenlaiset seksuaalisen kontrollin tuottamisen ilmiöt ovat koskeneet usein nimenomaan tyttöjä ja naisia (Braidotti 1991, 93; Ramanazoglu 1993b, 12; Soper 1993, 35), tai ylipäätään minkälaisia erilaisia vaikutuksia valtakäytännöillä voi olla miehiin ja naisiin (Allen 1996, 274, 279; Braidotti 1991, 87; Lloyd 2005, 85; Soper 1993, 39). Tämä on herättänyt kritiikkiä sukupuolisokeasta tai mieskeskeisestä perspektiivistä (Braidotti 1991, 95–96; Hartssock 1990, 165). Lisäksi kaikkialla vaikuttava vallan

Butlerin genealogisen lähestymistavan mukaan sukupuoliella sen paremmin kuin seksuaalisuudellakaan ei voida katsoa olevan jotain tiettyä alkuperää, jota ne ilmentäisivät (Butler 2006, 41). Emme pääse määrittelyn keinoin kielen ”taakse” tai ulkopuolelle tarkastelemaan ”alkuperäistä”, vaan tällainen pyrkimys itse asiassa tuottaa sukupuolta alkuperältään jonkinlaisena (ks. Butler 1993, 10). Butler kieltäytyy pitämästä itsestään selvänä yhtälöä, jossa ihmiset jakautuvat annetun biologisen sukupuolensa mukaan itsestään selvästi naisiin ja miehiin, joilla on tietynlainen luonnollinen heteroseksuaalinen halu (Pulkkinen 1998, 49–50). Sen sijaan hän esittää, että myös biologinen sukupuoli – joka usein oletetaan sukupuolen alkuperäiseksi ytimeksi – ja käsitys seksuaalisuudesta konstruoidaan sosiaalisesti ja kulttuurisesti (Butler 1990b, 278–279; 2006, 55–56, 192; Pulkkinen 1998, 106). Sukupuoli perustuu kulttuurisesti tyyliteltyjen eleiden toistoon ja rituaalisiin käytäntöihin (Butler 1990b, 271; 1993, 10, 12, 95; 1997b, 144; 2006, 25, 235).⁵⁰ Esimerkiksi tyttöjen ympärileikkausperinne ja toimenpiteen perustelut ”normaalin”, ”oikean” ja ”kunnollisen” biologisen tyttöyden ja naiseuden takaamisella ovat butlerilaisittain ymmärrettynä osoitus siitä, miten ”normaali” biologinen sukupuoli ja seksuaalisuus tuotetaan ja materialisoidaan kulttuurisesti.

Butler käyttää käsitteitä heteroseksuaalinen matriisi tai heteroseksuaalinen hegemonia kuvaamaan tietovaltarakenteita, jotka tuottavat sukupuolta kaksija-koisena ja autenttisena itsestäänselvyytensä (Butler 1991, 20; 1993, 126; Pulkkinen 2000, 51).⁵¹ Kehojen eheys rakennetaan yhdistämällä tietynlainen ruumis, siitä ”loogisesti” seuraava sosiaalinen sukupuoli ja seksuaalinen halu. Subjektiksi tuleminen edellyttää heteroseksuaalisen matriisin siteeraamista ja sukupuolen toistamista performatiivisesti (Butler 2006, 229). Naisiksi ja miehiksi tullaan yhteiskunnallisten ja kulttuuristen valtasuhteiden verkostoissa, jotka sukupuolitettujen ja sukupuolitettävien normien ja ulossulkemisen kautta muotoilevat ja

näkökulmaa on pidetty varsin abstraktina ja homogeenisenä lähestymistapana – valta on paradoksaalisesti kaikkialla ja ei missään (Hartsock 1990, 169–170). Muun muassa näistä syistä johtuen Foucault’n teoretisoinnin sovellusmahdollisuuksiin on suhtauduttu myös kielteisesti (Hartsock 1990, 166–172). Foucault’n tuotantoa koskevasta feministikritiikistä, ks. esim. Hartsock 1990; Ramanazoglu 1993a. Foucault’n ajattelun feministisestä soveltamisesta, ks. esim. Allen 1996, King 2003; Sawicki 1991; Smart 1992; Weedon 1989; 107–126.

⁵⁰ Butler huomauttaa vuoden 1999 *Hankalan sukupuolen* esipuheessa performatiivisuuden rituaalisen ulottuvuuden vertautuvan Pierre Bourdieun habitus-käsitteeseen, joskaan hän ei tätä yhteyttä havainnut vielä kirjoittaessaan *Hankalaa sukupuolta* (Butler 2006, 249). Butler käsiteli tätä linkkiä ja Bourdien tulkintoja kuitenkin vuonna 1997 ilmestyneessä kirjassaan *Excitable Speech* (Butler 1997a, 134–135; 141–143; 145–147).

⁵¹ Butler on hyödyntänyt ”heteroseksuaalista matriisia” kehitellessään Monique Wittigin ”heteroseksuaalisen sopimuksen” ja Adrienne Richin ”pakollisen heteroseksuaalisuuden” käsitteitä (Butler 2006, 251).

tekevät subjektin (vrt. Foucault 1982, 212). Toisin sanoen valta edeltää subjektia ja on ehtona subjektiksi tulemiselle (Butler 1997b, 13; 2004a, 3; Salih & Butler 2004, 243). Sukupuolen ilmausten katsotaan usein olevan seurausta sukupuoli-identiteetistä, mutta Butlerin mukaan identiteetti rakentuu performatiivisesti näissä nimenomaisissa toistuvissa, kulttuurisesti kerrostuneissa ilmauksissa (Butler 2006, 80).⁵²

Butlerin ajatus sukupuolen performatiivisesta tekemisestä juontuu filosofi John Langshaw Austinin puheaktiteoriasta.⁵³ Puheaktiteoriassa performatiivi on kielellinen käytäntö, joka esittää tai tuottaa nimeämänsä ilmiön. Austin keskittyy sanallisiin performatiiveihin, mutta Butler keskittyy eleiden performatiivisuuteen: eritoten niihin eleisiin, jotka tekevät tai esittävät sukupuolta, ja näin tuottavat ja nimeävät sen. (Butler 1991, 24; 2006, 229; Pulkkinen 2000, 52–53.)⁵⁴ Sukupuoli on Butlerille todellista vain siinä määrin, kuin se toteutuu näissä eleissä (Butler 1990b, 279; 1993, 2; 2006, 25). Hänen soveltamistapaansa on olennaisesti vaikuttanut Jacques Derridan tulkinta Austinin teoriasta. Derrida kiinnittää huomionsa eritoten puheessa tapahtuvaan toistoon (iteraatioon) ja lainaamiseen (situaalisuuteen). Hän kysyy, voiko performatiivinen lausuma ylipäätään onnistua ilman toistoa ja lainaamista (Derrida 1988, 17; Pulkkinen 1998, 216; Salih & Butler 2004, 141). Myös tämä oletus on vaikuttanut Butlerin sukupuoliteorian muotoiluun.

Sukupuoli on vallan tuote, mutta ei kuitenkaan täysin sen ennalta määräämä (Butler 1993, 95, 231; 2006, 241; Salih 2004, 9, 11). Koska sukupuoli on Butle-

⁵² Tätä näkemystä on koeteltu kysymällä, miten on mahdollista olla tekoa ilman sitä edeltävää subjektia (Butler 1993, 6–7). Butler vastaa, että ei ole välttämätöntä olettaa, että sukupuoli on sitä ajallisesti edeltävän nimenomaisen subjektin, ”minän” tai ”meidän” konstruoimaa: sukupuolitetut kulttuuriset ja sosiaaliset käytännöt edeltävät subjektia, muovaavat ja nimeävät sen (Butler 1991, 24; 1993, 7). Tekijä rakentuu teossa (Butler 2006, 237). Tämän tutkimuksen kannalta olennaista on Butlerin teoreettinen huomio siitä, että tyttösubjektiksi tullaan siteeraamalla ja toistamalla normien mukaisia ruumiillisia feminiinisiä tekoja (Butler 1993, 232). Myös yksilön ”tyttöyttäminen” tapahtuu nimeävissä toistoissa, joissa sukupuolen ”luonnollistettua” efektiä vahvistetaan tai siitä kiistellään (Butler 1993, 8).

⁵³ *Hankalassa sukupuolella* silmiinpistävää on Austin-viittausten täydellinen puuttuminen tekstistä huolimatta teoretisoinnin selkeästä yhteydestä Austinin performatiivin käsitteeseen ja puheaktiteoriaan (ks. Rossi 2008, 45). Butler viittaa Austiniin vasta teoksissa *Bodies that Matter* (1993) ja *Excitable Speech* (1997a). Vicki Bellin haastattelussa vuonna 1997 hän toteaa Austinin sivuuttamisen olleen ”jossain määrin skandaalimaista” lipsumista viittauskäytännöistä. Hän kertoo sekä Bellin (1999, 164) haastattelussa että *Hankalan sukupuolen* (2006, 25) esipuheessa vuoden 1999 painokseen omaksuneensa performatiivisuuden käsitteen Jacques Derridan esseestä, joka käsittelee Kafkan ”Lain edessä” -novellia. Derridan performatiivisuus-näkökulma pohjautui Austinin teoretisointiin, mutta Butler oli *Hankalaa sukupuolta* kirjoittaessaan sivuuttanut esseen taustojen tarkemman tutkimisen.

⁵⁴ Englanninkielinen lause ”gender is performed” kääntyy kahdella tavalla: ”sukupuoli tehdään” ja ”sukupuoli esitetään” (Pulkkinen 1998, 184).

rille toistaen ja lainaten tehty kulttuurinen konstruktio, se on altis säröille – sen voi toistaa myös toisin (Butler 1993, 10). Butler itse asiassa toteaa, että jäljittelevään toistoon perustuva sukupuoliesitys on aina jotenkin ”tuomittu epäonnistumaan” – se ei koskaan kykene täysin siteeraamaan sukupuolen normia tai ideaalia (Butler 1991, 21, 24; 1993, 231; 2006, 235–236). Tässä näkyy performatiivisen sukupuoliteorian poliittisuus, sen muutoksen mahdollistava ja muutokseen tähtäävä pohjavire. Butlerin näkökulmasta toimijuus aktuaalistuu vallan diskursseissa, ja nimenomaan kumouksellisen toisin tekemisen mahdollisuudessa (Butler 1993, 1–2, 12, 15; 2006, 236, 241).

Kyse ei kuitenkaan ole siitä, että subjekti voisi vapaasti valita sukupuolensa tai seksuaalisuutensa (Butler 1991, 24; 1993, 15, 94). Toimijuus toteutuu niiden normien rajoissa, jotka tuottavat subjektin – sitä ei voi olla diskursiivisten käytäntöjen ulkopuolella (Butler 2004a, 3; 2006, 244, 246; Olson & Worsham 2004, 345). Sukupuoli perustuu yhteiskunnallisten ja kulttuuristen normien luonnollistetulle toistolle riippumatta siitä, miten vapaaksi yksilö itsensä niitä toistaessaan tuntee (Butler 1991, 24). Butlerin mukaan olennaista on kuitenkin pohtia ja yrittää tiedostaa, *miten* sukupuolta toistamme (Butler 2006, 246; Rossi 2008, 44).

Butlerin teorian vahvat diskursiiviset ja kielelliset painotukset ovat herättäneet kriitikot kysymään ”mutta missä on ruumis?” (Butler 1993, 6, 28; Pulkkinen 2000, 50). Butler ei kiellä ruumiiden materiaalisuutta, mutta korostaa, että näkemykset materiaalisuudesta ja sen luonteesta tuotetaan kielessä, usein heteronormatiivisten oletusten mukaisesti.⁵⁵ Meillä ei ole pääsyä kielen tuonpuoleiseen, jossa todellisuus tulisi ymmärrettyä jotenkin toisin, todellisemmin tai ”alkuperäisemmin”. (Butler 1993, 68; Pulkkinen 2000, 50–51.) Myös Butlerin teorian empiiriseen sovelletavuuteen on kohdistunut arvostelua (esim. Braidotti 2002, 37–39; Nelson 1999; Oinas 2001b, 25; Rose 1999, 251–252). Onko feminiininen ymmärrettävissä vain heteroseksuaalisen matriisin ilmentymänä, joka pitää dekonstruoida? Miten realistinen on ajatus sukupuolikategorioiden muutoksesta toisin tekemisellä? Millä muulla tavoin ruumiin materiaalisuutta voisi tarkastella kuin kielellisen ja diskursiivisen näkökulmasta? Hävittäkö ajatus vallan abstraktista moniulotteisuudesta ja kaikkiallisuudesta itse asiassa mahdollisuuden vallan tarkasteluun?⁵⁶

⁵⁵ Butlerin pyrkimys häivyttää teoretisoinnissaan mieli–ruumis -dikotomiaa näkyy hänen kielenkäytössään. Hän käyttää esimerkiksi ”materialisaation” ja ”ruumiin materialistumisen” käsitteitä kuvatessaan sukupuolisen subjektin muotoutumisen prosessia. (Butler 1993; Pulkkinen 2000, 51.)

⁵⁶ Feministisissä ruumiskeskusteluissa huomioidaan tavalla tai toisella kulttuurisen ja materiaalian molemminpuolinen vaikutus ja tuleminen toisiinsa (Ojanen 2011a, 34; 2011c, 53). Esimerkiksi performatiivista tulkintaa haastaneessa uusmaterialismissa huomio on materiaalisessa ”tulemisessä” joksikin, sivuuttamatta ruumiillisia sukupuolieroja, mutta samalla karttaen essentialistisia käsityksiä sukupuolesta ja ruumiillisuudesta. Uusmaterialistisesta näkökulmasta tarkasteltuna

Kritiikistä huolimatta performatiivinen näkökulma on ollut eräs usein siteeratuista teoreettisista lähestymistavoista nuorisotutkimuksessa ja tyttötutkimuksessa (ks. esim. Ambjörnsson 2004, 12–16; Andersson 2003, 94–96; Lehtonen 2003; Oinas 2001a, 27–30, 34–38; Ojanen 2011a, 11; 2011c; Paumo 2012, 83–84, 88–89; Saarikoski 2009, 45–48; Tolonen 2001, 38–40; ks. myös Mänistö 2003, 18–21).⁵⁷ Sitä on sovellettu laajasti paitsi yhteiskuntatieteellisessä ja humanistisessa sukupuolen ja seksuaalisuuden tutkimuksessa, myös taiteen tutkimuksessa. Butlerin teorian käyttökelpoisuus näkyy muun muassa siinä, että se on avannut mahdollisuuden tarkastella erilaisia identiteetin kategorioita – ei vain sukupuolta – performatiivisesti tuotettuina (Rojola & Laitinen 1998, 21).

Tämän tutkimuksen kannalta Butlerin teoretisoinnin keskeinen anti kiteytyy ajatukseen sukupuolen performatiivisuudesta suhteessa tyttöjen maineen rakentumiseen – miten (sopivaa ja sopimatonta) tyttöyttä tehdään pukeutumisessa, käyttäytymisessä, seksuaalisuuden ilmaisussa tai suhtautumisessa vastakkaiseen sukupuoleen? Ja edelleen, miten sukupuoli rakentuu suhteessa sosiotilalliseen merkityksenantoon? Miten tyttöyttä tehdään maineen kannalta ”oikein”? Performatiivinen tarkastelutapa tekee ymmärrettäväksi variaation, muutoksen ja muutoksen mahdollisuuden. Muutoksen mahdollisuus kytkeytyy toimijuuteen, mikä butlerilaisittain ymmärrettynä viittaa eritoten toisin tekemiseen ja vastarintaan. Yleisesti ottaen tarkastelen toimijuutta tässä tutkimuksessa kuitenkin laajemmin kuin pelkästään vastarinnan näkökulmasta (ks. luku ”Työt toimijoina”).

Puheet tekoina

Tämän työn kannalta merkityksellistä on performatiivinen tulkinta puheesta *tekemisenä*. Puheessa tehdään ja puheella tehdään asioita, ei irrallaan aiemmista kulttuurisia merkityksiä tuottavista puheteoista, vaan suhteessa niihin. John Langshaw Austinin klassisen puheaktiteorian mukaan kieli ei ole vain toteavaa tai asiantiloja epätosina tai tosina väitteinä kuvailevaa (konstatiivista), vaan myös tekemistä, asiantilojen luomista (performatiivista) (Austin 1962, 5–7).⁵⁸ Perfor-

performatiivinen lähestymistapa rajoittaa mahdollisuutta tarkastella ruumiin materiaalisuutta aktiivisena, konkreettisena ja muuttavana. (Hird 2004, 226–228; ks. Grosz 1994, 12.) En tässä yhteydessä etene kritiikin yksityiskohtaiseen esittelyyn ja pohdintaan.

⁵⁷ Toisin sanoen myös performatiivista lähestymistapaa on tehty ”kulttuurisesti kerrostuneiden ilmausten toistossa”. Esimerkiksi Pia Livia Hekanaho ja Mikko Tuhkanen (2005) ovat pohtineet performatiivisen luennan kritiikitöntä rutiininomaista soveltamista queer-tutkimuksessa. Lise Nelson (1999) on kritisoinut samoin perustein myös maantieteellistä tutkimusta.

⁵⁸ Austin esittää puheaktiteorian kirjassaan *How to do Things with Words* (1962). John Searle (1969) jatkoi puheaktiteorian kehittelyä teoksessaan *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*.

matiivisuudella Austin viittaa todelliseksi tekemiseen, jonkin aikaan saamiseen, ei niinkään (teatterilliseen) esittämiseen (Pulkkinen 1998, 214; vrt. Butler edellä). Myös tyttöyttä ja mainetta ja koskevia määrittelyjä tehdään puheessa (vrt. Andersson 2003, 96). Olen kiinnostunut tästä puheesta tekemisestä ja sen merkityksistä tutkimukseen osallistuneille. Haastateltavat esittivät minulle näkemyksiä, joita olen tulkinnut tutkimuksessani. Olen tietoinen siitä, että tulkinnoillani sukupuolesta en ole performatiivien ylä- tai ulkopuolella, vaan aktiivisesti tekemässä sukupuolta tutkimustekstissä.

Austin erottaa teoriassaan kolme erilaista puheaktityyppiä. Lausuma voi olla lokutiivinen, illokutiivinen tai perlokutiivinen (lat. *locutio*, 'lausuma'). Lokutiivinen puheakti on asiasisältöinen toteamus eli konstatiivi, esimerkiksi "kissa on matolla" (Austin 1962, 108). Illokutiivinen puheakti tekee puhehetkellä mitä se sanoo: esimerkiksi "nimeän tämän laivan", "lupaen, että", "varoitin sinua" tai "julistan teidät mieheksi ja vaimoksi" (Austin 1962, 99; Pulkkinen 1998, 214–215). Illokutiivisillä lausumilla on konventioon perustuva performatiivinen voima (Austin 1962, 108–109).⁵⁹ Perlokutiivinen akti johtaa vaikutuksiin, jotka eivät ole sama, kuin puheakti itse. Sanomalla jotain tietty vaikutus (tunne, ajatus tai reaktio vastaanottajassa) seuraa (Austin 1962, 101–102; Butler 1997a, 3). Esimerkiksi lause "nyt olet varmasti tyytyväinen" voi tilanteesta ja tulkinnasta riippuen aikaansaada kuulijassa hyvin erilaisen tunnetilan. Illokutiivisia ja perlokutiivisia akteja voi toteuttaa myös non-verbaalisesti, esimerkiksi elein, ilmein ja äänenpainoin. Varoittaa voi illokutiivisesti elein, ja käsimerkki voi toimia perlokutiivisena, esimerkiksi vastaanottajaa loukkaavana eleenä (Austin 1962, 116–117, 120–121).

Performatiivisuuden ehtona ovat konventiot, esimerkiksi riittävän vakiintuneet rituaalit tai seremoniat, joissa lausumia toistetaan ja joissa niillä on konventionaalinen vaikutus (Austin 1962, 26; Rojola & Laitinen 1998, 9). Lausumia, joissa tekijä ja teko tulevat selvästi esiin, Austin kutsuu ekplisiittisiksi performatiiviksi (esim. "nimeän", "annan" tai "julistan teidät mieheksi ja vaimoksi") (Austin 1962, 32, 56). Arkielämän performatiivit ovat usein implisiittisiä: "Kissa on matolla" voi olla sekä toteamus että illokutiivinen varoitus ("varoitin, että kissa on matolla"). Austin eteni tulkinnassaan lopulta siihen, että melkein mikä tahansa ilmaisu voi, puhetilanteesta riippuen, toimia performatiivina (Austin 1962, 132, 146, 149; Rojola & Laitinen 1998, 10).⁶⁰

⁵⁹ Austin oli kiinnostunut eritoten illokutiivisesta puheaktista. Tätä painotusta on kritisoitu liiasta puhujakeskeisyydestä: Puhetilanteessa osallisina olevien kuulijoiden puheesta tekemä tulkinta ja reaktiot ovat jääneet vähemmälle tarkastelulle (Rojola & Laitinen 1998, 12).

⁶⁰ Butler (1993, 10–11) toteaa: "Filosofiselta kannalta tarkasteltuna toteava väite on aina jossain määrin performatiivinen". Kuten aiemmin toin esiin, tämä pätee myös tutkijan tutkimusaineistoa koskeviin väitteisiin ja tulkintoihin.

Kulttuuristen olosuhteiden on oltava sellaiset, että performatiivi voi toimia. Austin nimitti näitä ehtoja ”onnistuneisuusehdoiksi” (Rojola & Laitinen 1998, 9). Esimerkiksi luterilaisessa vihkiseremoniassa on tietty konventionaalinen kaava, jolla saadaan aikaan tietty vaikutus (naimattomien vihkiminen aviopuolisoiksi). Kaavan lausuvan henkilön tulee olla tehtävään sopiva ja lausua proseduuri oikein ja kokonaan. (Austin 1962, 8, 14–15.) Osana näytelmää täysin samoin sanoin toteutettu vihkiseremonia ei toimi performatiivisesti – ei ainakaan samoin.⁶¹ Austin keskittyykin puheaktiteorian muotoilussa ”vakaviksi” nimeämiinsä arkielämän performatiiveihin erotuksena ”parasiittisiksi” kutsumistaan teeskennellyistä performatiiveista, joissa lausuma toimii toisin, ”tyhjästi”, ”pätemättömästi” ja ”ei-vakavasti”. Esimerkkeinä teeskennellyistä, ei-vakavista performatiiveista hän mainitsee näyttelijän puheen lavalla, runokielen ja yksinpuhelun. (Austin 1962, 22.)

Dekonstruktiivinen Austinin luenta on kiinnittänyt huomiota tarpeettomaan vastakkainasetteluun vakavan ja ei-vakavan (teeskennellyn) performatiivin välillä.⁶² Kummatkin ovat performatiiveina jonkin konventionaalisen tois-
toa, kummatkin ovat lainattavissa ja kummatkin edellyttävät toisiaan (Culler 1983, 121; Derrida 1988, 16–17). Jacques Derridan mukaan ei ole välttämätöntä olettaa Austinin tavoin, että teeskennelty, ei-vakava puhe olisi toissijaista, ylimääräistä tai tavalliseen kielenkäyttöön lisättyä, ja sellaisena loogisesti riippuvainen vakavasta kielenkäytöstä (Derrida 1988, 17; Pulkkinen 1998, 216). Riippuvuussuhteen voi nähdä myös toisinpäin: Jos esimerkiksi lupausta ei olisi mahdollista näyttämöllä teeskennellysti lausua, ei lupauksia voisi olla myöskään oikeassa elämässä (Derrida 1988, 17; Pulkkinen, 1998, 216).⁶³ Derridalaisittain tulkittuna näyttelijän lavalla lausuma ”minä lupaan, että” ymmärretään lupaukseksi riippumatta siitä, onko näyttelijän intentiona luvata vai ei. *Toistettavuus* on sisäistä intentiota olennaisempi lähtökohta merkityksen tuottamisessa ja ylläpitämisessä. (Derrida 1988, 17; Pulkkinen 1998, 216; Salih & Butler 2004,

⁶¹ Austin ehdottaa, että tietääksemme, mikä saa aikaan lausuman performatiivisen voiman, lausuma tulee paikantaa ”totaaliseen puhetilanteeseen” (Austin 1962, 52). Tämä saattaa vaikuttaa toimivalta vihkiseremonian tai näytelmän kaltaisen puhetilanteen tulkinna. Ei kuitenkaan ole olemassa keinoja paikantaa ja rajata puhetilannetta ”totaalisesti” (Butler 1997a, 2–3). Dekonstruktiivisesta näkökulmasta tarkasteltuna kontekstia on mahdotonta määritellä absoluuttisesti ja tyhjentävästi. Määrittely tuo mukanaan uuden kontekstin, jota aiempi määritelmä ei kata (Culler 1983, 124; Derrida 1988, 3, 14).

⁶² Perusteluista tarkemmin ks. Derrida 1988, 14–17.

⁶³ John Searle (1977) kritisoi Jacques Derridalle osoittamassaan vastineessa Derridan dekonstruktivistista Austin-tulkintaa. Hän esittää muun muassa, että Austinin jako ei-vakavan ja vakavan kielenkäytön välillä ei ole merkittävä eronteko, vaan lähinnä kielenkäytön tutkimista fokuosoiva ja rajaava. Hän asettuu Austinin kannalle myös asettaessaan vakavat ilmaisut ensisijaiseksi kielenkäytöksi, josta ei-vakava kielenkäyttö on riippuvaista – ei päinvastoin. (Searle 1977, 205.)

141.) Puheakti saa voimansa lainaamalla ja toistamalla aiempia kulttuurisia puhekäytäntöjä (Butler 1993, 225; 1997a, 51; Rojola & Laitinen 1998, 20–21).⁶⁴ Tästä lainaamisen, toiston ja kerrostuneisuuden näkökulmasta tarkastelen myös tyttöjen käytöstä koskevia puheita.

Perinteentutkimuksen tulkinnoissa kielen asiantiloja muuttava sosiaalinen voima havainnollistuu muun muassa sanamagiassa, kuten parannus- ja maanusloitsuissa (esim. Kapchan 1996, 120; Siikala 1994, 64, 77, 82–83; Tarkka 1998, 151–152). Uskontotieteilijä Tuija Hovi on puolestaan tutkimuksessaan tarkastellut tunnustuksellista uskosta kertomista performatiivisena lausumana, joka rakentaa uskovan vakaumusta (Hovi 2007). Rituaalien ja rukousten lisäksi myös arjen puheet ja juorut voivat muuttaa asiantiloja kuten suhtautumista yksittäisiin henkilöihin tai ryhmiin sosiaalisessa vuorovaikutuksessa (ks. Besnier 2009, 166; Stewart & Strathern 2004, 56). Juorut eivät vain välitä mainetta koskevaa informaatiota havaitun käytöksen pohjalta, vaan ovat osa prosessia, jossa mainetta tehdään (Bergmann 1993, 129; Emler 1994, 135; vrt. Stewart & Strathern 2004, 52). Tästä näkökulmasta juoru on nimeävää sosiaalista valankäyttöä. Esimerkiksi somalitytön ajanviettoa koskeva ilmaisu ”seisoa torilla” kuvaa käytöstä negatiivisella, mainetta rakentavalla tavalla. Se ei vain totea, vaan vihjaa jotain enemmän, kuin mitä se toteaa.⁶⁵

Vaikka olen tutkimuksessani kiinnostunut erityisesti tyttöyteen ja maineeseen liittyvistä puheista ja juoruista tähdennän, ettei tyttöjen käytös ollut ainoa puheenaihe, vaan eräs puheenaihe muiden joukossa. Tarkastelunäkökulmani on rakentunut sen perusteella, mitä ja miten haastateltavat juoruista puhuivat yhtenä (mutta ei ainoana) osana jokapäiväistä, tavanomaista kommunikaatiota ja tiedonvälitystä (vrt. Handelman 1973, 210–211; Møhl 1997, 32). Jokapäiväisellä ja tavanomaisella en tarkoita kaikkien osallistuvan puhumiseen tai juoruamiseen. Sen sijaan viittaan siihen haastateltavien näkemykseen, että sanalliset huomiot tyttöjen pukeutumisesta, kaupungilla näkymisestä ja käytöksestä kodin ulkopuolella eivät olleet poikkeuksellisia, harvinaisia tai vaiettuja, vaan osa haastateltavien yleiseksi tunnistamaa puhumisen kulttuuria Turussa.

Tarkastelenkin tyttöjä koskevia puheita ja juoruja moraaliin kietoutuvana arkisena puhekäytäntönä. Siitä syystä, että puheiden ja juorujen tiedostetaan vaikuttavan tyttöjen maineeseen, ne voivat välillisesti toimia osana tyttöjen käyttäytymisen kontrollia. Tästä syystä performatiivinen ja sosiaalisen kontrollin näkökulma yhdistyvät tarkastelutavassani. Juorut tekevät osaltaan tyttöjen hyvää ja

⁶⁴ Vaikka intentionaalisuus ei hallitsekaan koko ”ilmaisemisen näyttämöä ja järjestelmää”, sillä on paikkansa myös Derridan tulkinnassa (Derrida 1988, 18).

⁶⁵ Ks. luku 3.3.

huonoa mainetta – toisin sanoen määrittävät heidän ja heidän perheidensä asemaa sosiaalisissa verkostoissa.⁶⁶ En kuitenkaan oleta, että puhe sinänsä (yksistään ja erillään muista sosiaalisista prosesseista) voi tehdä tyttöyttä tai mainetta. En myöskään oleta, että puheaktit ovat totaalisia ja toimivat aina. Puhe edellyttää aina sosiokulttuurisen kontekstin (tietyt arvot, odotukset, oletukset ja normit), jossa se saa merkityksensä (ks. Austin 1962, 52; Bauman & Briggs 1990, 62–64; Culler 1983, 111; Merry 1997, 48; Pulkkinen 1998, 215). En myöskään tutkijana lähes-ty juoruja lähtökohtaisesti kielteisenä tai myönteisenä puheena vaan tarkastelen sitä, minkälaisia merkityksiä haastateltavat juoruksi nimeämälleen (sekä juoruksi määrittävälle) puhekäytännölle antavat.

Sosiaalisesti tuotettu tila

Tarkastellessani sukupuolta ja maineen rakentumista tutkin myös paikkaan, tilaan ja tilallisuuteen liittyviä kysymyksiä. Tilaan liittyvä sukupuolitettu merkityksenanto on tuotu esiin monissa musliminaisia koskevissa antropologisissa tutkimuksissa (esim. Abu-Lughod 1995; Ask 1994; Ask & Tjomsland 1998a; El Guindi 1999; Mernissi 1985; Wikan 1982). Tilallisuutta sinänsä ei kuitenkaan ole välttämättä teoretisoitu tai nostettu tarkastelun keskiöön (Nagel 2005, 5). Maantieteilijöiden tutkimuskohteena tila, uskonto ja sukupuoli ovat saaneet huomiota eritoten vuosituhanen vaihteen tietämällä ja sen jälkeen (Aitchison & Hopkins & Kwan 2007; Dwyer 1999a; Falah & Nagel 2005; Nagel 2005, 13).⁶⁷ Arkikielessä paikan ja tila ovat usein toistensa synonyymejä, tutkimuksessa näkökulma riippuu tutkimusalasta. Tässä tutkimuksessa ammennan käsitteelliset lähtökohdat humanistisen maantieteen paikka–tila-määritelmistä. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna paikka on henkilökohtaisilla merkityksillä ladattu – se edellyttää kokemuksen myötä syntynyttä ”paikan tuntua” (sense of place). Tilan käsite puolestaan viittaa fyysiseen tilaan vailla paikan henkilökohtaista erityisyyttä. (Hubbard 2005, 41; Häkli 1999, 82; Rose ym. 1997, 8; Tani 1997, 230–231.)

Islamin tulkinnoissa sukupuolten välisten seksuaalisten jännitteiden väistämätön olemassaolo edellyttää tyttöjen ja poikien sekä naisten ja miesten välisten kontaktien tilallista sääntelyä ja sukupuolten tilallista erottelua (Mernissi 1985,

⁶⁶ Tällä näkökulmavalinnalla en sivuuta tyttöjen oman käytöksen merkitystä mainepuheen rakentumiselle.

⁶⁷ Catherine Nagel on myös huomauttanut, että eräs syy musliminaisia ja -tyttöjä koskevan maantieteellisen tutkimuksen puuttumiseen saattaa olla se, että musliminaiset itse ovat pitkään olleet maantieteen tutkijoina aliedustettuja (Nagel 2005, 5).

19; Mohammad 2005, 183). Myös uskonnollisesti perustellut sukupuoliroolit asemoivat tytöt ja naiset useimmiten huolehtimaan lasten- ja kodinhoidosta miesten edustaessa ja suojelemaan perhettä suhteessa julkiseen elämään (Anwar 2006, 19; Roald 2002, 159, 162). Koti ja siihen rinnastuvat paikat määrittävät suojaavuutensa vuoksi ihanteellisiksi tyttöjen ja naisten ajanvieton tiloiksi. Sukupuolten erottelu ja sukupuolten vastualueiden käytännön määrittely muotoutuu kuitenkin kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa kontekstissaan, mistä syystä sosiotilalliset käytännöt vaihtelevat suuresti eri puolilla islamilaista maailmaa. Alueelliset erot näkyvät tyttöjen ja naisten pukeutumisessa, kouluttautumisessa, työssäkäynnissä, poliittisessa aktiivisuudessa ja ylipäättään siinä, miten tytöt ja naiset läsnäolollaan ja poissaolollaan tekevät ja määrittävät julkista tilaa. (Ks. Freeman 2005, 150; Falah & Nagel 2005.)

Teoreettinen tilallinen lähestymistapani kiteytyy feministimaantieteilijä Doreen Massey'n toteamuksessa, jonka mukaan tilallinen on aina sosiaalisesti rakentunutta ja sosiaalinen on tilallisesti rakentunutta (Massey 1984, 6).⁶⁸ Tilat ja paikat tuotetaan suhteessa kulttuuriseen, historialliseen, sosiaaliseen ja taloudelliseen kontekstiinsa; ne rakentuvat suhteessa toisiinsa tiloihin ja paikkoihin (Koskela 1994, 26; Lefebvre 1991, 86, 95; Massey 2003, 74, 78). Tämä näkökulma korostaa tilojen dynaamisuuutta ja muutoksen mahdollisuutta staattisuuden ja muutumattomuuden sijasta. Paikan erityisyys juontuu siitä, että jokainen paikka on omanlaisensa yhdistelmä laajempia ja paikallisempia sosiaalisia suhteita. (Massey 1994, 156.) Suhteisuuden kautta määriteltynä tilat ja paikat eivät kiinnitykään selvärajaisesti tiettyyn fyysiseen paikkaan, vaan edellyttävät oletuksen ylitrajaisista yhteyksistä (Massey 1994, 155; 2008, 30).⁶⁹

Käytän tässä tutkimuksessa sekä tilan että paikan käsitettä Massey'n tarkentamalla tavalla. Paikka viittaa erityisyyteen ja tiettyyteen. Se korostaa tiettyjen merkitysten ja sosiaalisten suhteiden tiheää tilallista yhtäaikaisuutta (esimerkkinä koti paikkana). Tilan käsitteessä painottuvat erilaiset risteävät merkitykset ja tilan sosiaalinen suhteisuus, mutta vailla paikan tuomaa viittausta erityisyyteen ja tiheyteen (esimerkiksi käsitteissä kaupunkitila, kotitila, julkinen tila ja yksityinen tila). Momenlaisten sosiaalisten suhteiden tilallisesta samanaikaisuudesta seuraa, että tietty

⁶⁸ Feministisen maantieteen tavoitteena on ollut muun muassa tehdä näkyväksi sukupuolijaon ja tilajaon väliset suhteet ja problematisoida niiden oletettu luonnollisuus. Huomiota on kiinnitetty siihen, miten sukupuolitetut tilalliset odotukset ja oletukset itse asiassa jatkuvasti tuottavat sukupuolta ja paikkaa ja niiden keskinäisiä kulttuurisia merkityksiä. (McDowell 1999, 12.)

⁶⁹ Massey'n lähestymistapa mahdollistaa tarkastelun, joka huomioi tilojen ja paikkojen muotoutumiseen vaikuttavat globaalit yhteydet diasporassa (Massey 2008, 29). Rajaan tämänkaltaisen tilan tutkimuksen kuitenkin maineeseen keskittyvän tutkimukseni ulkopuolelle. En myöskään tarkastele tilojen ja paikkojen konkreettisia fyysisiä aspektoja, vaikka en oletakaan niiden olevan merkityksettömiä tilojen ja paikkojen sosiaalisessa rakentumisessa.

fyysinen paikka, esimerkiksi kaupungin keskusta, voi rakentua kulttuurisesti ja sosiaalisesti eri tavoin riippuen henkilön taustasta ja tulkintanäkökulmasta. Tämä tulkintojen variaatio tulee esiin tarkastellessani haastateltavien näkemyksiä somalittyttöjen ja suomalaistyttyöjen erilaisen tilakäyttötymisen vaikuttamista samassa fyysisessä kaupunkitilassa.⁷⁰

Tilat, paikat ja paikkojen rajat eivät siis ole luonnollisia tai annettuja, vaan seurausta sosiaalisesta toiminnasta – ja sosiaalisiin määrittelyihin alati liittyvästä vallankäytöstä (Foucault 2005, 273–289; Massey 1994, 3; 2003, 66; Rose 1999, 248–249). Siinä missä Judith Butler (1990; 2006) on argumentoinut sukupuolen olevan tekemistä, feministimaantieteilijät ovat Butlerin teoriaa soveltaen tarkastelleet tilaa performatiivisesti: Tilaa tuotetaan ja toisin tuotetaan (myös identiteettiä rakentavien) tekojen toistossa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tilaa voi tehdä miten tahansa, valtasuhteista riippumatta. (Bell ym. 1998, 359–361; Nelson 1999, 341; Rose 1999, 247–248.) Sosiaalisten odotusten mukainen tilakäyttötyminen uusintaa totunnaista tilaa, konventioita haastava tilankäyttö ”tekee tilaa toisin” – tai ainakin tekee tilallisen normin näkyväksi sen rikkomuksen kautta. Tässä työssä tarkastelen eritoten tyttöjen sopivan ja sopimattoman julkisen tilallisen käytöksen tulkintoja, sosiotilallista kontrollia ja maineen rakentumista.

Vaikka sukupuolten tilallinen erottelu on osa sosiaalisia käytäntöjä, yksityisen ja julkisen käsitteillä ei sinänsä ole erityistä asemaa islamissa eikä niitä mainita Koraanissa (Kadivar 2003, 660–661; ks. El Guindi 1999, 81–82). Yleisessä kielenkäytössä tai tutkimuskäytössä näillä käsitteillä viitataan kontekstista riippuen esimerkiksi kulttuurisesti, uskonnollisesti, poliittisesti tai taloudellisesti määrittyviin toisistaan erottuviin elämänalueisiin (Kadivar 2003, 659). Tilallinen merkityksenanto on käytännössä usein jollain tavoin mukana näissä eronteissa. Sukupuolta on usein määritelty ja tarkasteltu suhteessa yksityiseen ja julkiseen (tilaan), yhdistäen naiset ensiksi mainittuun ja miehet jälkimmäiseen joskus liiankin kategorisella ja universalisoivalla tavalla (ks. El Guindi 1999, 79; Landes 1998, 16; Ortner 1974, 78–79; Rosaldo 1974; Sciama 1993, 110). Länsimaisessa feminismissä koti ja kotiin liitetyt sukupuolitetut odotukset on nähty myös naisten epätasa-arvoisen yhteiskunnallisen aseman uusintajana (Landes 1998, 1; Ortner 1974, 79). Kriitikot ovat kuitenkin kysyneet, miksi yksityinen on nähty julkista vähempiarvoisena, ja millä perusteella toimijuuden mahdol-

⁷⁰ Masseyn mukaan ajan aspekti on huomioitava tilallisissa teoretisoinneissa. Hän käyttää tästä syystä myös aikatilan käsitettä (Massey 1994, 2). Jaan tämän näkemyksen, ja tuon aineistolu-
vuissa esiin myös aikatilallista näkökulmaa. Käytän tekstissä kuitenkin käsitettä tila, olettaen sosiaalisesti rakentuvan tilan lähtökohtaisesti edellyttävän myös ajallisen ulottuvuuden.

lisuudet on paikannettu usein nimenomaan kodin ulkopuolelle. (hooks 2000, 124; Rose 1993, 125.)

Se, että tarkastelen tässä tutkimuksessa tilaa sosiaalisissa suhteissa rakentuvana, näkyy myös tavassani käsittää yksityinen ja julkinen tila sosiaalisesti ja suhteessa toisiinsa rakentuvina *tilallisina*, *ajallisina* ja *tilanteisina* erotteluina. Yksityisyys ja julkisuus eivät ole tilojen pysyviä ominaisuuksia, vaan ne määrittyvät kontekstisidonnaisesti (Salmela 2004, 286; vrt. Andersson 2003, 106). Lidia Sciamia määrittelee yksityisyyden yksilöiden, perheiden ja muiden sosiaalisten ryhmien tarpeeksi erottautua toisista, tietyin ajoin ja tietyistä syistä (Sciamia 1993, 87). Tätä määritelmää seurailen ymmärrän kaupunkitilan julkiseksi tilaksi syystä, että siellä vieraiden ihmisten läsnäoloa on mahdotonta ja tilan sosiaalisen käyttötarkoituksen kannalta perusteetonta kontrolloida. Mahdollisuus omaan yksityisyyteen on ylipäätään julkisissa tiloissa rajattua eri tavoin kuin yksityisissä tiloissa. Vaikka tytöt voivat säädellä ruumiillista yksityisyyttä islamin mukaisella pukeutumisella ja voivat rajoittaa sosiaalisia kontakteja omalla käytöksellään, liikkuminen ja nähdäksi tuleminen kaupunkitilassa on aina julkista (ks. Siraj 2011, 720). Yksityisissä tiloissa ja tilanteissa tytön käytös ei voi myöskään olla avoimen julkisen arvioinnin kohteena kuten julkisissa tiloissa ja tilanteissa.

Tulkinnassani julkisen ja yksityinen tila eivät ole jäykkiä ja staattisia toistensa vastakohtia, vaan dynaamisia sosiaalisia ja suhteellisia konstruktioita, joille on olennaista paitsi tilallisten ja ajallisten, myös sukupuolitettujen merkitysten yhteen kietoutuminen (El Guindi 1999, 81–82). Muslimikulttuureissa yksityisestä tilasta voi tulla julkinen esimerkiksi miesten ja poikien läsnä ollessa, ja julkisesta tilasta voi tulla yksityinen jos se on suljettu ja rajattu ulkopuolisilta (ks. El Guindi 1999, 77–78). Vaikka keskityn työssäni yksityistä ja julkista tilallista käyttäytymistä koskeviin sukupuolisidonnaisiin odotuksiin, tapani määrittellä yksityinen ja julkinen tila ei kuitenkaan oleta tai tuota jäykkää jakoa ”naisten yksityiseen” ja ”miesten julkiseen” (Freeman 2005, 150; McDowell 1999, 168; Sciamia 1993, 110; Siraj 2011, 720). Sekä tytöt ja naiset että pojat ja miehet toimivat ja heidän odotetaan toimivan yksityisissä ja julkisissa tiloissa ja tilanteissa. Julkisella tilakäyttäytymisellä – sillä, *miten* tytöt julkisissa tiloissa ja tilanteissa käyttäytyvät – on kuitenkin ratkaiseva merkitys kunniallisuuden ja maineen määrittelyssä. Olen kiinnostunut tästä sosiotilallisesta merkityksenannosta.

Tytöt toimijoina

Toimijuuden käsitettä on määritelty ja sovellettu runsaasti humanistisessa ja yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa Suomessa.⁷¹ Toimijuuden analyysin lähtökohtiin on tutkimuksesta riippuen yhdistetty esimerkiksi motivaatiota, vapautta, luovuutta, valintaa tai identiteetin rakentumista painottavia näkökulmia. Riippumatta näkökulmasta toimijuus on nähty tarkoituksellisena toimintana, jonka tarkastelu edellyttää toimijuuden mahdollisuuksien ja rajoitusten pohdintaa. Toimijuus voi olla ruumiillista, puhuttua tai ajateltua – sekä tekemistä, että olemista (Lempiäinen 2007, 113). Toimijuuden kysymykset limittyvät työssäni osaksi ruumiillisuuden, sukupuolen ja sosiotilallisen merkityksenannon näkökulmaa, jota olen kuvannut aiemmissa teorialuvuissa.

Muun muassa sukupuoli, etnisyys, ikä, luokka, uskonnollinen tausta ja kulttuurista muotoilevat toimijuuden näkymiä ja ehtoja. Vaikka feministisessä tutkimuksessa ylipäätään alettiin 1990-luvun kuluessa huomioida entistä monisyisemmin naisten väliset erot, uskonnollisuus jäi muihin edellä mainittuihin erontekoihin verrattuna sangen vähälle tarkastelulle (Vuola 2015, 37). Taustalla vaikutti uskonnon ja feministisen näkökulman yhteensovittamisen vaikeus: Miten ymmärtää naisten aktiivinen sitoutuneisuus patriarkalisiin, naisten toimintamahdollisuuksia heidän sukupuolensa vuoksi rajoittaviin uskonnollisiin perinteisiin (Ahonen & Vuola 2015; Jacobsen 2011b, 68, 79)? Eräs ongelman ratkaisuyritys oli oletus siitä, että naiset piti ”pelastaa” uskonnolta. Kun heitä autettaisiin näkemään uskonnon patriarkalinen ylivaltarakenne, he voisivat ”vapautua”. Vaikka tämä ajatus on yhdistetty kaikkiin patriarkalisiin uskomusjärjestelmiin, länsimaissa huomio on usein kohdistunut islamiin ja musliminaiisiin. (Mahmood 2005, 1, 5.)

Uskonnontutkijat ovat kritisoineet sekä ”väärän tietoisuuden” tulkintaa että toimijuuden kapea-alaista ymmärtämistä uskonnolliseen perinteeseen kohdistuvana vastarintana tai irtautumisena uskonnosta. Esimerkiksi Saba Mahmood (2001, 2005) on tutkinut musliminaisten aktiivista uskonnollista opetus- ja kokoontumistoimintaa osana islamin opillista elpymistä Egyptissä. Toiminnassa oli mukana naisia eri yhteiskuntaluokista: Kyse ei siis ollut köyhien tai kouluttamattomien naisten toiminnasta, mikä on ollut eräs ”väärän tietoisuuden” argumentin tausta-

⁷¹ Esimerkiksi Marja Tiilikainen (2003) on tarkastellut somalinaisten toimijuutta kotona, perheessä, somaliyhteisössä ja suomalaisessa yhteiskunnassa. Salome Tuomaala (2011) on puolestaan tutkinut naisten toimijuuden rakentumista aborttiin liittyvässä päätöksenteossa. Veronika Honkasalo (2011b) on monikulttuurista tyttönuorisotyötä käsittelevässä väitöskirjassaan tarkastellut paitsi sitä, minkälaisia toimijuuden mahdollisuuksia tytöille nuorisotyössä annetaan ja miten tyttöjen toimijuutta määritellään, myös sitä, minkälaisia toimijuuksia tytöt itse nuorisotyössä toteuttavat.

oletus. (Mahmood 2005, 1–2.) Uskonto voi tarjota naisille myös voimaantumisen ja valtaistumisen (empowerment) kokemuksia (Ahonen & Vuola 2015, 10). Esimerkiksi liittyminen uskonnolliseen ryhmään voi parantaa naisen asemaa perheessä ja tarjota sitä kautta uudenlaisia toimijuuden paikkoja (ks. Brusco 1995). Toisaalta uskonnontutkijat ovat kiinnittäneet huomiota sellaisiin vastarinnan muotoihin, joissa naiset ovat luoneet uskonnollista toimintatilaa uskonnollisen ryhmän sisällä, naisten roolia väheksyvistä mieskeskeisistä tulkinnoista huolimatta (ks. Hegland 1998, 244; Leming 2007; Torab 1996). Tyttöjen ja naisten kokemuksia ei voi myöskään lähestyä vain uskonnolliselta kannalta, ikään kuin kaikki olisi uskonnon sanelemaa ja mahdollistamaa tai rajoittamaa. Taloudelliset edellytykset, luokka-asema ja historiallis-maantieteellinen konteksti vaikuttavat, samoin kuin etnisyyteen ja koulutustaustaan liittyvät kysymykset. (Nagel 2005, 4.)

Toimijuuden käsitteellistämisestä on keskusteltu erityisen vilkkaasti 1990-luvun loppupuolella ja 2000-luvun alusta alkaen. Tämän tutkimuksen kannalta kiintoisaa on feministiantropologi Saba Mahmoodin esittämä teoreettinen kritiikki. Hänen mukaansa uskonnollista toimijuutta on usein tarkasteltu länsimaisten silmälasien läpi, liian rajoittuneesti ja yksipuolisesti. Toimijuuden käsitteen soveltamisen painolastina on ollut liberalistinen taustaoletus autonomisesta yksilötoimijasta, jolla on jonkinlainen sisäsyntyinen pyrkimys vapauteen ympäröivistä rajoituksista. (Mahmood 2005, 6.) Mahmood arvostelee jälkistrukturalistista feminististä tutkimusta (myös Butlerin ajattelua) siitä, että usein naisten toimijuus on määritelty nimenomaan alistavaan valtaan kohdistuvana vastarintana. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna naiset ovat joko alistettuja tai vastustajia – muunlaiselle toimijuudelle ei määritelmässä ole tilaa. (Mahmood 2005, 14; vrt. McNay 2000, 16–17.)

Mahmoodille toimijuus merkitsee historiallisesti erityisten alistussuhteiden mahdollistamaa *toiminnan kapasiteettia*, ei synonyymiä alistussuhteiden vastustamiselle. Toimijuus tulee määritellä suhteessa tarkasteltavaan kontekstiin. (Mahmood 2001, 203; 2005, 14–15; 2009, 15.) Mahmood peräänkuuluttaa tarkastelutapaa, jossa myös normeja myötäilevä toiminta voitaisiin nähdä toimijuutena (Mahmood 2005, 15; ks. Abdi 2014, 462). Ajatus normeja myötäilevästä toimijuudesta ei poissulje normeja vastustavaa toimijuutta: Vastarintaa ei kuitenkaan tarvitse aina ja lähtökohtaisesti olettaa erityisen kuuluvaksi, näkyväksi, organisoiduksi tai kumoukselliseksi. Vastarinta ja toimijuus ylipäätään voi olla hetkittäistä, haurasta, pientä tai arkista – ja joskus sellaisena myös heikosti tiedostettua (Honkasalo 2004, 311–313; Jokinen 2004; Torab 1996, 238).

Mieleeni on jäänyt monista tutkimuskohtaamisista mielipiteiden, arvostusten ja valintojen selkeä artikulointi – mikä haastateltavan omasta mielestä oli oikein, mikä väärin, mitä itse arvosti, mitä ei. Tällä lähestymistavalla en ihanno

toimijuutta tai tarkastele sitä irrallaan tyttöihin kohdistuvista odotuksista.⁷² Sen sijaan ymmärrän toimijuuden aktiiviseksi kyvyksi käsitellä katkonaisia, päällekkäisiä ja ristiriitaisia valtasuhteita – vastustaen tai myötäillen (McNay 2000, 16–17). Toimijuus on paikantunutta ja tilanteista: Yhtäältä toimijuus mahdollistuu tiettyissä materiaalisissa, diskursiivisissa ja sosiaalisissa käytännöissä (Jacobsen 2011a, 285–386; Ojala & Palmu & Saarinen 2009, 26–27). Toisaalta toimijuuden paikat ja muodot vaihtelevat tilanteesta toiseen (Gordon 2005, 120).⁷³ Keskityn tyttöjen maineen ja sukupuolen kannalta merkitykselliseen toimijuuteen. Olen kiinnostunut myös siitä, mikä on tytöille toivottua ja heiltä odotettua toimijuutta diasporassa, suhteessa uskonnolliseen ja kulttuuriseen perinteeseen sekä etniseen vähemmistöasemaan Suomessa (vrt. Honkasalo 2011b, 36).

1.3 Etnografinen tutkimusote

Etnografia tarkoittaa kirjaimellisesti kansan kuvausta (ethnos, 'kansa, heimo'; graphia, 'kirjoittaminen, kirjoitus'), mutta kirjaimellinen määritelmä ei sellaisenaan kerro mitään laajasta etnografia-termin käytön kirjosta eri tieteenaloilla ja yksittäisissä tutkimuksissa. Etnografiaa koskevat erilaiset määritelmät painottavat määritelmästä riippuen hieman eri osa-alueita. Laaja-alaisissa määritelmässä etnografia on nähty tutkimuksellisenä lähestymistapana, jonka avulla pyritään tutkittavien elämismaailmojen kuvailuun ja ymmärtämiseen (Sakaranaho & Sjöblom & Utriainen 2002, 4). Joskus etnografia on määritelty pelkäksi tiedonhankinnan metodiksi (Hammersley 1998, 1–2; Hammersley & Atkinson 1983, 2). Etnografia on ymmärretty myös metodologiseksi otteeksi, jonka avulla tutkimuksen kohteena olevia ilmiöitä lähestytään teoreettisesti, epistemologisesti ja menetelmällisesti, tietystä tutkimuskohtaisesta näkökulmasta (Duits 2008, 56; Rastas 2010, 65; Tapaninen 2009, 3).

⁷² Mooren ja Sandersin (2006b, 15) mukaan toimijuuden kontekstiinsa nähden liiallinen korostaminen etnografisissa tulkinnoissa voi johtaa siihen, että tutkimukseen osallistuvat esitetään jonkinlaisina ”hyper-agentteina” tai ”yliaktiivisina strategeina” jokapäiväisissä toimissaan. Tämä tulkinta on ongelmallinen siksi, ettei se tuo riittävästi esiin tutkittavien näkökulmaa arjen rutii-neihin ja toimintaan, vaan pikemminkin tutkijan halun nostaa toimijuus tulkinnan keskiöön.

⁷³ Gordon kuvaa nuorten arkeen ja toimijuuteen liittyviä tutkimushaastattelujaan seuraavasti: ”Sama nuori saattoi yhdestä kontekstista – kuten koulu – puhuessaan korostaa omia päätöksistään, toiveitaan ja toimiaan niiden toteuttamiseksi. Toisesta kontekstista – kuten perhe – kertoessaan hän saattoi puhua säännöistä ja kontrollista ja omista rajoitetuista edellytyksistään kyseenalaistaa tai vastustaa niitä.” (Gordon 2005, 120.) Havainnot toimijuuden tilannesidonnaisuudesta soveltuvat myös tähän tutkimukseen.

Usein etnografian tulkitaan kulttuurien tutkimuksessa viittaavan riittävän pitkäkestoiseen kenttätööhön ja etnografiseen kirjoittamiseen – eli siihen, mitä antropologit ovat perinteisesti tehneet (ks. Aull Davies 2008, 5; Opas 2004, 155; Tapaninen 2009, 3).⁷⁴ On kuitenkin mahdollista, että etnografiaksi määritellään sellainenkin tutkimus, jossa tutkija ei varsinaisesti ole viettänyt aikaa tutkittavien kanssa, vaan aineisto koostuu esimerkiksi tutkittavien kirjoittamista teksteistä.⁷⁵ Ei ole olemassa yhtä etnografista lähestymistapaa, vaan tutkimuskohtaisten näkökulmien kirjo: tässä mielessä voidaan puhua etnografoista etnografian sijasta (Opas 2004, 156; 2008, 22). Etnografinen ote perustuu aina jonkinlaiselle teoreettiselle ja metodologiselle esiymmärrykselle. Tässä tutkimuksessa ymmärrän etnografisen tutkimusotteen tiedon tuottamisen tavaksi, jonka edellytyksenä on tutkijan pitkäkestoinen läsnäolo ja ymmärtämiseen pyrkivä vuorovuorovaikutus tutkimukseen osallistuvien kanssa siten, että tutkija voi tulkita näin saamaansa aineistoa suhteessa tutkimuksen rajauksen kannalta keskeisiin teoriakeskusteluihin ja olennaiseen tutkimuskirjallisuuteen. Etnografinen ote läpäisee koko tutkimusprosessin (ks. esim. Tapaninen 2009, 3).

Monia kulttuurisia merkityksiä voidaan luonnehtia ruumiillisiksi, koska ne sisäistetään ruumiillisissa tavoissa toimia ja toisaalta ulkoistetaan ja ilmaistaan pikemminkin toiminnan kuin sanojen kautta (Hastrup 1994, 233). Etnografia on ymmärtämisen käytäntönä myös ruumiillinen prosessi (Ortner 1995, 173). Tutkijan ruumiillinen läsnäolo kenttätöössä, hänelle annetut ja hänen omaksumansa sosiaaliset roolit, tutkijan ja tutkittavien välinen vuorovaikutus ja kaiken tämän reflektointi muovaa tutkijan näkemystä tutkittavista ilmiöistä, tutkijasta itsestään tiedon tuottajana, tutkimuskysymyksistä ja siitä, miten niihin on mahdollista löytää vastauksia. Esimerkiksi se, miten toimin hääjuhlassa – olinko koko ajan tanssilattialla tanssimassa vai istuinko salin seinustalla – tekivät kokemuksen läsnäolosta erilaiseksi. Tanssin liikekieli, ruokien maku sekä vuorovaikutukseen liittyvät ruumiilliset

⁷⁴ Etnografiaa ja antropologiaa käytetään joskus tutkimuskirjallisuudessa ikään kuin toistensa synonyymeinä. Nimeän työni ensisijassa etnografiseksi ja etnografiaksi, vaikka en näe estettä sille, miksi en voisi kutsua työtäni myös antropologiseksi tutkimukseksi. Olen tehnyt pitkäkestoista kenttätöötä, mutta en ole varsinaisesti elänyt tutkittavien kanssa, kuten antropologit ovat perinteisesti tehneet, vaan olen palannut kenttätöypäivän tai -illan jälkeen takaisin kotiin (TP2, 46; ks. Jackson 1987b, 13; Pekkala 2003, 91).

⁷⁵ Esimerkiksi uskontotieteilijä Salome Tuomaala kirjoittaa aborttikertomuksia käsittelevässä tutkimuksessaan: ”En ole tehnyt perinteistä etnografiaa havainnoimalla esimerkiksi sairaalan aborttiosastolla. Havainnoistani puuttuu kenttätutkimuksella saavutettava informaatio, joka syntyy reaalisesta fyysisestä ja sosiaalisesta viipymisestä tutkittavien elämänpäässä. Tapasin vain kymmenen aineistoni kertojasta. Tulokulmia aineistooni voi silti ajatella myös etnografian kautta.” (Tuomaala 2011, 34.) Laura Huttunen on tutkinut kodin merkityksiä Suomeen muuttaneiden elämäkerrallisissa kirjoituksissa. Hän kuvaa kirjoittajien ja tutkijalukijan kohtaamia ”kentällä olemisen” näkökulmasta. (Huttunen 2002, 25.)

käytännöt tervehtimisestä elekieleen on mahdoton ilmaista, oppia tai ymmärtää ainoastaan sanallisesti. Tutkijan tapa hahmottaa sosiaalista maailmaa ja hänen reaktionsa ja lisäkysymyksensä muotoutuvat yhteydessä hänen aiempiin kokemuksiinsa. Myös tässä mielessä tutkija on tärkeä etnografisen tutkimuksen instrumentti, teoreettisten, metodologisten ja metodisten työkalujen lisäksi (ks. Amit 2000, 2; Hammersley & Atkinson 1983, 18; Ortner 1995, 173).

Etnografinen ote edellyttää tutkijan refleksiivisyyttä ja paikantumista ”tietämisen työvälineenä”. Suomalaisessa uskontotieteessä kysymys refleksiivisyydestä ja paikantumisesta on noussut keskusteluun eritoten 1990-luvulta alkaen (ks. esim. Utrianen 1995; 1996; Fingerroos 2003; Opas 2008, 17–18). Sinänsä näkemys tietämisen osittaisuudesta, paikantuneisuudesta ja kontekstisidonnaisuudesta on melkein pä oletusarvoinen lähtökohta tämänhetkisessä etnografisessa tutkimuksessa. Se, että listaa olevansa keskiluokkainen, valkoinen, akateemisesti koulutettu tietyn ikäinen nainen ei vielä riitä. Olennaista on kuvata tutkimuskoh-
taisia ja tilannekohtaisia tiedon rakentumisen kannalta olennaisia paikantumisia. Käsittelen tämän tutkimuksen kannalta olennaisia paikantumisen kysymyksiä myöhemmin tässä luvussa.

Myös etnografinen kirjoittaminen on edellä mainituista syistä aina osittaista, tiettyihin tutkimuskysymyksiin, tulkintoihin ja näkökulmiin keskittyvää (esim. Clifford 1986, 7; Stacey 1991, 117). Kaikki tieto on osittaista ja paikantunutta, suhteessa tutkijalle avautuviin näkemisen, kokemisen ja tuntemisen mahdollisuuksiin (Haraway 1991, 188–190, 193; Rich 1986, 214–216). Etnografinen teksti on kulttuurisesti rakentunutta, ja tuo esiin sekä kirjoittamisen konventioita että kirjoittajan paikantuneisuutta (ks. Abu-Lughod 1991; Clifford 1986, 6; Clifford & Marcus 1986; Marcus & Fischer 1986, 37; Stacey 1991, 114). Kirjoittaminen on valintojen tekemistä, ja nämä valinnat ovat eräs tutkimukseen sisäänrakennetun vallankäytön muoto.⁷⁶ Mitä kysymyksiä tutkija jättää ulkopuolelle, mitä hän ottaa mukaan? Mitkä käsitteet hän valitsee työtä jäsentäviksi käsitteiksi, mitkä hän jättää taka-alalle? Minkälaisia mielikuvia tutkijan kirjoitustyyli ja teoreettinen lähestymistapa voivat korostaa tai ensisijaistaa? Etnografinen kirjoittaminen on tasapainoilua. Yhtäältä tavoitteena on tehdä jotain aiemmin vierasta, vieraampaa tai ”toista”⁷⁷ tutummaksi ymmärtävän ja vertailevan näkökulman kautta. Toisaal-

⁷⁶ Myös Michel Foucault’n ajattelua on sovellettu antropologiassa arvioitaessa etnografista kirjoittamista: Miten valta näyttäytyy kirjallisessa muodossa, tutkijan muotoilemana ”totuutena”? Kuka luokittelee ja määrittelee ajattelun kategoriat ja millä ehdoin? Miten nämä luokittelut ja kategoriat vaikuttavat ihmisten tapaan ymmärtää itseä ja muita sekä omaa ja toisten toimintaa? (Moore & Sanders 2006b, 14.)

⁷⁷ Tutkijat ovat perinteisesti käyttäneet etnografoissa ja antropologisissa ilmaisuja ”Toinen” tai ”toinen” viitattaessaan tutkimuskohteeseen tai tutkimukseen osallistuviin. Se, kuka kenellekin on

ta ”toisen” tietäminen ja ymmärtäminen, niin että ”toinen” lakkaa olemasta, ei ole mahdollista tai edes tavoiteltavaa. (Ahmed 2000b, 60–63; Crapanzano 1992, 44; Hastrup 1995, 23; Opas 2008, 20–21.) Haluan tutkimuksessani käsitellä tyttöyden ja maineen rakentumisen teemoja tavalla, joka yhtäältä tuo esiin ruumiillisten, sukupuolisten, seksuaalisten ja sosiotilallisten merkitysten kulttuurisen erityislaadun, toisaalta tekee ymmärrettäväksi, että myös ”toinen”, ”täysin toinen” tai ”vieras” voi olla ymmärryksen, yhteyksien tai yhtymäkohtien sivuuttamiseen perustuva sosiaalinen konstruktio.

Tutkimusaineisto

Haastattelut

Haastateltavien mielipiteet, asenteet ja näkemykset paikantuvat aina tiettyihin sosiokulttuurisiin konteksteihin. En oleta maineen rakentumista tai sosiaalisia määrittelyjä tarkastelevan haastattelupuheen taakse ”oikeaa” tai ”totuudenmukaista” todellisuutta, jota puhe heijastaa tai jättää heijastamatta. Lähestyn haastateluaineistoa todellisuuden osana, ei siitä irrallaan tai erillään olevana todellisuuden raportointikanavana (vrt. Ojanen 2011c, 12). Kyseessä on metodologinen ja epistemologinen valinta, joka ei sulje pois väärinymmärrysten, tiettyjen asioiden kertomatta jättämisen ja epätarkasti tai virheellisesti muistamisen mahdollisuutta vuorovaikutustilanteissa. Haastattelutilanne loi myös kontekstin, jossa (omaa, tyttären ja/tai somalikulttuurin) ”hyvää tyttöyttä” ja kunnollisuutta oli mahdollista esittää suomalaiselle haastattelijalle, suhteessa suomalaiseen valtaväestöön ja sen tapakulttuuriin.⁷⁸ Riippui haastateltavasta, tilanteesta, tavastani kysyä ja haastateltavan minua koskevista tulkinnoista, miten vastaukset kysymyksiin haastattelutilanteessa rakentuivat – esitettiinkö tyttöyttä esimerkiksi myönteisessä, toteavassa, kriittisessä vai vertailevassa valossa.

Haastateluaineisto käsittää 25 tallennettua ja litteroitua teemahaastattelua (lyhenne HLI, ks. liite 1). Olen vuosina 2003–2005 haastatellut kahtakymmentä 17–35-vuotiasta turkulaista tyttöä ja naista, joista suurin osa (yhteensä 14) oli

toinen ja millä tavoin, on kuitenkin aina kontekstisidonnaista.

⁷⁸ Marja Peltola (2014, 134–138) kuvaa maahanmuuttajataustaisia perheitä tarkastelevassa tutkimuksessaan muun muassa miten haastateltavien omakohtaisten perhekuvausten myönteiset piirteet (esim. läheisyys, yhdessäolo ja perhesuhteiden tiiviys) rakentuivat haastattelupuheessa ”suomalaisen perheen” piirteiden (esim. perhesiteiden löyhyys) vastakohtana (vrt. Andersson 2003, 100.)

17–24-vuotiaita.⁷⁹ Kuusi haastateltavista oli iältään kolmenkymmenen molemmin puolin. Kaikki haastateltavat jakoivat kokemuksen kotimaasta sotaa pakoon lähtemisestä. Suurimmalla osalla oli muistoja lapsuudesta ja tyttöydestä Somaliasa. Heille Somalia oli omakohtainen kiinnekohta mennessä. Oletuksenani on, että haastateltavien tausta Suomeen muuttaneena sukupolvena on jollakin tavoin vaikuttanut näkökulmiin, joilla he ovat lähestyneet tyttöyden ja maineen kysymyksiä diasporassa.

Haastattelujen edellytyksenä oli riittävä suomen kielen taito.⁸⁰ Haastattelut olivat yksilöhaastatteluja yhtä haastattelua lukuun ottamatta, johon toinen haastattelusta aiemmin kiinnostunut henkilö tuli mukaan paikalla jo olleen haastateltavan aloitteesta. Vaikka tämä osallistuminen ei ollut ennen haastattelun alkua tiedossani, se osoittautui toimivaksi vaihtoehdoksi. Haastattelut paitsi kommentoivat toistensa puheenvuoroja ja täydensivät niitä, myös haastoivat aika ajoin vilkkaasti toistensa tulkintoja (vrt. Peltola 2014, 64–66).⁸¹ Tästä syystä haastattelussa tuli esiin asioita, jotka todennäköisesti olisivat jääneet käsittelemättä kahdenkeskisessä haastattelussa.

Kenttätyön aikana huomasin maineen kysymysten ja sukupuolitettujen odotusten nousevan moni-ilmeisesti esiin nimenomaan aikuistuvien somalityttöjen kohdalla.⁸² Kotona lapsia hoitavat tai työssä käyvät perheenäidit olivat erilaisessa elämäntilanteessa. Tästä syystä tarkensin työni rajausta ja haastattelin kuutta 17–24-vuotiasta tyttöä ja nuorta naista vielä toiseen kertaan syventäen aiemmassa haastattelussa käsiteltyjä teemoja. Katson myös, että kolme kertahaastattelua oli kestoltaan niin pitkiä (lähes tai yli kolme tuntia) ja laadultaan niin syväluotaavia, että ne vastaavat laajuudeltaan kahta haastattelukertaa. (Myös nämä haastateltavat olivat 17–24-vuotiaita.) Myös kolmikymppisten, erilaisessa elämäntilanteessa

⁷⁹ Minulta on kysytty tutkimukseni aikana muutaman kerran miksi en ole haastatellut miehiä tai poikia. Peruslähtökohta tutkimuksessani on tyttöjen ja naisten näkökulmien etnografinen ymmärtäminen ja tulkinta. Poikien tai miesten haastattelut eivät olisi voineet mitenkään erityisesti ”täydellistä” aineistoani – tai tarjota tarvittavaa vertailunäkökulmaa saati evidenssiä siitä, että haastatellut puhuivat ”totta” tai ”oikein” (ks. Griffin 1991, 114). Jos haastateltavien joukossa olisi ollut miehiä, olisin saattanut heidän haastattelujensa pohjalta kysyä naisilta erilaisia tarkentavia kysymyksiä, kuin mitä nyt kysyin. Se, että en näin toiminut, ei kuitenkaan tee tyttöjen ja naisten näkökulmien tulkintoja vähemmän päteviksi.

⁸⁰ Erään naisen kanssa käytimme välillä myös englantia.

⁸¹ Mietin tutkimuksen alussa mahdollisuutta haastattelujen toteuttamiseen parihaastatteluina tai pienryhmissä (TP1, 19). Luovuin tuolloin ajatuksesta siitä syystä, että en keksinyt vakuuttavaa tapaa parien tai pienryhmien muodostamiseen siten, että voisin vakuuttua mielipiteiden esiin tuomisen tasa-arvoisuuden mahdollisuudesta. Toisaalta haastateltavien tavoittaminen ylipäätään oli hidaskäyttöprosessi, ja ajatus haastattelupareista tai pienryhmistä tuntui tuolloin epätodennäköiseltä myös siinä tapauksessa, että he olisivat itse voineet mieltä, kerkä heidän tuttavapiiristään mahdollisesti haluaisivat osallistua.

⁸² TP1, 168; TP2, 4.

olevien perheenäitien haastattelut ovat antaneet olennaisen tärkeätä näkökulmaa tyttöyden ja maineen määrittelyihin sekä tyttöihin (myös tyttäriin) kohdistuviin odotuksiin Suomessa.

Haastateltavat olivat haastatteluhetkellä asuneet Suomessa 3,5–12 vuotta. Kahta myöhemmin saapunutta lukuun ottamatta he olivat muuttaneet Suomeen 1990-luvulla, monet jo vuosikymmenen puoliväliin mennessä. Muuttoajankohtana suurin osa (15 haastateltavaa) oli alaikäisiä. Alle 15-vuotiaina saapuneita oli yhteensä kymmenen. Nuorimmat heistä olivat tulleet Suomeen 4–6-vuotiaina. Viisi haastateltavista oli avioitunut ennen Suomeen tuloa. Yksitoista haastateltavaa oli haastatteluajankohtana naimisissa, ja yhteensä yhdellätoista oli lapsia (yksi tai useampia). Naimattomien haastateltavien perheenjäseniä, useimmiten vanhempi tai vanhemmat, asui Turussa. Yhdellä heistä ei ollut haastatteluhetkellä sisarusia tai vanhempia Turussa. Osa haastateltavista opiskeli, kävi töissä tai työharjoittelussa. Viisi heistä oli kotiäiteinä ja muutamalla ei ollut työtä tai opiskelupaikkaa.

Haastateltavat olivat kotoisin eri puolilta Somaliasta. Esimerkiksi tutkimuksessa sivutut tulkinnot ”pohjoisista” ja ”eteläisistä” tavoista hahmottuvat sekä pohjoisilta että eteläisiltä alueilta kotoisin olevien haastateltavien näkemysten pohjalta. Anonymiteetin varmistamiseksi en tarkemmin kerro tutkimukseen osallistuneiden taustasta Somaliassa. Totean vain, että haastateltavien taustoja erotti tai yhdisti esimerkiksi se, olivatko heidän vanhempansa kotoisin maalta vai kaupungista. Perustelen ratkaisuni somaliväestön pienellä koolla tutkimusajankohtana (ks. taulukko 2 sivulla 73). Tärkein syy ratkaisulleni on se, että en luonnollisestikaan tunne kaikkien Turussa tutkimusajankohtana asuneiden naispuolisten somalien taustoja. Näin ollen minulla ei ole myöskään perspektiiviä siihen, minkälaiset taustatiedot voivat osoittaa Turussa jo kenttätyöaikana asuneiden somalien näkökulmasta tunnistettaviksi tiedoiksi, mitkä eivät.

Yleisesti ottaen vaikutti siltä, että monilla kenttätyön aikana tapaamillani henkilöillä oli sukulaisia Turussa. Tätä tekee ymmärrettäväksi myös somalialainen sukulaisuuskäsitys, jonka mukaan sukulaisuus perustuu isän kautta esi-isiltä periytyvään klaanijäsenyyteen ja jäsenyyden myötä olemassa oleviin laajoihin keskinäisen yhteenkuuluvuuden verkostoihin. Monet pyrkivät diasporassa muuttamaan lähelle sukulaisiaan, jos se vain oli mahdollista (Dhalmann 2011, 37–38, 64). Koska yhteisö oli pieni ja käsitys sukulaisuudesta laaja, oli väistämätöntä, että haastattelin myös ihmisiä, jotka olivat jollakin tavoin sukua keskenään ja/tai tunsivat toisensa. Se, että olisin kysynyt erilaisissa tilaisuuksissa tapaamieni tyttöjen ja naisten keskinäisistä sukulaisuussuhteista saati klaanijäsenyyksistä suoraan, tuntui epäkohteliaalta utelemiselta, joten opin sukulaisverkostoista lisää pikkuhiljaa ja epäsuorasti (vrt. Dhalmann 2011, 45–46). Väl-

tin aihepiiriä myös siksi, että en halunnut kenenkään käsittävän kiinnostustani väärin: en ollut kiinnostunut kenenkään klaanitaustoista enkä kerännyt tietoa niistä. Pidin tätä herkkänä aihepiirinä Somalian sisällissodan klaaniperusteisuuden liittyvistä syistä ja siksi, että en kokenut tietäväni tarpeeksi voidakseni olla varma, etten loukkaisi ketään kysymyksilläni (ks. Langellier 2011, 152–153). Esimerkiksi kahden haastateltavan kohdalla minulle selvisi vasta jälkeenpäin, että he olivat sukua toisilleen. Olin tutustunut heihin kuitenkin täysin eri yhteyksissä ja eri aikaan. Tutkimukseen on osallistunut myös saman perheen jäseniä, joilla on ollut erilainen elämäntilanne – toinen on ollut vielä naimaton, toinen jo naimisissa.

Haastattelut ajoittuivat eri vaiheisiin kolme vuotta kestäneen kenttätöiden aikana. Vuonna 2003 tein kolme haastattelua⁸³, vuonna 2004 17 haastattelua ja vuonna 2005 viisi haastattelua. Se, missä vaiheessa kenttätöni kulloinkin oli ja mitä näkökulmia ensimmäisissä haastatteluissa nousi esiin, on vaikuttanut asemoitumiseeni tutkijana myöhemmissä haastatteluissa ja kykyyni kysyä tarkentavia kysymyksiä. Oivallukset, jotka ovat vaikuttaneet teemahaastatteluissa kysymieni syventävien tai tarkentavien kysymysten taustalla ovat syntyneet myös konferenssien, seminaarien, tutkijoiden välisten vertaiskeskustelujen ja tutkimuskirjallisuuden lisälukemisen pohjalta. Myös se, että haastattelin kuutta haastateltavaa vielä toisen kerran, on antanut mahdollisuuden toisin kysymiseen, omien tutkimuspohdintojen perusteella kysymiseen ja tätä kautta tutkimusaineiston detaljirikkauden lisäämiseen.

Kuten Marja Peltola (2014, 45) toteaa tutkimuksessaan, etnografisessa tutkimuksessa ensimmäiset ja viimeiset haastattelut harvoin ovat keskenään ”tasa-laatuisia” syystä, että tutkimusprosessi on opettanut ja ohjannut tutkijaa kohdentamaan paremmin huomionsa tutkimiinsa ilmiöihin. Omassa tutkimuksessani tämä on näkynyt siinä, että vaikka haastattelujen teemarunko on pysynyt samana, kysymykset, joita olen teemoihin liittyen kysynyt, ovat tulleet hienosyisemmiksi tutkimuksen alkuvaiheen jälkeen (ks. Peltola 2014, 61–62). Olen päätenyt esittämään haastattelujen teemarungon suuntaa antavine kysymyksineen siinä muodossa, kuin sitä on kahden haastattelukerran laajuisissa haastatteluissa sovellettu (liite 2). Muihin haastatteluihin verrattuna näissä haastatteluissa on syvennetty teomien tarkastelua eritoten puheiden ja juorujen, vapaa-ajanvieton, seksuaalisuudesta puhumisen sekä suomalaistumisen tematiikan osalta.

⁸³ Itse asiassa vuoden 2003 haastatteluja oli yhteensä neljä. Tallennin, jota neljännessä haastattelussa käytin, toimi sitä testatessani moitteettomasti, mutta osoittautui epäonneksemme vialliseksi. Yli kahden tunnin haastattelusta oli äänittynyt ensimmäiset viisi minuuttia. Haastateltava osoitti valtavan suurta ymmärrystä ja avuliaisuutta minua kohtaan ja lupautui uusinta-haastatteluun. Se toteutettiin muutaman kuukauden kuluttua ensimmäisestä haastattelusta, vuoden 2004 puolella.

Haastateltavien tavoittaminen tutkimusta varten oli pitkäkestoinen prosessi, jota raamittivat monenlaiset tutkimuseettiset rajanvedot. Olen tutustunut haastateltaviin osallistumalla kaikkiin tietooni tullessiin, läsnäoloni mahdollistaviin tilaisuuksiin ja tapaamisiin. Yhteisissä tapahtumissa ja kotivierailuilla (ks. liite 1) kerroin toistuvasti toiveistani saada haastateltua tyttöjä ja naisia, mutta henkilökohtaisen haastattelusuostumuksen otin puheeksi vain silloin, kun välittömässä läheisyydessä ei ollut muita. En ole käyttänyt ns. lumipallomenetelmää haastateltavien tavoittamisessa, vaan olen pyrkinyt tutustumaan heihin suoraan itse.

Kun tieto tutkimuksestani levisi, huomasin haastattelujen kiinnostavan monia. Minulta kyseltiin, ketä kaikkia olin haastatellut, johon en tutkimuseettisistä syistä luonnollisestikaan voinut vastata.⁸⁴ Muutaman kerran haastateltavat tarjoutuivat itse mukaan ”auttamaan minua” ennen kuin ehdin kysyä. Kolme henkilöä kieltäytyi haastattelusta. Eräs nainen oli ensin kiinnostunut, mutta muutti sitten mielensä ja kieltäytyi. Eräs tyttö sanoi kiireeseen vetoamalla, ettei halua osallistua, mutta piti minuun muuten yhteyttä, auttoi ja tuli aktiivisesti juttelemaan aina nähdessään minut. Eräs tyttö ilmaisi suostumuksensa, mutta soitti minulle muutama minuutti ennen sovittua tapaamista ja peruutti osallistumisensa.⁸⁵ Muutaman haastateltavan kohdalla luottamuksen syntyminen vei kauan aikaa. Huomasin heidän välttelevän minua pitkään kenttätyökohtaamisissa. Kun lopulta pääsimme niin tutuiksi, että rohkenin kysyä haastattelusuostumusta, haastattelut olivat tutkimuksen kannalta hyvin antoisia. Yksi näistä haastatteluista kesti melkein kolme ja puoli tuntia. Haastattelujen keskimääräinen kesto on noin kaksi tuntia.⁸⁶

Ennen haastattelujen toteuttamista opettelin teemalistan ja ydinkysymykset ulkoa. Pyrkimykseni oli haastattelutilanteessa keskittyä haastateltavan aktiiviseen kuuntelemiseen ja lisäkysymysten tekemiseen nimenomaan hänen puheensa pohjalta, ei kysymyslistaani seuraten. Tällä tekniikalla haastatteluista

⁸⁴ Esim. KP(05)07, 5.

⁸⁵ TP2, 21, 58, 72.

⁸⁶ Menin haastateltavia vastaan ja saatoin heidät bussipysäkille tai muualle keskustaan haastattelun jälkeen, jos haastattelu toteutettiin työhuoneella yliopistolla. Tarjosin syötävää ja juotavaa kuten kotivierailuillakin oli tapana tehdä (vrt. Chalmers & Hashi 2000, 229). Haastattelut toteutettiin kotona, jos se oli paras vaihtoehto: usein näin oli eritoten äitien kohdalla. Haastattelutilanne muotoutui keittiön siistimisen, ruuanlaiton ja lasten vaatiman huomion myötä ”arjen makuisiksi” keskeytyksineen kaikkineen (HKP(04)02, 1; HKP(05)01, 1; HKP(04)16, 1, 6). Työhuoneella toteutetuissa haastatteluissa jäimme eritoten tyttöjen kanssa istumaan hetkeksi haastattelun jälkeen, jos heillä ei ollut kiire mihinkään. He etsivät internetistä somalialaisia häissä soitettuja lauluja ja juttelivat arjestaan. Joidenkin tyttöjen kanssa keskusteltiin heidän aloittees-taan poikaystäväistä, seurustelusta ja avioitumisesta (HKP(03)04, 1; HKP(04)07, 2; HKP(04)17, 1; HKP(04)18, 4.) Erään haastateltavan kanssa luimme pitkään somalialaisia sananlaskuja (Kapchits 2002), joita hän tulkitsi minulle (HKP(04)18, 4).

tuli hyvin intensiivisiä eritoten niiden haastateltavien kanssa, jotka kertoivat ajatuksiaan hyvin monisanaisesti. Suurin osa haastatteluista toteutettiin työhuoneellani yliopistolla, jotkut myös haastateltavien kotona.⁸⁷ Kaksi haastattelua tehtiin kahvilassa. Haastattelujen toteuttaminen vei paljon aikaa siitä syystä, että monesti sovittu ajankohta peruuntui ainakin kerran haastateltavan aikataulusyistä (vrt. Bjork 2007, 23).⁸⁸

Olen pitänyt haastatteluista haastattelukenttäpäiväkirjaa (lyhenne HKP, ks. liite 1). Tässä päiväkirjassa olen kuvannut haastattelutilanteita ja kokemustani haastattelun onnistumisesta sekä kirjannut mitä tapahtui ennen ja jälkeen haastattelun. Olen kuvannut haastattelujen tunnelmaa yleensä hyväksi, mukavaksi ja välittömäksi.⁸⁹ Toisen kerran haastatteluissa vapautuneisuus syntyi myös siitä, että meillä oli jo yhteistä kokemusta kahdenkeskisestä haastattelutilanteesta. Haastatteluteemoja käsiteltiin luontevan oloisesti haastattelun aikana. Tyttöihin kohdistuvat käyttäytymisodotukset ja maineen merkitykset olivat käsiteltyjen aihepiirien osalta sosiaalisen ”pintaa”, ei vaikeasti tavoitettava, salaamista vaativa tai muuten keskusteluissa vaiettu asia. Tietoisuus tutkimustilanteesta ja puheen tallentamisesta vaikutti kuitenkin oletettavasti siihen, mitä ja miten paljon kerrottiin ja miksi.⁹⁰ Jotkut pitivät äänittämistä myös hyvänä keinona ehkäistä väärinymmärryksiä.⁹¹ Koska tallentimen käyttö oli uusi kokemus, muutama haastateltava vaikutti alussa hieman jännittyneeltä, mutta jännitys hävisi haastattelun edetessä.⁹² Jotkut halusivat myös kuunnella haastattelun jälkeen, miltä heidän puheensa äänitettynä kuulosti.⁹³

Jokainen haastattelu oli ainutlaatuinen tilanne, kuten oli myös kokemus haastattelun sujumisesta. Joissakin haastatteluissa asiat eivät mielestäni ”lähteneet rullaamaan” tai emme päässeet samalla tavoin asioihin kiinni kuin jossain toisis-

⁸⁷ Vain yksi kotihaastatteluun lupautunut kieltäytyi haastattelun nauhoittamisesta. Kun tilanne lisäksi muistutti keskeytyksineen ja arjen askareineen enemmän tavanomaista kotivierailua kuin haastattelua, päädyin sijoittamaan keskustelumme muistiinpanot osaksi kenttäpäiväkirja-aineistoa.

⁸⁸ TP1, 152; TP2, 14, 22.

⁸⁹ HKP(03)01, 1–2; HKP(04)03, 3; HKP(04)06, 2; HKP(04)07, 1; HKP(04)14, 1; HKP(04)15, 1; HLI(04)17, 1; HKP(04)18, 3; HKP(05)05, 1.

⁹⁰ Erään tytön mukaan jotkut voivat puhua asioista parhain päin, koska eivät luota siihen, että heidän nimensä pysyy salassa. Tällöin kirjassa ”on sata lausetta, ja yksi niistä on totta.” (KP(03)06, 1.) Muutama haastateltava pohti ylipäätään tutkimusprosessia ja totesi, että ihmiset voivat jättää asioita kertomatta tai muunnella niitä, kun tietävät, että asia ”tulee kirjaan” (HKP(05)05, 1; KP(03)06, 1).

⁹¹ Olen kirjoittanut haastattelukenttäpäiväkirjaan: ”Sitten kaivoin vihkoa esille ja sanoin, että oliko mahdollista nauhoittaa haastattelu. Hän sanoi että kyllä, se olisi parempi. Sitten tulee varmemmin oikein se, mitä hän on sanonut.” (HKP(04)02, 1.)

⁹² HKP(04)01, 1; HKP(04)15, 1.

⁹³ HKP(03)01, 2; HKP(04)12, 2.

sa haastatteluissa.⁹⁴ Vastaustyyliessä oli eroa: toiset puhuivat pitkään ja monisanaisesti, toiset lyhyempiä toteavia lauseita. Joissakin haastatteluissa tuntui vastausten perusteella siltä, että haastattelukysymykset sopivat lähes täydellisesti selvittämään tutkimuskysymyksiäni. Haastattelupuhetta olisi voinut vaikka suoraan lainaamalla käyttää tutkimusteemojen kuvailuun. Toisissa haastatteluissa epäilin, olivatko kysymykseni sittenkään kovin onnistuneita – tieto rakentui vähemmän tiheästi ja vaati tarkempaa kuuntelua.⁹⁵ Kaikki haastattelut eivät myöskään valottaneet kaikkia tässä tutkimuksessa käsiteltyjä teemoja tasapuolisesti tai yhtä perusteellisesti, mikä näkyy aineistoviittausten määrässä ja jakautumisessa tutkimustekstissä. Tässä mielessä jotkut haastattelut onnistuivat toisia huomoin. Antoisimpia haastattelutilanteita olivat ne, joissa tunsin olevamme niin ”täydessä kontaktissa”, ”intensiivisesti läsnä” tai ”kanavat auki”, että saatoin aidosti omana itsenäni kuunnella ja kysyä mitä vain aiheeseen liittyvää mieleeni tuli haastateltavan puheen perusteella.⁹⁶

Kenttäpäiväkirjat

Haastattelulitteraatioiden ohella toisen laajan aineistokokonaisuuden muodostavat kenttätyön aikana kirjoitetut kenttäpäiväkirjat (lyhenne KP, ks. liite 1). Kenttäpäiväkirjoista kuten kentästäkin on erilaisia määritelmiä, jotka painottavat eri asioita (ks. esim. Sanjek 1990). Tarkoitin kenttäpäiväkirjoilla kenttätyövaiheessa kirjoitettuja kenttämuistiinpanoja, joita käytän ja joihin viittaan tutkimuksessani. Tässä tutkimuksessa ei ole oletusarvona, että kenttämuistiinpanot olisi välttämättä kirjoitettu kentällä (Clifford 1990, 64, 66; Lederman 1990, 88). Useimmiten kirjoitin muistiinpanot suoraan tietokoneelle heti tai mahdollisimman pian kotiin tai työhuoneelle palattuani, päämääränäni mahdollisimman tiheä kuvaus (vrt. Geertz 1973, 10), josta jälkepäin hahmotuisi myös kenttätyön etenemisen prosessuaalisuus. Pyrin kirjoittamaan mahdollisimman yksityiskohtaisia ja kronologisesti eteneviä kuvauksia kokemastani sulkeistamatta myöskään tunteitani, reaktioitani tai tilanteessa virinneitä pohdintojani (Emerson, Fretz & Shaw 1995, 64). Nämä sisällöt tuovat kenttätilanteet onnistumisineen, epäonnistumisineen ja oivalluksineen vuosien jälkeinkin hyvin elävästi mieleen. Toisaalta tämä tekee tutkimuskäyttöön tarkoitettua kenttäpäiväkirja-aineiston samalla hyvin henkilökohtaiseksi (Jackson 1990, 12; Ottenberg 1990, 144). Joskus käytin kännykkää kenttätyötilanteessa muistaak-

⁹⁴ HKP(03)03, 1; HLI(04)08, HLI(05)04, 17; HLI(04)12, 2.

⁹⁵ Olen esimerkiksi kirjoittanut erään haastattelun jälkeen: ”En tiedä, millainen olo nyt on. Jotenkin, että ei oikein tiedä, mitä mukaan tarttui, ja silti tietää, että tarttui kyllä.” (HKP(04)12, 2.)

⁹⁶ HKP(04)06, 2; HKP(04)15, 2; HKP(04)18, 7; HKP(05)05, 2–3.

seni myöhemmin jonkun huomionarvoisen asian, mutta muuten kirjoitin tilanteessa sanoja muistiin vain aivan satunnaisia kertoja. Päädyin tähän ratkaisuun siitä syystä, että osallistuva havainnointi ei olisi ollut mahdollista, jos olisin kirjoittanut jatkuvasti muistiinpanoja.⁹⁷ On myös selvää, että muistiinpanojen kirjoittaminen olisi muuttanut havainnoimieni tilanteiden luonnetta tai vienyt osallistujien huomiota siitä, minkä vuoksi yhteen oli kokoonnuttu (ks. Bendixsen 2013b, 56).⁹⁸ Olen pitänyt kenttätövävaiheessa erillistä kenttäpäiväkirjaa myös puhelinkontakteista (lyhenne PK, ks. liite 1). Puhelinkontaktit ovat olleet olennainen osa kenttätöitä ja sen etenemistä. Niitä tutkimalla hahmottuu jälkikäteen, miten puhelinoitot ja tekstiviestit erilaisine aiheineen puolin ja toisin ovat rakentaneet kenttää. Haastattelu- ja havainnointiaineiston lisäksi hyödynän tutkimuksessani tutkimusprosessin etenemistä kuvaavia tutkimuspäiväkirjoja (lyhenne TP, ks. liite 1). Tutkimusta varten kokoamaani aineistoa on kaiken kaikkiaan runsaat 2700 sivua.

Ollakseen tutkimuksen aineistoa, kenttähavainnot täytyy dokumentoida myöhempiä analyysia ja tulkintaa varten (DeWalt & DeWalt 2000, 271). Tämän periaatteen ehdottomuus on aika ajoin kyseenalaistettu osallistuvan havainnoinnin dokumentoinnin suhteen. Tutkijan ymmärrys tutkittavista asioista voi lisääntyä ja jäsentyä myös sellaisten havaintojen ja muistojen perusteella, joita tutkija ei ole kirjannut minnekään. Esimerkiksi tutkijan omat ruumiilliset kokemukset tai tutkittavien ruumiillisuuteen tanssissa tai elekieleen liittyvät havainnot voi olla vaikea sanallistaa. Silti nämä kokemukset ja muistikuvat vaikuttavat tutkijan käsityksissä ja tulkinnoissa. Oman lukunsa muodostavat jostain syystä kenttäpäiväkirjoihin kirjoittamatta jääneet eleet, hiljaisuudet ja muut reaktiot tai tapahtumat, joiden merkityksellisyyttä tutkija ei kenttätilanteessa tavoita tai muista kuvata, mutta jotka myöhemmin tulevat mieleen ja aukeavat uudella tavalla (ks. esim. Opas 2008, 22–23). Simon Ottenberg (1990) käyttää kirjoittamattomasta informaatiosta nimitystä ”headnotes”. Hän menee jopa niin pitkälle, että toteaa näiden ”mielen muistiinpanojen” ja muistojen olevan aina tärkeämpiä kuin kirjoitetut kenttäpäiväkirjat (Ottenberg 1990, 147). Toisaalla hän kuitenkin kirjoittaa, että mielen muistiinpanot ovat alttiita unohtamiselle ja väärin muistamiselle (Ottenberg 1990, 144).

Näiden kirjoittamattomien muistojen merkitystä tutkijan ymmärryksen kehittymiselle ei ole syytä aliarvioida, mutta niiden merkitystä ei ole tarpeen myös-

⁹⁷ Osallistuvan havainnoinnin käsitettä on kritisoitu paradoksaalisena: jos osallistuu, miten voi täysipainoisesti havainnoida? Jos havainnoi täysipainoisesti, miten voi osallistua?

⁹⁸ Eräs tutkimukseen osallistunut totesi myös, että minua voitaisiin luulla jonkinlaiseksi vakoilijaksi tai viranomaiseksi, jos istuisin tai seisaisin paikalla kirjoittamassa jotakin (KP(03)13, 3).

kään yliarvioida. Muistamista tapahtuma ei ole muistojen poimimista mielen loke-roista tietoisesti tarkasteltavaksi, vaan muistaminen on aina rekonstruktivinen prosessi. Muisti saattaa olla huomattavasti epätarkempi ja alttiimpi eri lähteistä saadulle informaatiolle kuin mitä tulemme ajatelleeksi. Intensiivisessä kenttätyös-sä sosiaaliset tilanteet, keskustelunpätkät ja tapahtumat ovat monesti yhtäaikaisia tai nopeasti eteneviä. Muistikuvat saattavat sisältää aineksia samankaltaisista myö-hemmin tai aiemmin koetuista tilanteista ilman, että tutkija kykenee välttämättä tunnistamaan muistojen yhteensulautumista.⁹⁹ Tutkimukset ovat osoittaneet, että käytännössä on hyvin vaikeaa erottaa toisistaan niin sanottu oikea muisto ja mieli-kuvituksen pohjalta yhdestä tai useammasta lähteestä yhdistellen syntynyt muisto (esim. Loftus 2001, 584; 2002, 42). Tämä on hyvä ottaa huomioon sekä kenttä-päiväkirjamuistiinpanojen että kirjaamatta jääneiden muistojen osalta.

Kenttätyövaiheessa muistojen ja kenttämuistiinpanojen paikkansapitävyyttä ja tulkintatapoja voi tarkastella ja tarkistaa dialogissa paikalla olleiden tutkittavien kanssa. Kirjoittamattomien muistojen hyödyntäminen kenttätyövaiheen päätyty-tyä lopullisten tulkintojen tekovaiheessa on kuitenkin eri asia – etenkin, jos mah-dollisuus keskustella näistä muistikuvista ja tulkinnoista tutkimukseen osallistu-vien kanssa puuttuu. Pidänkin osallistuvan havainnoinnin aikana tai välittömäs-ti sen jälkeen kirjoitettuja kenttäpäiväkirjoja hyvin erityyppisenä lähteenä kuin ”mielen muistiinpanoja”, joita tutkija prosessoii kenties vasta päivien, viikkojen, kuukausien tai (kuten tässä tapauksessa) vuosien kuluttua tapahtuneesta. Nojaan ja viittaatan tässä tutkimuksessa pääasiassa kirjoitettuun tutkimusaineistoon, koska pidän sitä luotettavampana (joskaan en ongelmattomana) lähteenä kuin kirjoitta-mattomia muistojani. On kuitenkin mahdotonta (ja tarpeetonta) eliminoida kir-joittamattomien, heikosti tiedostettujen muistojen juontumista osaksi lopullista tutkimustulkintaa – tulkinnan perusteet ja uskottavuus eivät ensisijaisesti rakennu näiden muistojen varaan.

Olen jäsentänyt haastattelu- ja kenttäpäiväkirja-aineistoa lukuisien eri tee-mojen kautta (ks. liite 3). Olen aineistoa lukiessani pyrkinyt mahdollisimman

⁹⁹ Mielikuvituksella on merkittävä rooli virheellisten muistojen synnyssä. Useissa psykologisissa tutkimuksissa koehenkilöille on tuotettu virheellisiä muistoja esittämällä uutta informaatiota ta-pahtuman jälkeen (Braun & Ellis & Loftus 2002; Loftus 2002, 43; 2003b; Loftus & Hoffman 1989). Kyse ei ole ollut pelkästään objekteja koskevasta, vaan myös omaelämäkerrallisista vale-muistoista. Tutkijat ovat koehenkilöille annettua informaatiota manipuloimalla saaneet heidät muun muassa muistamaan eksyneensä ostoskeskukseen lapsena (Loftus 2003a, 232; 2003b, 869) tai kätelleensä tiettyä sarjakuvahahmoa Disneylandissa vieraillessaan (hahmoa, joka ei ollut Dis-neyn piirroshahmo, eikä näin ollen ollut voinut kävellä vastaan Disneylandissa) (Braun & Ellis & Loftus 2002). Arkielämässä väärät muistot ovat olleet ongelma eritoten rikosoikeudenkäynneissä, joiden ratkaisemisessa on hyödynnetty silminnäkijätodistuksia (Wise & Fisman & Safer 2009, 438–440, 442).

yksityiskohtaiseen ja monipuoliseen luokitteluun, mistä johtuen monet teemat ovat osittain päällekkäisiä ja sama aineistokohta esiintyy usean teeman alla. Sekä haastattelu- että kenttäpäiväkirja-aineisto on jaoteltu kahdeksaan laajaan pääteemaan. Pääteema-alueita olisi voinut olla enemmänkin, mutta se, että niitä on vain kahdeksan, on helpottanut jäsennyksen selkeää mielessä pysymistä aineiston alateemoihin luokittelun, tulkinnan ja tutkimuskirjoittamisen aikana. Haastatteluaineiston osalta olen teemoittanut ja sitä kautta nostanut näkyviin haastattelutilanteen vuorovaikutukseen liittyviä huomioita, myös vaikka ne eivät olisikaan toistuneet muissa haastatteluissa (HLI-teemat I, ks. liite 3). Ennakoin tällä valinnalla myöhempää etnografisen kirjoittamisen prosessia, jonka kaikista ulottuvuuksista ja yksityiskohdista en vielä aineiston analyysivaiheessa ollut selvillä. Kenttämistiinpanojen osalta olen luokitellut kenttätööhön liittyviä tilanteita (KP-teemat I, ks. liite 3). Kahdeksan pääteeman lisäksi olen teemoittanut myös tutkijan positioon, omaan käytökseeni, tunteisiini ja miesten kanssa keskusteluun ja toimimiseen liittyviä havaintoja kenttätöajalta (ks. liite 3). Näitä asioita olen hyödyntänyt erityisesti käsillä olevassa luvussa 1.3 kuvatessani kotietnografiaa Turussa. Pääteemat ja niiden alateemat ovat olleet käytännöllinen ”pikakuvakkeeni” aineistoon ja sen haltuunottoon: lukijalle jäsennykseni avautuu väistämättä eri tavoin, mutta kuitenkin jonkinlaisia vaikutelmia aineistosta ja sen detaljeista tarjoten.

Aineiston, teorian ja tutkimustekstin suhde

Laadullisen tutkimuksen aineiston hankinta- ja analyysitavat voidaan jakaa teorialähtöiseen, teoriasidonnaiseen (tai teoriaohjaavaan) ja aineistolähtöiseen näkökulmaan. Teorialähtöisessä analyysissä päättelyn logiikka etenee deduktiivisesti yleiseltä teorian tasolta yksityiskohtiin. Valittu teoria ja aiemmin tiedetty määrittelee tavat, joilla saatu aineisto tulkitaan, joko tukemaan tai kumoamaan lähtökohdana olevaa teoriaa. (Grönfors 1982, 27, 30; Tuomi & Sarajärvi 2006, 100–101.) Valmiiden mallien kautta tulkitseminen tuottaa näköistään tietoa ja saattaa jättää ilmiön ymmärtämisen kannalta olennaisia seikkoja tarkastelun ulkopuolelle. Aineistolähtöinen analyysi perustuu puolestaan induktiiviseen päättelyyn, jossa tutkija etenee aineistosta etsimiensä yksityiskohtien ehdoilla yleistyksiin. Teoriaa rakennetaan puhtaasti tutkimusaineiston pohjalta, ei aiemman teoretisoinnin tai tietämyksen pohjalta (Grönfors 1982, 30). Kyseenalaista tosin on se, miten tutkija kykenee sulkeistamaan ennalta tietämänsä ja tarkastelemaan tutkimusaineistoa vapaana teoreettisista ja käsitteellisistä ennako-oletuksista. Puhdas induktio vaikuttaakin jokseenkin mahdottomalta lähestymistavalta aineiston analyysissa (Grönfors 1982, 33, 36; Tuomi & Sarajärvi 2006, 98).

Aineistolähtöisen analyysin ongelmia on pyritty välttämään teoriasidonnaiseksi kutsutussa analyysitavassa. Teoriasidonnaisuudella tarkoitetaan sitä, että tutkijan havaintojen tekoon ja aineiston analyysiin liittyy jonkinlainen ohjaava periaate tai johtoajatusta, joka tekee teorianmuodostuksen mahdolliseksi. Aiemmin tiedettyä ei sulkeisteta pois eikä nosteta määrääväksi tekijäksi, vaan sitä hyödynnetään johtolankana havaintojen suuntaamiseen aineiston hankinnassa ja analyysissa. (Grönfors 1982, 33; Tuomi & Sarajärvi 2006, 98.) Tätä etenemistapaa kutsutaan abduktiiviseksi päättelyksi. Johtoajatuksia perustuvat aiemmalle teoreettiselle tietämykselle, mutta eivät ole niiden rajoittamia. Tutkijan tehtävänä on saattaa jo tiedetty ja aineisto tulkinnassaan vuoropuheluun – ei aineistoa teoreettiseen viitekehykseen pakottamalla, vaan kehittämällä teoreettista näkökulmaa (käsitteet mukaan lukien) sellaiseksi, että se auttaa avaamaan aineistoa.¹⁰⁰ Tässä tutkimuksessa tämä on tarkoittanut esimerkiksi sitä, että tutkimusprosessin alkuvaiheessa eräänä johtoajatuksena pitämäni humanistisen maantieteen näkökulmat (ja yleensäkin maantieteellinen näkökulma) ovat väljentyneet, koska aineisto ei resonoinutkaan riittävästi esiyymmärryksen suuntaisen näkökulman kanssa. Toisaalta vasta haastattelujen myötä minulle selvisivät tyttöjen käyttäytymistä koskevien puheiden moninaiset mainetta rakentavat ja liikkumista kontrolloivat merkitykset, mikä sai etsimään soveltuvia tarkastelunäkökulmia puheaktiteorian ja vallan teoretisoinnin suunnalta. Sukupuoleen liittyvät kysymykset ovat olleet keskeisellä sijalla tutkimuksen alusta lähtien, mutta teoreettinen näkökulma selkiytyi vasta aineiston analyysivaiheessa aineiston lukemisen ja haastattelujen kuuntelemisen myötä. Aineiston moniäänisyys – mielipiteiden, kokemusten ja valintojen kirjo – inspiroi puolestaan tyttöjen toimijuuden näkökulmaa.

Usein etnografisissa tutkimuksissa esitetään alkuperäisiä aineistolainauksia haastateltavien puheesta tukemaan tutkijan argumentointia. Tätä käytäntöä ei kuitenkaan välttämättä perustella tai pohdita tutkimuksessa tarkemmin. Miksi suoria aineistositaatteja käytetään? Miksi juuri tietyt aineistokohdat on valittu siteerattaviksi? Miten aineistoteksti ja tutkijan kirjoittama tutkimusteksti itse asiassa suhteutuvat toisiinsa? Aikanaan tapaa sisällyttää aineistolainauksia perusteltiin muun muassa konkreettisenä keinona ”antaa ääni” tutkittaville. Tämä ajatuksen ongelmattomuus on sittemmin kyseenalaistettu.¹⁰¹ Tutkija valitsee aineiston kokonaisuudesta juuri ne näytteet, jotka sopivat hänen tarkoitukseensa parhaiten

¹⁰⁰ Abduktiivinen päättely tuo mieleen kokonaisuusien ymmärtämisen ja tulkintaan tähtäävän hermeneuttisen prosessin. Hermeneuttisen kehän käsitteellä viitataan tiedonmuodostuksen prosessiin, jossa havainnot muovaavat esiyymmärrystä, joka suuntaa havaintoja, jotka muovaavat ymmärrystä edelleen. (Gadamer 2004, 209; Taylor 1975, 228–229.)

¹⁰¹ Tutkittavien äänen kunnioittamisesta puhuttaessa ääntä on myöhemmin käytetty tutkimuksellisenä käsitteenä, jota käyttämällä tutkija ilmaisee pyrkimyksensä huomioida tutkittavien toi-

– esimerkiksi kiteyttävät mahdollisimman hyvin tai tiiviisti jotain olennaista (ks. Haga 2015, 40). Usein aineistolainauksia täytyy lisäksi muokata poistamalla toistoa ja sanojen hakemista sekä lisäämällä hakasulkuihin ymmärrettävyyttä lisääviä apusanoja. Olen korjailut käyttämiäni suoria haastattelulainauksia luettavampaan muotoon poistamalla sanoja tapailevaa toistoa ja omia joo- ja mm-äännähdyksiäni. Lisäksi olen poistanut haastateltavalle ominaisia puheilmajauksia (esimerkiksi maneerinomaiset täytesanat), jotta haastateltavaa ei voi puhutavan vuoksi tunnistaa suorasta lainauksesta.

Vaikka edellä mainittuja editointeja ei tehtäisikään, aineistolainaukset eivät itsessään tee tutkimusraportista sen autenttisempaa (merkityksessä aidompaa). Päätös tiettyjen lainausten sisällyttämisestä ja toisten sivuuttamisesta on aina ensisijaisesti tutkijan oma. Vaikka haastateltavan kokemukset esitettäisiin hänen lausumanaan, ei myöskään voida olettaa, että kertova henkilö ja henkilön puhe itsestään olisivat yksiselitteisen autenttisia (Nygren 1997, 164). Luotettavuuden arviointi laadullisessa tutkimuksessa perustuu ensisijaisesti kokonaiskäsitykseen tutkimusprosessista ja sen raportoinnin läpinäkyvyydestä. Alkuperäisten aineistolainauksien esittäminen ei siis sinänsä erityisesti paranna tutkimuksen luotettavuutta (Tuomi & Sarajärvi 2006, 22). Tutkija ei voi piiloutua haastattelulainauksen taakse tai jättää sitä oman onnensa nojaan puhumaan puolestaan, vaan aineistoesimerkkejä pitää tulkita tutkimustekstissä (Ruusuvoori & Nikander & Hyvärinen 2010, 19).

Miksi olen sisällyttänyt aineistolainauksia tähän tutkimukseen? Olen käyttänyt aineistolainauksia esimerkkeinä siitä, miten tiettyjä näkemyksiä on sanallistettu. Tässä tutkimuksessa merkitysten rakentuminen ja tulkinta toteutui kielessä, joka oli riittävän jaettu, mutta ei kahden suomea ensimmäisenä äidinkielenään puhuvan välinen. Opin tietyt kielenkäytön tavat, ”somalismit” (vrt. anglismit, svetisismit) tutkimusaineiston konstruoimisen aikana. Tietty tapa käyttää suomen sijamuotoja tai tietyt samanlaisina toistuvat verbivalinnat kuuluvat monen haastateltavan puheessa. Ymmärrykseni on rakentunut tiettyntyyppisten kielenkäytön tapojen välityksellä. Sisällyttämällä aineistolainauksia olen pyrkinyt tuomaan lukijalle nähtäväksi myös tätä puolta tutkimusprosessista. Lainaukset tuovat tutkittuja ilmiöitä elävämmin tarkastelun kohteeksi, vaikkakin tämä elävöittäminen perustuu siihen, että lukija lukee ja tulkitsee tutkijan valitsemia (ja luettavaksi muokkaamia) lainauksia aina lähtökohtaisesti omalla tavallaan, suhteessa omaan tulkintakontekstiinsa.

mijuus sekä toimijuuden tilanteisuus ja paikantuneisuus (Uotinen 2008, 147). Olen kuullut tutkittavien äänen tällä tavoin.

Kotietnografiaa Turussa

Kotietnografia voidaan käsitteenä ymmärtää erilaisin painotuksin. Sillä voidaan tarkoittaa koteihin paikantuvaan kenttätutkimukseen perustuvaa tutkimusta (vrt. lähiöetnografia, kaupunkietnografia tai kouluetnografia). Toisaalta kotietnografia-termiä on käytetty viitattaessa tutkijan omassa lähiympäristössään tekemään etnografiseen tutkimukseen erotuksena maantieteellisesti etäällä toteutetusta tutkimuksesta (esim. Rastas 2007).¹⁰² Tämän sijasta on käytetty myös ilmaisua ”etnografia kotona” (esim. Tiilikainen 2003), joka käännökseenä seurailee englanninkielisiä ilmaisuja ”ethnography at home” ja ”anthropology at home” (esim. Jackson 1987a; 1987b; Peirano 1998; Sakaranaho 2010, 230). Vaikka olen tehnyt myös koteihin paikantuvaa kenttätutkimusta osana tutkimustani, viittaan kotietnografialla tutkijan lähiympäristössään tekemään etnografiseen tutkimukseen.

Kuten tutkimuksen alussa totesin, Turussa asui tutkimuksen kenttätutkimusvaiheessa vuosina 2003–2006 noin 450 somalia äidinkielenään puhuvaa henkilöä, joista vajaa puolet oli naisia. Kaikista turkulaisista somaleista 45% (200 henkilöä) oli alle 15-vuotiaita. (Tilastokeskus 2005a.) Tämä väestöjakauma rajaa myös tutkimukseen osallistuneiden kohdejoukkoa merkittävästi. Turku eroaa kotietnografian paikkana kooltaan ja väestömäärältään Helsingistä ja pääkaupunkiseudusta. Vastaavana aikana Helsingin somaliväestö oli lukumäärältään lähes kymmenkertainen Turkuun verrattuna. Koko maan somaliväestöstä yli 90% asui pääkaupunkiseudulla. (Taulukko 1.)¹⁰³

Taulukon 2 luvut havainnollistavat sitä, miksi monet haastatellut sanoivat kaikkien tuntevan tai ainakin tunnistavan kaupungilla kenttätutkimusvaiheessa nuoret naiset. Intensiivisessä kenttätutkimusvaiheessa vuoden 2004 lopussa Turussa asui 70 iältään 15–34-vuotiaista somalinaista.¹⁰⁴ Esimerkiksi 20–24-vuotiaita tyttöjä ja naisia oli vain 18.¹⁰⁵ Somalit olivat erään haastatellun sanoin ”pieni kylä” kaupungissa.¹⁰⁶

¹⁰² James Clifford kirjoittaa kenttätutkimuksesta käyttäen matkan ja matkustamisen metaforaa. Kenttätutkimus on matkan tekemistä, reittien hakemista ja löytämistä ja (vieraan) kohtaamista. Kenttätutkimus edellyttää lähtemistä kotoa, mentaalista tutkijan asennon ottamista, riippumatta siitä, etäännytkö tutkija fyysisesti kotiympäristöstään vai ei. (Clifford 1997, 190.)

¹⁰³ Väestötilastolliset erot ovat olennainen tutkimusta taustoittava tekijä myös siitä syystä, että monet tutkimukset ovat paikantuneet Helsinkiin ja pääkaupunkiseudulle, kuten olen jo aiemmin todennut.

¹⁰⁴ Samanaikaisesti Helsingissä asui 724 ja pääkaupunkiseudulla 1155 15–34-vuotiaista somalinkielistä naista (Tilastokeskus 2005b). 15–34-vuotiaita somalinkielisiä miehiä asui Turussa samana ajankohtana yhteensä 89 (Tilastokeskus 2005a).

¹⁰⁵ Vastaavana aikana 20–24-vuotiaita somalinkielisiä naisia oli Helsingissä 142 ja pääkaupunkiseudulla 239 (Tilastokeskus 2005b). Vastaavan ikäisiä somalinkielisiä miehiä asui Turussa yhteensä 22 (Tilastokeskus 2005a).

¹⁰⁶ HLI(05)05A, 12.

Tämä on tärkeä tutkimusta taustoittava tekijä, jolla on merkitystä myös tutkimustulosten tulkinnan ja sovellettavuuden kannalta. Toisaalta taulukon 2 perusteella voi todeta jotakin myös haastattelujen etnografisesta edustavuudesta. Kuten taulukosta voi vuoden 2004/05 tilastotietoja esimerkkinä käyttäen väljästi päätellä, se, että 17–24-vuotiaita haastateltavia oli yhteensä 14, tarkoitti, että tutkimukseen osallistui summittain ja karkeasti arvioituna noin kolmasosa ikäluokkaan 15–24 kuuluvista naispuolisista henkilöistä, joita asui Turussa tuolloin kaiken kaikkiaan 41.

Taulukko 1. Somalinkielinen väestö kenttätyövaiheessa ja tutkimuksen julkaisuajankohtana (suluissa naispuolisten asukkaiden osuus väestöstä). Tilanne vuodenvaihteessa. (Tilastokeskus 2015a; 2015b.)

Vuodet	Turku	Helsinki	Pääkaupunkiseutu*	Koko maa
2003/04	440 (207)	4183 (1994)	7080 (3411)	7777 (3692)
2004/05	449 (211)	4449 (2134)	7530 (3633)	8096 (3850)
2005/06	455 (208)	4805 (2312)	7824 (3771)	8593 (4094)
2014/15	1197 (584)	7961 (3790)	12330 (5994)	16721 (8005)

*Espoo, Helsinki, Kauniainen ja Vantaa

Taulukko 2. Vertailu: Somalinkieliset 15–34-vuotiaat tytöt ja naiset Turussa vuosina 2004 ja 2014. Tilanne vuodenvaihteessa. (Tilastokeskus 2005a; 2015a.)

Ikäryhmät	2004/05	2014/15
15–19	23	83
20–24	18	78
25–29	17	61
30–34	12	43
Yhteensä	70	265

Somaliväestö on kasvanut Turussa kenttätyövuosien jälkeen. Vuonna 2015 tutkimukseni valmistuessa Turussa asuu 2,5 kertaa enemmän somalinkielisiä kuin vuoden 2003 lopussa. Samanaikaisesti myös koko maan somalinkielinen väestö on yli kaksinkertaistunut. (Taulukko 1.) Vuodenvaihteessa 2014/15 Turussa asui 15–34-vuotiaita naisia yhteensä 265, mikä on huomattavasti enemmän kuin vuoden 2004 lopussa (taulukko 2). Vuosien 2012–2015 aikana tapaamani haastatellut olivat myös kaikki sitä mieltä, että Turku sosiaalisena ympäristönä oli muuttunut. Keskustassa käveli vastaan täysin vieraita somaleja.¹⁰⁷ Kokemus siitä, että suurin osa kaupungilla liikkuvista nuorista ja aikuisista tunsi

¹⁰⁷ TP3, 134.

tai tiesi toisensa ulkonäöltä, oli heidän mielestään vuosien mittaan hälventynyt. Tämä havainto ei ole erityisen maininnan arvoinen sen vuoksi, että maineeseen ja sosiaalisiin odotuksiin liittyvät kysymykset olisivat muuttuneet vähemmän merkityksellisiksi kenttätyövaiheen jälkeen vaan siksi, että konteksti, jossa mainetta koskevia arvioita tehtiin, tulee eksplisiittisesti huomioiduksi: kenttätyö ajoittuu 2000-luvun alkupuolen Turkuun.

Mikä on tämän tutkimuksen kenttä?

Paikalla on ollut keskeinen merkitys antropologisessa kenttätyössä.¹⁰⁸ Perinteisesti kenttätyö on mielletty tutkijan pitkäkestoiseksi oleskeluksi maantieteellisesti ja kulttuurisesti etäisen yhteisön parissa (Appadurai 1986, 356–357). Antropologin kenttä ja tutkimuksen kohteena ollut kulttuuri määrittyi pitkään selkeästi spatioalisin termein: etäiseksi paikaksi, johon ja josta takaisin kotiin antropologi matkusti. Näistä lähtökohdista seurasi myös toiseuden ja kulttuuristen erontekojen spatiaalistuminen. (Clifford 1997, 213; Gupta & Ferguson 1997, 32.)

Vaikka antropologien kentät yhä suuressa määrin sijaitsivatkin ”toisaalla”, 1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä antropologiassa kiinnitettiin yhä enemmän huomiota lähempänä sijaitsevien kenttien tutkimiseen ja kentän käsitteen uudelleenmäärittelyn tarpeeseen.¹⁰⁹ Erilaisten muuttoliikkeiden ja ylijärjestelmien verkostojen olemassaolon seurauksena antropologien perinteinen ajatus maantieteellisesti rajatulle alueella paikantuneista homogeenisistä ryhmistä sekä niiden yhteisesti jakamasta kulttuurista ja historiasta vastasi jatkuvasti huonommin sitä maailmaa, jossa antropologit tutkimustaan tekivät. Keskittyminen perinteiseen yhteisötutkimukseen ”siellä”, mahdollisimman kaukana tutkijan kotimaasta, jätti globalisaation, verkostot ja ”täällä” tapahtuneet muuttoliikkeet ja syntyneet uudet yhteisöt huomiotta. (Gupta & Ferguson 1997, 3; Appadurai 1991, 191.) Erilaiset ylijärjestelmät yhteydet tekivät yksipaikkaisen, spatiaalisesti rajatun kentän ja tutkittavan kulttuurin ajatuksen vanhanaikaiseksi. Oli yksinkertaistavaa ja usein myös harhaanjohtavaa määritellä kenttä jonain rajattuna kartografisena paikkana (mm. Clifford 1997, 198; Norman 2000, 137; Rastas 2010, 65–66; Söderholm 1997, 110, 113).

Uudelleen määritelty etnografisen tutkimuksen kenttä ei ole tutkijasta riip-

¹⁰⁸ Jukka Siikala (1997, 28) toteaa, että antropologien keskinäisissä tapaamisissa kysymys paikasta – *missä* tutkija on kenttätyönsä tehnyt – on usein etusijalla esittelyissä ja keskusteluissa. Tutkimuskysymyksiin – *mitä* tutkija on tutkinut – keskitytään usein kentän paikantamisen jälkeen.

¹⁰⁹ ”Toiset kulttuurit” eivät ole enää ”siellä”, vaan enenevässä määrin ”täällä”. Eivät ainoastaan tutkittavat yhteisöt, vaan monet antropologit itse ovat taustaltaan transnationaalisia ja monikulttuurisia. Tämä on lisännyt oppialan sisäistä tarkentavaa keskustelua tutkijan paikantumisesta, vallasta sekä tiedon ja tietämisen politiikasta. (Moore & Sanders 2006a, xv.)

pumaton staattinen paikka vaan jotakin, joka täytyy konstruoida tutkimusprosessissa (Clifford 1997, 186). Kenttää tehdään kenttätyöllä ja kenttätyössä, tutkijan ja tutkittavien välisessä vuorovaikutuksessa ja sen tulkinnoissa, mutta myös tutkijan kysymyksenasettelun, metodologisten ratkaisujen, hankitun tutkimusaineiston ja etnografisen kirjoittamisen myötä (Amit 2000, 6; Hastrup 1992, 117; Opas 2008, 19; Söderholm 1997, 111). Näin ymmärrettynä kenttä määrittyy itsen ja muiden väliseksi suhteiksi, jota luonnehtii prosessinomaisuus. (Clifford 1997, 198; Lederman 1990, 88; Fog Olwig & Hastrup 1997, 8; ks. Huttunen 2010, 39–40; Opas 2008, 19.)

Näen kentän rakentuvan tässä tutkimuksessa neljällä tavalla, jotka eivät sulje toisiaan pois, vaan pikemminkin edellyttävät toisiaan. Tarkastelen kenttää kartografisena, sosiaalisena, metodologisena ja tekstuaalisena konstruktiona. Kenttä ei ollut selvärajainen kartografinen paikka (kylä, kaupunginosa tai muu tila) johon matkustin ja josta matkustin pois. Vaikka kenttätyö fyysisesti sijoittuikin koteihin, lähiöihin, keskustaan ja aika ajoin myös omaan kotiini Turussa, eivät nämä paikat ole yhtä kuin tämän tutkimuksen kenttä. Kotikäyntien, hääjuhlien ja muiden selvärajaisten kenttävierailujen ohella kenttä aktuaalistui ennalta suunnittelematomissa kohtaamistilanteissa kun aloimme puhua tutkimukseen liittyvistä teemoista esimerkiksi nähtyämme sattumalta keskustan tavaratalossa.¹¹⁰ Kävellessäni keskustassa saatoin välillä valita, kiirehdinkö kiinni etäällä näkemäni tuttavan keskustan ihmisvilinässä, vain jatkoinko suunnitellusti sinne, mihin olin menossa.¹¹¹ Välillä valitseminen ei ollut mahdollista, vaan yhtäkkiä huomasin, että ”kentällä ollaan” (ks. Norman 2000, 122).¹¹² En kuitenkaan ollut aina kentällä kävellessäni keskustassa. Myös kotini muuttui aika ajoin kentäksi tyttöjen vierailun ja tutkimuksesta käytyjen keskustelujen, myös puhelinkeskustelujen, myötä (ks. Caputo 2000, 26). Kenttä oli samanaikaisesti enemmän ja vähemmän kuin fyysinen kaupunkitila. Missä tahansa se olikin, se edellytti sosiaalista havainnointia tai kanssakäymistä tutkittavien kanssa (ks. Norman 2000, 121).

Kenttä sosiaalisena konstruktiona rakentuu vuorovaikutuksessa niihin ihmisiin, joiden kanssa tutkija on tekemisissä ja ylipäätään suhteessa tutkijan paikan-tumiseen sosiaalisissa verkostoissa. Tässä mielessä kenttä on prosessi – se muuttuu

¹¹⁰ Esimerkiksi kerran juttelimme kahden tapaamani tuttavan kanssa lähes tunnin keskustan tavaratalossa (KP(05)05).

¹¹¹ TP2, 62. Tutustuminen on kenttätyön edellytys. Kutsun tuttaviksi ihmisiä, joihin tutustuin ja joiden kanssa vietin kenttätyövaiheessa aikaa. Osa heistä oli myös haastateltavia, osa ei. Tällä sanavalinnalla tarkoitukseni ei ole romantisoida tai häivyttää tutkijan ja tutkittavan rooleja tai heidän välistään valtaeroa tutkimusprosessissa. Pidän tätä kuitenkin parempana sanavalintana kuin ”informanttia” tai ”tutkittavaa”, jotka mielestäni luovat mielikuvaa ”tutkimusobjektista” sekä vuorovaikutuksen ja tiedonvälityksen yksisuuntaisuudesta.

¹¹² KP(03)35, 1.

kenttätyön aikana. Vuorovaikutuksen myötä sosiaaliset konventiot tulevat tutkijalle tutummiksi, ja kohtaamiset eivät tästä syystä ole – puolin ja toisin – enää niin ”outoja” (ks. Ahmed 2000a). Kenttä muotoutuu aina myös suhteessa siihen, miten tutkijaa positioidaan, ei vain sen kautta, miten hän suunnittelee tai ajattelee kentälle asettuvansa. Etnisyys, kansalaisuus, luokka, ikä, sukupuoli, uskonto, kulttuuritausta, siviilisääty ja valtapositiot kietoutuvat tutkijan ja tutkittavien välisissä kenttäkohtaamisissa yhteen vaihtelevin tavoin mahdollistaen ja rajaten erilaisia tilanteita ja niiden tulkintoja. Osasin myös vain alkeiden verran somalia, mistä syystä minulta jäi ymmärtämättä useita keskusteluja kenttätyön aikana. Nämä ja muut erot, jotka aktuaalistuivat kohtaamisissamme, rakensivat kenttää tietynlaisiksi, tilanteisiksi sosiaalisiksi kohtaamisiksi.

Kenttää sosiaalisena konstruktiona luonnehtivat myös katkokset ja ristiriidat. Epämääräinen tunne siitä, että asiat tai tilanteet edistyvät hyvin työläästi, voi kertoa tutkijalle jotakin olennaista kentän senhetkisistä prosesseista. Välillä kenttä tuntui tahmean etenemisen, muuttuvien puhelinnumerojen ja peruuntuneiden haastattelujen myötä hapertuneen olemattomiin, välillä se taas oli hyvinkin intensiivisesti olemassa ja läsnä. Jossain vaiheessa kenttätyötä, kun työn etenemistä hidastivat puuttuneet ja muuttuneet yhteystiedot, harkitsin erityisiä ”kenttäkävelyitä” keskustassa arki-iltapäivisin tyttöjen ja naisten tavoittamiseksi.¹¹³ Lopulta tämä ei kuitenkaan ollut tarpeen.

Kenttätyöllä tehdään kenttää. Edellä mainittu ajatus kenttäkävelyistä ja muut kenttätyöhön liittyvät valinnat ovat esimerkkejä siitä, miten tutkimuskohdattaiset ratkaisut rakentavat kenttää metodologisena konstruktiona. Kenttä rajautuu ja määrittyy suhteessa tutkimuksen viitekehykseen – tutkimuskysymyksiin, teoreettisiin lähtökohtiin (tai teoreettiseen esiyymmärrykseen) sekä käsitteellisiin ja eettisiin valintoihin. Kotietnografian etuna on muun muassa se, että metodologisista valinnoista ja erilaisista kenttäasattumuksista on mahdollista keskustella kenttätyön aikana akateemisissa seminaareissa ja muissa vertaiskeskusteluissa (vrt. Caputo 2000, 27).

Muiden tulkittavaksi kenttä rakentuu tutkijan kuvaamana (ks. Duits 2008, 67). Kenttä hahmottuu tekstissä (ja tekstinä) suhteessa siihen, mitä teemoja tutkija tuo lopulliseen versioon – missä järjestyksessä, mitä korostaen ja mitä jättäen. Tulkinnallinen kokonaisuus olisi erilainen, jos olisin sisällyttänyt tutkimukseen esimerkiksi osion haastateltavien tulevaisuuden suunnitelmista tai tyttöjen rasmin kokemuksista kaupunkitilassa. Kenttä tekstuaalisena konstruktiona syntyy tutkijan akateemisen paikantumisen, tehdyn kenttätyön, hankitun tutki-

¹¹³ KP(03)36, 1; TP1, 189.

musaineiston, tulkitsevan etnografisen kirjoittamisen sekä kirjoittamisen edellyttämien teoreettisten, eettisten ja sisällöllisten valintojen myötä. Näin määriteltynä kentällä oleminen ei ole ikuista edes kotietnografiassa. Se päättyy viimeistään tutkimuksen valmistuttua.

Kontaktien luominen ja yhteydenpito

Aloittaessani tutkimusta vuoden 2003 alussa otin yhteyttä maahanmuuttajien kanssa työskenteleviin henkilöihin ja muutamaan somalaiseen, joihin olin tutustunut jo aiemmin. He kertoivat, että Turussa naiset tapasivat toisiaan suuremmalla joukolla kaksi kertaa vuodessa uskonnollisina juhlapäivinä¹¹⁴, hääjuhliissa ja muissa naisten juhlissa. Näitä tapaamisia oli kuitenkin kaiken kaikkiaan melko harvoin. Tyttöjen erityiset tapaamismahdollisuudet rajattiin samalla tavoin uskonnollisiin juhlisiin ja häihin. Sain neuvoksi tutustua joihinkin naisiin, joiden kanssa voisin osallistua esimerkiksi hääjuhliin, ja sitä kautta tavata muita somalityttöjä ja -naisia. Etenin kontaktien luomisessa naisten verkoston kautta, naisille suunnatun toiminnan kautta. Tällä tavoin tutustuin pikkuhiljaa tyttöihin, naisiin ja heidän perheisiinsä.

Tutkittavien tavoittaminen ei ole käytännössä välttämättä yksinkertaista silloinkaan, kun tutkija ja tutkimukseen osallistuvat asuvat samassa kaupungissa. Tutkimukseni on vaatinut pitkän, kolmen vuoden kenttätyövaiheen. Kenttätyövaiheen osallistuminen erilaisiin tapahtumiin ei välttämättä suoraan auta vastaamaan tutkimuskysymyksiin, vaan tutkijan läsnäoloa voivat perustella muut tekijät. Eräs tärkeä syy on se, että yhteisön jäsenet saavat mahdollisuuden tutustua tutkijaan ja tutkimukseen, ja tutkija saa mahdollisuuden tutustua yhteisön jäseniin ja sosiaalisiin käytäntöihin (Bolognani 2007, 283). Tämä näkyy myös siinä, minkälaisissa tilaisuuksissa ja tilanteissa olen tehnyt havainnointia (ks. liite 1).

Pyrin olemaan mukana hyvin erityyppisissä tilaisuuksissa, esimerkiksi lasten koraanikoulussa, naisten ompelukerhossa ja erilaisissa kotijuhlissa. Läsnäolo auttoi hahmottamaan sosiaalisia käytäntöjä. Monesti se antoi myös mahdollisuuden tutkia, nousiko tilanteissa esiin sellaisia maineeseen liittyviä teemoja, joita en olisi tullut ajatelleeksi ilman havainnointia. Lisäksi läsnäolo teki mahdolliseksi havainnoida, mitä tehtiin sen lisäksi, mitä haastatteluissa tilaisuuksien kulusta kerrottiin. Esimerkiksi se, että viivyin ”naisten juhlaiksi” kutsutussa hääjuhlissa

¹¹⁴ Juhlat, joihin viitattiin, olivat *ramadan*-kuukauden paaston päättävä *id al-fitr* -juhla ja siitä 40 päivän päästä seuraava *id al-adha*. Molempina päivinä järjestettiin muslimien yhteisrukoustilaisuus Turussa. Tämän lisäksi oli tapana, että kokoontuttiin syömään yhdessä esimerkiksi nuorisotalon tiloihin. Naiset saattoivat myöhemmin illalla järjestää myös oman naisten juhlansa, jossa he tapasivat toisiaan.

pikkutunneille saakka mahdollisti nais- ja miespuolisten häävieraisten keskinäisen tanssimisen havainnoimisen ja sitä koskevien maineeseen ilmiönä suhteutuvien kysymysten kysymisen myöhemmissä haastatteluissa.¹¹⁵

Ideaalitilanne antropologisessa tutkimuksessa on, että tutkittavien äidin-kieli on pääasiallisena kommunikointikielenä kenttätyössä. Tämä ei tässä tutkimuksessa ole ollut mahdollista. Opiskelin kuitenkin somalin kielen alkeita kahdella lyhyellä kurssilla ja itsenäisesti kielikursssiaineiston avulla. Pidin mukanani jatkuvasti vihkoa, johon tilaisuuden tullen kirjoitin uusia oppimiani sanoja ja sanontoja. Tapaamani tytöt ja naiset opettivat minulle hyvin avuluaasti perussanaa, mikä auttoi minua paitsi ilmaisemaan lyhyesti itseäni, myös ymmärtämään pätkiä kuulemistani keskusteluista. Pyrkimykseni oppia somalia otettiin hyvin positiivisesti vastaan – se tulkittiin kohteliaisuudeksi ja todelliseksi kiinnostukseksi oppia ymmärtämään kulttuuria. Se, että minulla oli somalinkielen opiskelun vuoksi vihko usein kädessäni ja kirjoitin siihen sanoja, muistutti epäsuorasti myös tutkijan positiostani.

Alun tutustumisvaiheen jälkeen minut kutsuttiin myös kotivierailuille. Nämä kutsut olivat osoituksia vieraanvaraisuudesta ja halusta tutustua paremmin. Pidin jokaista toteutunutta kotivierailua arvokkaana ystävällisyyden ja luottamuksen osoituksena. Kotona oli mutkatonta viettää aikaa ja jutella myös tilanteissa, joissa kutsun esittäneellä oli samanaikaisesti jotain kodin- ja lastenhoitoon liittyviä puuhia. Kävin kenttätyön aikana kaiken kaikkiaan 25 somalikodissa, jotka kahta pääkaupunkiseutuvierailua lukuun ottamatta sijaitsivat Turussa. Somalikodit, joissa vierailin, sijaitsivat lähiöissä eri puolilla Turkua (ja pääkaupunkiseutua). Joissain kodeissa vierailin useaan otteeseen ja sain mahdollisuuden tutustua myös muihin perheenjäseniin. Joskus osallistuin arjen askareisiin kotona esimerkiksi vahtimalla kiehuvaa spagettikattilaa tai auttamalla lasten pukemisessa tai syöttämisessä.¹¹⁶

Pukeuduin kotivierailuilla hameeseen ja pitkähihaiseen paitaan, koska halusin osoittaa huomaavaisuutta asunnossa asuvia ihmisiä kohtaan. Menihän heidän kotiinsa. Pukeutumisvalintani tuntui luontevalta myös siitä syystä, että ajattelin sen olevan vaihtoehto, joka vähiten todennäköisesti voisi loukata ketään tai kiinnittää erityistä kieltäistä huomiota tavatessani minulle aiemmin vieraita, myös minua huomattavasti vanhempia ihmisiä. Eräs nainen totesi hamekeskustelumme yhteydessä olevan hyvä, että pidin hametta kotivierailuilla. Hän kertoi luonaan käyneistä suomalaisista naisista, joilla oli ollut housut. Se oli tuntunut ”vähän huonolta”.¹¹⁷ Vaikka tämä oli ainoa tämänsuuntainen maininta kenttätyön aika-

¹¹⁵ Ks. luku 3.2 ”Hääjuhlat diskoina?”.

¹¹⁶ KP(03)31, 3; KP(04)09, 6.

¹¹⁷ KP(04)18, 3.

na, se yksittäistapauksena kuvaa sitä, miten kulttuurisen jatkuvuuden kannalta tärkeäksi paikaksi koti voi diasporassa muotoutua. Asunnosta tulee koti sen myötä, kun tilaa tehdään ja kontrolloidaan itselle tärkeiden arvojen ja mieltymysten mukaisella tavalla (ks. Douglas 1991, 289; Huttunen 2002, 336). Uskonnollisessa ja kulttuurisessa vähemmistöasemassa kodista voi tulla erityisen tärkeä omien arvojen ja ihanteiden vaalimisen paikka.

Kotivierailujen ja erilaisten yhteistilaisuuksien ohella puhelin oli tärkeä yhteydenpitoväline kenttätyövaiheessa. Puhelinkontakteissa, soitoissa ja tekstiviesteissä, on pääasiassa sovittu tapaamisista ja haastatteluista sekä kysely kuulumisia. Useimmiten minä otin yhteyttä, mutta myös minulle soitettiin erilaisissa asioissa. Minuun otettiin yhteyttä muun muassa kun haluttiin tiedottaa jostain tapahtumasta (esim. häiden, *id*-rukousten tai erilaisten juhlien aika ja paikka)¹¹⁸ tai pyytää palvelusta (esim. kielentarkistus tai erilaisten hakemusten täyttäminen).¹¹⁹ Minua informoitiin myös esimerkiksi somalityttöjä käsittelevästä illan TV-ohjelmasta tai Somalian uuden presidentin valinnasta.¹²⁰ Sain tekstiviestitse joulun-, uudenvuoden-, pääsiäisen- ja vapuntoivotuksia¹²¹ sekä ystävänpäivänviestejä.¹²² Toimivien puhelinkontaktien ohella havaitsin kenttätyön aikana, miten usein kännykkänumerot saattoivat myös vaihtua (vrt. Bjork 2007, 23).¹²³ Joskus yhteydenotto mutkistui sen vuoksi, että kännykkä ei ollut jostain syystä käytössä tai puhelin sim-kortteineen oli lainassa jollakin sukulaisella.¹²⁴ Nämä seikat vaikuttivat myös haastattelujen toteutumisen aikatauluihin.

Se, että tutkimukseen osallistuvia tai mahdollisesti osallistuvia voi tavata ennakoimattomasti milloin tahansa kodin ulkopuolella liikkueensa, tuo näkyviin kotietnografian erityislaadun. Kutsun näitä yllättäviä siirtymiä kenttätyöhön sattumaetnografiaksi. Tällä tarkoitan sitä, että päädyin vapaa-ajalla tai omia asioita hoitaessani kaupungilla sattumalta tilanteisiin, jotka olivat jollain tavalla

¹¹⁸ PK13; 162; 167; 281; 304; 362.

¹¹⁹ PK10; 27; 40; 60; 67; 70; 153; 229; 243; 453.

¹²⁰ PK232; 344.

¹²¹ PK104; 217; 393; 394; 240; 512.

¹²² PK171, 172, 173, 429, 430, 431, 432, 521, 522.

¹²³ KP(04)49, 2–3; KP(04)50, 2; KP(04)51, 2; KP(05)22, 2; TP1, 177; TP2, 11; TP3, 120. Eräs tyttö sanoi vaihtaneensa oman numeronsa siksi, että vanha numero oli liian monella tiedossa, ja jotkut pojat soittelivat siihen toistuvasti numeroneste päällä, sanomatta nimeään (KP(04)12, 1). Puhelinnumeroiden tiuhasta vaihtumisesta oli puhetta myös joidenkin haastateltavien kanssa. He totesivat kysymäni ilmiön, mutta eivät esittäneet tai ehdottaneet sille mitään erityistä syytä. Havaintoni jää tässä yhteydessä siis vain kenttätyömaininnan tasolle. Anna Lindley, joka on tutkinut diasporassa asuvien somalien rahalahetyksiä Somalialaan, on todennut tutkimuksessaan, että henkilöt, jotka eivät voineet lähettää rahaa sukulaisille, saattoivat välttellä puhelimeen vastaamista aamuisin tai vaihtaa usein puhelinnumeroa tavoittamisen vaikeuttamiseksi (Lindley 2010, 137–138).

¹²⁴ KP(04)52, 3; KP(05)16, 1; TP1, 120.

olennaisia tutkimukseni kannalta. Kävi esimerkiksi niin, että olin joululahjaostoksilla keskustassa ja tapasin sattumalta tytön, joka lähti mukaani, koska hänellä ”ei ollut kiire mihinkään”. Samalla juttelimme ja tutustuimme lisää ja vastailin hänen kysymyksiinsä tutkimuksen tekemisestä.¹²⁵ Paikallisbussissa minut tunnistanut somalinainen saattoi tulla istumaan viereeni juttelemaan.¹²⁶ Vaikka emme olisi olleet tervehdysesäisyydellä, saatoin tunnistaa esimerkiksi bussin ikkunasta henkilöt, jotka kulkivat yhdessä ja hahmottaa tätä kautta jotain uutta sosiaalisista verkostoista. Kerran vastaani käveli kauppatorilla tuttu tyttö, jonka kanssa vaihdoin yhteystiedot – ja sovimme myöhemmin haastattelun.¹²⁷

Yleisin sattumalta kohtaamisen paikka oli kauppatorin ympäristö, josta paikallisbussit lähtevät eri puolille Turku.¹²⁸ Tapasin tuttuja somalityttöjä ja - naisia matkalla yliopistolle, pyöräillessäni keskustassa, odottaessani bussipysäkillä, matkustaessani paikallisbussilla, istuessani Helsingin junassa, käydessäni torilla, kuntokeskuksessa, keskustan tavarataloissa, kultasepäntiikkeessä, juoksulenkillä, ruokakaupassa, sunnuntaikävelyllä, Helsinki-Vantaan lentokentällä, ja niin edelleen.¹²⁹ Tapaamisten aikana kuulin yleensä jotain, joka auttoi minua ymmärtämään tyttöjen ja naisten elämää Turussa, Suomessa tai yllirajaisessa perheyhteisössä. Saatoimme keskustella lyhyesti opiskelusta, ammatinvalinnasta, vaatevalinnoista tai liikkumisesta kaupungilla. Oli käytännössä mahdotonta erottaa kenttätöitä ja yksityiselämää, tutkijaminää ja yksityisminää toisistaan.¹³⁰ Näiden sattumalta kohtaamisten myötä myös minun yksityiselämäni tuli näkyväksi tutkimukseen osallistuneille.¹³¹

Luottamuksesta

Tutkimuksen tarkoituksen ja omien motiivien selvittäminen on olennainen osa kenttätöitä. Useimmissa vierailuissani tilaisuuksissa olin ainoa etniseltä taustaltani suomalainen, ja herätin tästä syystä huomiota. Kerroin tervehtimisen ja tutustumisen yhteydessä kuka olen, mitä teen ja miksi. Uusien tuttavuuksien kanssa palasin

¹²⁵ KP(03)35.

¹²⁶ KP(03)31.

¹²⁷ KP(03)36, 1.

¹²⁸ Sama ydinkeskustan alue oli keskeinen myös somalien keskinäisten sattumalta kohtaamisten kannalta (KP(04)33, 1; KP(05)06, 3).

¹²⁹ KP(03)31, 7; KP(03)35, 1; KP(04)20, 6; KP(04)25, 6; KP(04)53, 1; KP(05)03, 1; KP(05)05, 1; KP(05)06, 3; KP(05)13, 1; KP(05)16, 1; TP2, 18; TP3, 21, 53, 74, 77, 78, 94, 127.

¹³⁰ Toisaalta myös kenttätöitä etäällä tekevät antropologit, jotka asuvat tutkittavien luona, ovat käytännössä tilanteessa, jossa yksityisyyttä ei ole tai sitä on vain hyvin vähän (Briggs 1986, 23).

¹³¹ Esimerkiksi eräs haastateltava tiesi tulevasta avioitumisestani aivan ensimmäisten joukossa, koska hän sattui samaan aikaan kanssani kultasepäntiikkeeseen (TP3, 121). Tapasimme tyttöjä ja naisia keskustassa sattumalta myös miehieni kanssa.

asiaan toistamiseen seuraavien tapaamisten yhteydessä. Myös tutkimukseen lupautuneiden kanssa keskustelin useaan otteeseen siitä, miksi haluan tehdä tämän tutkimuksen, ja miksi aihetta on tärkeä tutkia. Näissä tilanteissa haastateltavat saattoivat myös tarkistaa asioita, joita he miettivät. Tutkimuksen tarkoituksen ja kulun selvittäminen oli erityisen haastavaa siitä syystä, että akateeminen etnografinen tutkimus oli useimmille tapaamilleni ihmisille täysin vieras asia. Jo sanat ”haastattelu” ja ”tutkimus” saattoivat herättää negatiivisia mielleyhtymiä (vrt. Tiilikainen 2003, 98).¹³² Yritin tehdä tutkimusprosessia ymmärrettävämmäksi kertomalla, mitä tutkijat tekevät sekä näyttämällä jo tehtyjä väitöskirjoja ja valokuvia väitöstilaisuuksista.¹³³ Myös se, miten pitkä prosessi tutkimuksen tekeminen voi olla, oli monille tutkimustani seuranneille uusi asia. Kenttätyövaiheen aikana minulta kysyttiin, joko kirja on valmis, milloin se valmistuu tai joko se pian valmistuu.¹³⁴

Kysymys siitä, hyväksytäänkö tutkija yhteisöön ja millä tasolla, on moniulotteinen. Luottamuksen muodostuminen ei ole yksisuuntainen prosessi, jossa luottamus rakentuu askel askeleelta suoraan verrannollisena kentällä vietettyjen päivien määrään. Luottamuksellinen suhde ei ole jotakin, joka kovalla työllä ensin rakennetaan, ja joka sitten jatkaa itsenäistä olemassaoloaan. (Briggs 1986, 20.) Luottamusta lunastetaan koko ajan; luottamuksen eteen työskennellään koko ajan; luottamus on puntarissa koko ajan, tiedosti tutkija sitä tai ei. Tässä tutkimuksessa ymmärrän luottamuksellisen suhteen muotoutumisen prosessina, joka voi edetä erilaisiin suuntiin erilaisissa kohtaamisissa ihmisten muodostaessa mielipidettään tutkijasta. Ihmiset puhuvat tutkijasta keskenään, kertovat mielipiteitään toisilleen ja arvioivat tutkijan motiiveja (ks. Bolognani 2007, 283–284; Dessing 2013, 44). Henkilökohtaiset mielipiteet ja luottamuksen tunne syntyvät monen asian summana (mm. aiemmat kokemukset, suora kontakti tutkijaan, muiden mielipiteet ja kertomukset tutkijan käyttäytymisestä). Kenttätyö vaihtuvine tilanteineen vaatii tutkijalta jatkuvaa reagointia, joskus myös ongelmanratkaisua. Myös näissä tilanteissa tarkkaillaan, voiko häneen luottaa. Luottamuksen rakentuminen ja rakentaminen vei tässä tutkimuksessa paljon aikaa. Riittävä tutustuminen on ollut edellytys haastatteluosuostumuksille. Itsensä esittelemine ja sitä seurannut välitön haastattelupyynnö ei ole ollut mahdollinen etenemistapa tässä tutkimuksessa. Koko kenttätyöprosessille on ollut

¹³² KP(04)22, 1; TP1, 10.

¹³³ Eritoten Marja Tiilikaisen väitöskirja *Arjen islam. Somalinaisten elämää Suomessa* (2003) herätti kiinnostusta (esim. KP(04)01, 1; KP(04)25, 5–6). Lainasin omaa kappalettani luettavaksi muutamalle naiselle (HKP(04)05, 1–2; HKP(04)15, 2; PK516). Tämä väitöskirja havainnollisti myös hyvin konkreettisesti, miten somalinaisten haastatteluaineistoa voidaan käyttää tutkimuksessa ja minkälaisista aiheista oli jo Suomessa kirjoitettu.

¹³⁴ KP(04)52, 3; KP(05)22, 2; PK445.

leimallista pikkuhiljaa eteneminen ja pikkuhiljaa tutustuminen.¹³⁵ Tämä on ollut eksplisiittinen metodologinen valintani kenttätyövaiheen alusta alkaen.¹³⁶

Ne naiset ja tytöt, joihin tutustuin paremmin, ottivat minut vastaan hyvin ystävällisesti ja lämpimästi. Tutustuin kotivierailujen myötä myös somalialaiseen tapakulttuuriin kuuluvaan vieraanvaraisuuteen. Tuttavani kutsuivat mukaansa yhteisiin tilaisuuksiin, joista ajattelivat olevan minulle hyötyä. Tutustuimme pikkuhiljaa lisää, mikä tarkoitti vastavuoroisuuden nimissä sitä, että myös minä kerroin itsestäni ja elämästäni (ks. Bolognani 2007, 283). Tämä oli olennaista paitsi siksi, että he saattoivat muodostaa käsityksen minusta ihmisenä myös siksi, että he saattoivat rakentaa luottamuksen minuun tutkijana. Minua ja tarkoituseriäni kohtaan oli myös epäluuloja, joista kuulin epäsuorasti, tuttavieni kautta. Tutkinko oikeasti, mitä sanoin tutkivani? Mitä tiedoilla todellisuudessa teen? Yksi syy tähän lienee se jo mainitsemani seikka, että etnografiaan perustuva yliopistotutkimus oli monelle vierasta entuudestaan.¹³⁷ Epäluulo saattoi kytkeytyä myös henkilön tai hänen perheenjäsentensä aiempiin huonoihin kokemuksiin viranomaishaastattelusta Suomessa tai muualla.

Oli syy varautuneisuuteen mikä tahansa, ihmisillä on oikeus arvioida henkilökohtainen luottamuksensa tutkijaan – olla epäluuloisia, välttää vuorovaikutustilanteita tai kyseenalaistaa tutkijan läsnäolo kokonaan. Vaikka kerroin aina yhteisöllisissä kohtaamistilanteissa kuka olen ja miksi olen paikalla (somaliksi tai suomeksi), läsnäolostani kiersi muitakin tulkintoja.¹³⁸ Kuulin uskomuksesta, jonka mukaan olin todellisuudessa sosiaalityöntekijä, joka tarkkaili, miten äidit huolehtivat lapsistaan. Eräs tuttavani tulkitsi näiden puheiden syyksi pelon lasten menettämisestä tai Suomessa kuullut tarinat lasten huostaanotoista (vrt. Berns McGown 1999, 105–106; Haga 2015, 48–49; Johnsdotter 2002, 138–139). Puheet, joiden mukaan olisin ollut poliisi tai valtiovallan vakooja, tuntuivat yhtä hämmäntäviltä ja aika ajoin lannistavilta kohdata kenttätyön aikana (vrt. Bendixsen 2013b, 56; Tiilikainen 2003, 95).¹³⁹ Tulkintani mukaan näillä epäluuloilla oli tarttumapintaa eritoten niiden ihmisten keskuudessa, joiden kanssa en ollut erityisesti tekemisissä ja jotka eivät halunneetkaan vuorovaikutusta kenttätyön aikana.

Edellä kuvatut tulkinnat kertovat myös jotakin olennaista uhan kokemisesta ja mahdollisista valta-asetelmista etnisen vähemmistön parissa toteutetussa kenttätyös-

¹³⁵ Esim. KP(04)55, 7.

¹³⁶ TP1, 133–134; TP2, 5–6.

¹³⁷ KP(03)01, 2; KP(03)06, 1.

¹³⁸ KP(03)01, 2; KP(03)34, 16.

¹³⁹ KP(04)36, 8; PK411. Näiden tulkintojen yhteydessä somalin kielen opetteluni tulkittiin merkiksi urkkimishalustani, ei osoitukseksi oppia ymmärtämään mahdollisimman paljon tutkimusaiheistani.

sä. Näissä tilanteissa valtaväestöön kuuluva tutkija voi aivan erityisellä tavalla edustaa ryhmän ulkopuolelta tulevaa määrittely- tai kontrollivaltaa. Eräs nainen analysoi epäluuloja toteamalla monien voivan olla ihmeissään, koska tämänkaltainen tutkimus oli monille vierasta. Somaleihin ei ollut Turussa aiemmin kiinnitetty vastaavanlaista pitkäkestoista huomiota.¹⁴⁰ Toinen nainen totesi ihmisten voivan pakolais-taustansa vuoksi pelätä, että tutkimukseen osallistuminen Suomessa jostain syystä aiheuttaisi vaikeuksia heidän sukulaisilleen Somaliassa.¹⁴¹ Oli täysin ymmärrettävää, että ihmiset halusivat suojella itseään, perhettään ja läheisiään myös Suomessa koettua kielteisen julkisuuden, rasmin ja ennakkoluulojen vuoksi.

Kuulemistani epäluuloista huolimatta omat kokemukseni kenttätyövaiheen vuorovaikutustilanteista ovat hyvin positiivisia. Yhdessäolosta mieleeni on jäänyt eritoten jälleennäkemisten lämpö, keskinäisen kommunikoinnin vilkkaus ja tunne siitä, että on tervetullut. Aloin ymmärtää tyttöjen ja naisten välisestä vuorovaikutuksesta keskinäisen yhteenkuuluvuuden, jakamisen, läheisyyden ja lämmön nyansseja, jotka saivat myös minun oloni tuntumaan kotoisalta päästessäni niistä osalliseksi.¹⁴² Kenttätyövaiheen ollessa intensiivisimmillään sain jatkuvaa rohkaisua ja kannustusta työlleni nimenomaan tutkimukseen mukaan lupautuneilta työttöiltä ja naisilta.¹⁴³ Tämä oli erityisen tärkeää paitsi mainitsemieni epäluulojen vuoksi myös siksi, että epäilin hyvin pitkään löydäkö ylipäätään riittävästi haastateltavia tutkimukseeni Turusta.

Myös ne miehet, joihin naisten ja tyttöjen välityksellä tutustuin, osoittivat kiinnostusta tutkimustani kohtaan.¹⁴⁴ Osa heistä tarjoutui ystävällisesti auttamaan, jos minulla olisi heiltä jotain aiheeseen liittyvää kysyttävää. Kävimme satunnaisia keskusteluja esimerkiksi tyttöjen kahvilassa käynnistä, sukupuolten välisistä suhteista ja neitsyysidealista.¹⁴⁵ Joitakin miehiä kiinnosti, mitä ajattelin somaleista, somalikulttuurista ja islamista.¹⁴⁶ Myös virheelliset stereotyyppiset käsitykset Afrikasta, työttömyysongelma Suomessa sekä aitojen kontaktien ja ystävyysuhteiden vähäisyys suomalaisten kanssa otettiin esille.¹⁴⁷

¹⁴⁰ KP(04)36, 9.

¹⁴¹ KP(04)21, 5.

¹⁴² Marja Tiilikainen (2003, 102–103) on kuvannut tutkimuksessaan samankaltaisia tuntemuksia.

¹⁴³ Esim. KP(04)36, 8–9; KP(04)21, 5.

¹⁴⁴ Ainoastaan yhden miehen kanssa keskustellessani tutkimusta koskevat epäluulot ja somaleihin vähemmistöryhmänä kohdistunut suojelunhalu nousivat kahteen otteeseen selvästi esiin (KP(04)45, 3–4; KP(05)02, 6–7). Tämä ei kuitenkaan vaikuttanut esimerkiksi hänen lähipiirinsä haastattelusuostumuksiin.

¹⁴⁵ KP(04)25, 3–4; KP(04)28, 6; KP(05)12, 2.

¹⁴⁶ KP(03)14, 3; KP(04)25, 2.

¹⁴⁷ KP(03)31, 2; KP(03)34, 1; KP(04)25, 3; KP(04)39, 2.

Tutkijan paikantamisia ja paikantumisia¹⁴⁸

Oma persoona on tutkijan tärkeimpiä työkaluja kohtaamisissa ja vuorovaikutuksessa tutkimukseen osallistuvien kanssa. Tästä syystä pitkään jatkuva kenttätyö on tutkijalle väistämättä myös hyvin henkilökohtainen prosessi. Vaikka tutkijan paikantumisen pohdinta on olennainen osa etnografista tutkimusta, kenttätyöprosessin yksityiskohdat voivat edelleen jäädä vähälle huomiolle tutkimustekstissä. Tästä syystä olen käsillä olevassa etnografista tutkimusotetta käsittelevässä luvussa pyrkinyt tuomaan esiin sellaisia puolia kenttätyöstä ja paikantumisestani, jotka auttavat hahmottamaan tiedonmuodostuksen prosessia ja kontekstia tässä tutkimuksessa.

Kenttätyön kautta tuotettu aineisto syntyy aina tutkijan ja tutkittavien persoonien välisessä vuorovaikutuksessa. Tutkijan positio hahmottuu suhteessa siihen, minkälaisia tulkintoja hänestä tehdään ja miten näitä tulkintoja yhteisön piirissä jaetaan ja välitetään, kuten jo edellä olen todennut luottamuksen rakentumista koskevista pohdinnoistani. Paul Rabinow kuvaa kenttätyön prosessiksi, jossa subjektien välinen kommunikaatiotyö rakentuu ja rakentaa tietoa. Vastatesaan kysymyksiin sekä tutkimukseen osallistuvan että tutkijan täytyy tulkita omaa kulttuuri- ja taustaansa ja toisen taustaa. (Rabinow 1977, 151, 155.) Kun tapasin naisia ensimmäisen kerran, useimmiten keskustelu noudatteli tiettyä peruskaavaa: Oliko minulla lapsia (ei); olinko naimisissa (en); oliko minulla poikaystävää (ei tuolloin); asuivatko vanhempani tai veljeni Turussa (ei); ja asunko siis yksin (kyllä); missä asuin?¹⁴⁹ Koska somalitytöt ovat perinteisesti muuttaneet kotoa vasta mentyään naimisiin, herätin välillä uteliasta kummastusta: miksi asut yksin? (Mitä sellaista on tapahtunut tai olet tehnyt, että asut yksin?)¹⁵⁰ Jotkut naiset kyselivät myös, kävinkö yökerhoissa tai diskoissa.¹⁵¹ Vastaukseni näihin ja muihin samantyyppisiin kysymyksiin auttoivat paikantamaan minua sosiaalisten sidosteni kautta (vrt. Bolognani 2007, 285).

Huomasin aika ajoin olevani mielenkiintoisesti kahden sosiaalisen kategorian välissä, paikantumatta täysin kumpaankaan.¹⁵² Olin samanikäinen tai vanhempi kuin monet tapaamani somaliäidit, mutta naimaton ja lapseton (vrt. Bendixsen

¹⁴⁸ Tässä kohdin viitataan paikantamisella siihen, miten kenttätyön aikana tapaamani somalit osallistumiseni tulkitsivat ja miten itse paikantumistani ja paikantamistani reflektoin. Olen aiemmissa luvuissa paikantanut tutkimustani epistemologisesti, metodologisesti ja suhteessa akateemisen tutkimuksen kenttään (ks. Fingerroos 2003; Opas 2008, 18).

¹⁴⁹ KP(04)03, 2; KP(04)08, 3–4; KP(04)17, 2; KP(04)20, 6; KP(04)26, 3; KP(04)30, 4; KP(04)11, 4; KP(04)17, 2; TP2, 13.

¹⁵⁰ Esim. KP(04)10, 4.

¹⁵¹ KP(03)26,4.

¹⁵² Esim. KP(04)02, 1.

2013b, 53). Koska en ollut naimisissa, minuun viitattiin somalinkielisissä keskusteluissa sanalla *gabadh*, 'tyttö', kuten naimattomiin somalityttöihinkin.¹⁵³ Joskus minulle ehdotettiin naureskellen avioitumista somalimiehen kanssa, koska se olisi ”tehokkain tapa oppia somalikulttuuria”.¹⁵⁴ Kyseltiin myös, olenko ajatellut ”ottaa somalimiehen”.¹⁵⁵ Joskus myös oletettiin, että minulla oli somalimies, koska olin kiinnostunut somalien elämästä.¹⁵⁶ Jotkut tuttavistani kehittivät huumorilla höystettyjä suunnitelmia, joiden avulla minulle löytyisi ”hyvä mies” tai vitsailivat muuten asiasta.¹⁵⁷ Minulle esitettiin myös kaunis ajatus siitä, että avioitumalla somalimiehen kanssa tulisin osaksi perhettä.¹⁵⁸ Tässä toiveessa kiteytyi halu ymmärtää ja vastaanottaa kiinnostukseni somalien elämään ja pyrkimys olla suhteessa ja luoda suhdetta tutkijaan (ks. Opas 2008, 29).

Myös näitä kommentteja vasten mietin kenttätyön aikana, miten käytöstäni ja pyrkimyksiäni voitaisiin mahdollisesti tulkita. Olin kenttätyön aikana lähes yksinomaan tekemisissä tyttöjen ja naisten kanssa. Opin riittävästi käyttäytymisen konventioista osallistuakseni luontevasti vuorovaikutukseen. Huomaan kenttäpäiväkirjaa lukiessani miettineeni kuitenkin toistuvasti, miten minun kuuluisi käyttäytyä miesten läsnä ollessa. Pohdin monta kertaa kotivierailuilla ja muissa kohtaamistilanteissa, mikä olisi kohtelias tapa käyttäytyä, olinko epäkohtelias tietämättäni tai annoinko muuten vain omituisen kuvan itsestäni, kun olin epätietoinen toimintatavoista.¹⁵⁹ Toistuvien miehen hankinta -vitsailujen vuoksi en halunnut antaa aiheutta sen suuntaisiin väärinkäsityksiin. Jälkeenpäin ajatellen saattaa olla, että varovaisuuteni on antanut mahdollisuuden toisentyypisille väärinkäsityksille niiden sijasta, joita yritin käytökselläni välttää (vrt. Tiilikainen 2003, 96). Vaikutinko varovaisuudessa esimerkiksi sisäänpäin kääntyneeltä, tyllyltä tai jotain salailevalta?

Pitkään jatkuvassa kenttätyössä tutkijan ja tutkittavien väliset keskustelut saavat tarttumapintaa kokemuksista, jotka ovat yhteisesti jaettuina. Toisin kuin Mar-

¹⁵³ KP(03)31, 6; KP(04)09, 7; KP(04)14, 3; KP(04)36, 8; KP(05)02, 2; KP(05)07, 7.

¹⁵⁴ KP(04)02, 8.

¹⁵⁵ KP(04)24, 3–4; myös KP(03)08, 1.

¹⁵⁶ KP(04)14, 2.

¹⁵⁷ KP(04)14, 2; KP(04)39, 7; KP(05)17, 3. Huumori oli ylipäätään osa keskinäistä kanssakäymistä, ei vain tämän aihepiirin suhteen. Minulle kerrottiin somalien vitsailevan paljon, minkä huomasi myös toistuvasti kenttätyötilanteissa (KP(03)28, 3; KP(04)02, 8; KP(04)35, 4; KP(05)15, 3). Eräs kuulemani suomalaismiesten parisuhteisiin liittyvä vitsi kuului seuraavasti: ”Ei kannata mennä suomalaisen miehen kanssa naimisiin. He juovat itsensä känniin eivätkä tiedä mitään ja kun he tulevat kotiin he paloittavat vaimon pakastimeen.” (KP(04)11, 4.) Vitsi linkittyi suomalaismiesten runsaaseen alkoholinkäyttöön ja tuohon aikaan Suomessa julkisuutta saaneisiin paloittelusurmiin.

¹⁵⁸ KP(04)39, 1; KP(04)26, 2; KP(04)55, 5–6.

¹⁵⁹ KP(03)05, 2; KP(03)12, 1–2, 7; KP(03)14, 2; KP(03)28, 3; KP(04)02, 1; KP(04)03, 1; KP(04)19, 7; KP(04)36, 10–11; KP(04)39, 3; KP(05)04, 7; myös TP3, 74.

ja Tiilikaisen (2003), Maarit Marjetan (2001) ja Tuulikki Hassinen-Ali-Azzanin (2002) tutkimuksissa, tässä tutkimuksessa tuo jaettu ei liittynyt lasten hoitoon ja kasvatukseen. Esimerkiksi Tiilikainen (2003, 96) kirjoittaa, että äitiys teki hänet ”normaalimmaksi” somalien silmissä. Minua normalisoi se, että olin väitöskirjaa tekevä jatko-opiskelija. Haluni jatkaa opiskelua ja tutkimusta yliopistossa teki naimattomuuteni ja lapsettomuuteni ymmärrettävämmäksi, joskaan eivät täysin selittäneet tilannetta. Toisaalta monet haastateltavat (ikään ja siviilisäätyyn katsomatta) puhuivat painokkaasti tyttöjen ja naisten koulutuksen puolesta ja olivat sitä mieltä, että on tulevalle perheelle hyväksi, jos äiti on kouluttautunut – oletuksena oli, että joskus ehkä avioituisin, mutta en vielä.¹⁶⁰ Monelle elämäntilanteeni oli toisaalta suhteellisen normaali osa suomalaista elämäntapaa, eikä se vaatinut sen enempää selittelyjä.

Mahdollisesti naimattomuuteen ja opiskeluun liittyen minut arvioitiin toistuvasti ikäistäni nuoremmaksi.¹⁶¹ Tällä saattoi olla vaikutusta siihen, mitä naimattomat haastateltavat minulle asioistaan kertoivat ja miten he minuun suhtautuivat kenttätöiden aikana. Kuulin ”tyttöjen juttuja”, joita ei yleensä tavattu jutella äidille tai muille vanhemmille naissukulaisille.¹⁶² Kuulin juttuja esimerkiksi hyvännäköisistä jätkistä, yhteydenpitotavoista, flirttailusta ja seurustelusta, joka pidettiin salassa.¹⁶³ Olin mukana tilanteissa, joissa tytöt valmistautuivat juhliin ja kävivät esimerkiksi värikästä mielipiteen vaihtoa siitä, kenellä heistä oli hyvä kroppa ja tarkalleen ottaen mistä kohdin, ja kuka kenenkin kroppaa mahdollisesti kadehti.¹⁶⁴ Kerran olin paikalla tyttöjen chattaillessa kotona somalipoikien ja miesten kanssa huoneen ovi suljettuna.¹⁶⁵ Ehkä tämän tyyppiset tilanteet olisi suljettu minulta, jos minun olisi ikäni ja sosiaalisen statukseni puolesta tulkittu kuuluvan avioituneiden perheenäitien kategoriaan?

Erilaisissa yleisissä tilaisuuksissa minulta kysyttiin usein, olinko muslimi¹⁶⁶ tai halusinko muslimiksi (vrt. Tiilikainen 2003, 97).¹⁶⁷ Joskus minua luultiin muslimiksi, koska minulla oli huivi.¹⁶⁸ Minulle esitettiin tutkijan roolistani huolimatta myös hyvää tarkoittavia ystävällisiä toiveita siitä, että minusta joskus vielä tulisi muslimi (vrt. Tarlo 2010, 12).¹⁶⁹ Myös lapset halusivat paikantaa minut

¹⁶⁰ Monet tapaamani somalit kertoivat ylipäättään, että opiskelua arvostetaan somalikulttuurissa (vrt. Peltola 2014, 104).

¹⁶¹ KP(03)12, 7; KP(03)26, 4; KP(03)34, 8; KP(04)04, 1; K(04)08, 2; KP(04)16, 1–2; KP(04)29, 2; KP(05)03, 4.

¹⁶² KP(04)21, 5; KP(05)12, 1.

¹⁶³ KP(04)27, 1–2; KP(04)38, 3; KP(05)13; PK111; PK329.

¹⁶⁴ KP(04)31, 3.

¹⁶⁵ KP(04)43, 9, 11.

¹⁶⁶ KP(03)08, 5; KP(03)10, 2; KP(03)10, 3; KP(03)21, 4; KP(04)21, 8.

¹⁶⁷ KP(03)13, 5) KP(04)21, 8.

¹⁶⁸ KP(03)30, 1.

¹⁶⁹ KP(03)11, 3). KP(03)30, 2; KP(05)01, 4.

jollakin tavoin ja tutustua. Minulta kyseltiin, syökö makkaraa, olinko muslimi, oliko minulla koiraa, kissaa tai vauvoja.¹⁷⁰ Eräs poika tahtoi tietää, olinko ollut suomalainen ennen kuin minusta tuli somalialainen.¹⁷¹ Monesti lapsista oli kertaikkaisen kiinnostavaa, että sanoin somalinkielisiä sanoja.¹⁷² Tutut ja vähän vieraammatkin pienet lapset saattoivat tulla mutkattomasti syliin istumaan, viereen nojaamaan, halaamaan tai kuiskimaan minulle jotain.¹⁷³

Minua paikannettiin jatkuvasti myös kysymällä, kenen kanssa olin paikalla yhteistilaisuudessa tai tunsinko nimeltä mainittuja tyttöjä tai naisia (vrt. Tiilikainen 2003, 95). Positioni rakentui myös audiovisuaalisesti. Kaikki hääjuhlat, syntymäpäiväjuhlat ja muut tyttöjen ja naisten juhlat videoitiin.¹⁷⁴ Oli tapana esimerkiksi kuvata vieraita tanssimassa tai pitämässä lasta sylissään. Eritoten häävideoita kierrätettiin katsottavaksi kodista toiseen, ei pelkästään Turussa ja pääkaupunkiseudulla, vaan myös Suomen ulkopuolella. Niitä katsottiin ajanvietteenä yhdessä sukulaisten ja tuttavien kanssa, jutellen samalla muun muassa mitä läsnäolijat tiesivät tallenteella näkyvistä henkilöistä. Juhlissa oli tapana ottaa myös valokuvia. Jotkut tytöt halusivat samaan kuvaan kanssani tai muuten vain valokuvan minusta.¹⁷⁵ Näiden tallenteiden myötä minusta ja roolistani varmasti myös keskusteltiin, koska olin usein ainoa tai lähestulkoon ainoa paikalla ollut suomalainen.

Tutkijaa paikannetaan eri tavoin eri vaiheissa tutkimusta. Kenttätyön etene-
misen myötä minulle todettiin usein ”osaat hyvin”, ”olet oppinut paljon” tai ”osaat jo paljon”.¹⁷⁶ Minun arvioitiin kehittyneen somalialaisessa *buraanbur*-tanssissa harjoituksen myötä.¹⁷⁷ Kuulin toteamuksia siitä, että tunsin jo kaikki somalit Turussa, mikä ei sinänsä pitänyt paikkaansa, mutta kertoi kohteliaisuutenakin jotain paikantamisestani.¹⁷⁸ Huomio toistuvasta pitkään jatkuneesta läsnäolostani kiteytyi humoristisissa lausahduksissa: ”kohta opit niin paljon ja olet ollut somalien kanssa niin paljon, että sustakin tulee somali.”¹⁷⁹ Myös oma kokemus havainnointitilanteista muuttui kenttätyön myötä. Aiemmin vieraalta tuntuneet asiat kotivierailuilla, juhlissa sekä ylipäättään käytöstavoissa ja yhdessäolossa alkoivat toiston myötä tuntua tutuilta, luontevilta, jopa itsestään selviltä. Yhteisöllisyys,

¹⁷⁰ KP(03)31, 6; KP(04)37, 1.

¹⁷¹ KP(04)13, 1.

¹⁷² KP(04)02, 1–2; KP(04)06, 1; KP(04)13, 1–2; KP(04)18, 2.

¹⁷³ KP(03)31, 4; KP(04)37, 1; KP(04)39, 9; KP(04)48, 2; KP(04)50, 3; KP(05)09, 2; KP(05)12, 3.

¹⁷⁴ KP(03)02, 2, 9–14; KP(04)02, 5; KP(04)06, 2; KP(04)38, 4; KP(04)39, 6; KP(04)55, 4.

¹⁷⁵ KP(04)38, 2; KP(04)55, 3; KP(05)22, 2–3.

¹⁷⁶ KP(04)01, 1; KP(04)35, 2; KP(05)05, 2.

¹⁷⁷ HKP(04)16, 2; KP(04)52, 2.

¹⁷⁸ KP(04)33, 1.

¹⁷⁹ KP(05)05, 3. Toinen vastaavanlainen tokaisu oli ajatus siitä, että olen ”sisältä somali” (KP(06)01, 2).

keskinäinen huolenpito, lämmin huomiointi, vieraanvaraisuus ja tuttuus saivat aikaan tunteen siitä, että olin tullut kotiin.¹⁸⁰ Yhteisöllisyyttä korostavista arvoista käsin jotkut suomalaisen kulttuurin piirteet näyttäytyivät aika ajoin vieraassa, kylmässä valossa (vrt. Tiilikainen 2003, 103).¹⁸¹ Toisaalta tulin myös entistä tietoisemmaksi joistakin tärkeinä pitämistäni piirteistä ja arvoista Suomessa.

Tutkijan emotionaalinen paikantuminen on aihealue, jota analysoidaan etnografisissa tutkimuksissa vaihtelevalla tarkkuudella. Tarkoitan emotionaalilla paikantumisella kenttätöiden aikana syntyviä kiintymyssuhteita, kokemusta vuorovaikutuksen palkitsevuudesta sekä ylipäättään kenttätöväiheeseen liittyviä positiivisia ja negatiivisia tunnemuistoja, jotka vaikuttavat tutkimuksen tekoon kenttätöväiheessä, kirjoitusväiheessä ja/tai edelleen tutkimuksen jo valmistuttua (ks. Coffey 1999, 100).¹⁸² En esitä, että tutkijan tunnekokemusten pitäisi saada erityishuomiota tai olla millään tavalla itseisarvoisia akateemisessa tutkimuksessa. Totean kuitenkin Liz Bondin (2005, 233) tavoin, että tiedonmuodostuksen kannalta relevanttien kokemusten julkituominen tekee tutkijan tutkimusprosessin aikaista paikantumista ja sitoutumista näkyvämmäksi tutkimustekstissä.

Monista ihmisistä tuli minulle tärkeitä. Jotkut heistä vierailivat myös kotonani. Mietin, mitä heille kuului jos emme olleet pitkään aikaan tavanneet.

¹⁸⁰ KP(03)11, 5; KP(05)07, 10. Esimerkiksi eräisiin pääkaupunkiseudulla järjestettyihin suuriin hääjuhliin menin käytännön syistä paikalle ennen tuttaviani. Olen kirjoittanut kenttäpäiväkirjaan: ”en kokenut hetkeäkään olevani juhliissa yksin, vaikka en ketään tuntenutkaan” (KP(03)08, 2).

¹⁸¹ Koska monet somalitytöt opiskelivat tai suunnittelivat opiskelevansa hoitoalaa tai työskentelivät vanhainkodeissa, keskustelimme joidenkin haastateltavien kanssa vanhusten laitoshoidosta ja vanhempien ihmisten kunnioittamisesta Suomessa. Heidän näkökulmastaan vanhusten elämäkokemusta ja roolia yhteisössä ei nähty yhteisöllisenä arvona Suomessa samalla tavoin kuin Somaliassa. Nuoruutta Suomessa kyllä arvostettiin, mutta vanhuutta ei ymmärretty arvostaa. Somaliassa vanhuksia hoidettiin kotona. Sen sijaan Suomessa vanhainkodeissa näki ylilääkittyjä vanhuksia, jotka vain istuivat hiljaa päivästä toiseen, ja joita käytiin harvoin katsomassa. (KP(04)30, 4–5; KP(06)01, 3; vrt. Langellier 2010, 75.) Mieleeni on jäänyt myös elävästi eräs vapun aaton kenttätömatka, jolloin matkustin illalla paikallisbussilla lähiöstä keskustaan ja kävelin keskustasta kotiin. Keskustassa oli paljon ihmisiä ja hälyinen tunnelma. Vastan käveli vahvassa humalatilassa olevia kovin nuoria tyttöjä ja poikia, mihin aikuiset (humalassa hekin) eivät kiinnittäneet mitään erityistä huomiota. Näiden ihmisten epämääräinen toikkarointi pitkin poikin grilliruokapapereiden ja kertakäyttömukien roskaamaa katua näytti yhtäkkiä niin omituiselta ja absurdilta kulttuuriselta ilmiöltä, että tajusin intensiivisen kenttätöiden heilauttaneen näkövinkkeliniä katsomaan suomalaista katukuvaa ja alkoholinkäyttökulttuuria jostain toisenlaisesta näkökulmasta.

¹⁸² Paul Rabinow (1977, 40–49) kirjoittaa negatiivisista tunteista osana kenttätöitään Marokossa – miten tutkija ei aina jaksanut olla avoin havaitsemilleen epäreiluille tai väärille toimintatavoille. Hänen tapauksessaan turhautumisen ja vihan tunteet auttoivat häntä asettamaan rajoja, mikä osoittautui tärkeäksi kenttätöiden etenemisen kannalta. Omalla kohdallani negatiiviset tunnemuistot liittyvät lähes yksinomaan epävarmuuteen tutkimuksen etenemisestä ja kokemukseen siitä, miten raskasta oli toistuvasti pyytää ihmisten aikaa, kokea olevansa vaivaksi ja tehdä itseään tykö vaihtuvissa sosiaalisissa tilanteissa.

Huomasin tämän kiinnostuksen olevan molemminpuolista. Tuotti iloa huomata, miten pitkänkin ajan jälkeen kohtaamisemme olivat lämpimiä ja vuorovaikutus välitöntä. Sain osakseni huolenpitoa ja huomiota, jota en osannut odottaa.¹⁸³ Minulle uskouduttiin asioista, jotka eivät kuuluneet tai liittyneet tutkimukseen. Kuulemani tarinat arjen rasismista saivat minut vihaiseksi ja surulliseksi.¹⁸⁴ Huoli kanavoitui aika ajoin pelkona tuttavieni puolesta, aika ajoin suojelunhaluna.¹⁸⁵ Mietin tutkimuksen aikana kulttuurisen ja sosiaalisen merkitystä sukupuolen rakentumisessa ja ihailin tietynlaista ylpeyttä ja omanarvontuntoa, jonka tunnistin naispuolisissa tuttavissani, mutta jota en samanlaisena ilmiönä ollut havainnut muualla aiemmin (vrt. Berns McGown 1999, 97). Ihailin näkemääni sitkeyttä, jota epäilin minulta vastaavassa tilanteessa puuttuvan. Tulin pohtineeksi paljon asioita, jotka eivät liittyneet tutkimuskysymyksiini, vaan elämään yleensä, myös hyvin henkilökohtaisiin kysymyksiin. Kaiken kaikkiaan tunsin kiitollisuutta siitä, mitä olin kenttätöön aikana tapaamiltani ihmisiltä oppinut.

Eräs kotona järjestetty naisten juhla hahmottui jonkinlaiseksi käännekokemukseksi vuoden ja yhdeksän kuukauden kuluttua kenttätöön aloittamisesta. Paikalla oli arviolta 30 tyttöä ja naista. Joitakin juhlassa mukana olleita vieraita pyydettiin yksi kerrallaan laulamaan jokin somalialainen perinteinen laulu. Tilanne videoitiin. Huomio kohdistui myös minuun, ja tulin mukaan otetuksi erityisen intensiivisellä tavalla. Taputusten ja etunimeäni toistavan kannustushuudon rohkaisemana lauloin ensimmäisen ja ainoan juhlan aiheeseen sopivan suomalaisen laulunpätkän, joka minulle tuli mieleen. Kun lopetin hieman epäviereisen lauluni, koko olohuone puhkesi aplodeihin.¹⁸⁶ Tällä tapauksella oli myönteisiä vaikutuksia muussakin kuin henkilökohtaisessa mielessä. Osallistumiseni lauluun avarsi ja oikaisi paikkaani kentällä. Eräs vieraana ollut nainen kertoi entistä useamman ymmärtäneen juhlassa, etten ollut sosiaalityöntekijä tai valtion virkailija, vaan jotain muuta.¹⁸⁷ Juhlan jälkeen minua lähestyivät ihmiset, jotka eivät olleet sitä aktiivisesti aiemmin tehneet. Jotkut tulivat esimerkiksi kyselemään kuulumisia tai pyytämään järjestelyapua yhteistilaisuuksissa nähdessään minun ehtivän auttaa.¹⁸⁸ Vaikutti siltä, että juhlan jälkeen kuuluin aiempaa selvemmin ”kalustoon”.

¹⁸³ Esimerkiksi yksin asumiseni herätti aika ajoin huolta. Eräs nainen soitti minulle illalla lähdettyäni hänen luotaan ja tarkisti, että olen varmasti päässyt kotiin. Minut kutsuttiin hyvin ystävällisesti mukaan esimerkiksi lasten syntymäpäiville ja valmistujaisjuhliin.

¹⁸⁴ Esim. KP(03)34, 6.

¹⁸⁵ Esim. KP(03)27, 5.

¹⁸⁶ KP(04)55, 7–8.

¹⁸⁷ HKP(04)16, 2; TP3, 22.

¹⁸⁸ KP(05)02, 1, 7.

Kenttätyö, kenttätyön päätyminen ja tutkimuskirjoittaminen

Kysymys emotionaalisesta paikantumisesta liittyy läheisesti tutkijan lähentymisen ja etääntymisen prosesseihin etnografisessa tutkimuksessa. Kenttätyövaiheen edettyä pidemmälle aloin miettiä kirjoittamisprosessia ja etnografisten tulkintojen tekemistä väitöskirjaa varten. Etnografinen pyrkimys ymmärtää mahdollisimman paljon vie lähelle, mikä on tutkimuksen kannalta arvokas vaihe. Kuuntelin haastatteluja usein korvanapeilla arjen askareiden lomassa, jotta varmasti hahmottaisin tarpeeksi, mitä minulle oli kerrottu ja miten.

Haastatteluaineiston perusteellinen haltuunotto oli tärkeä vaihe tutkimusprosessissa. Huomasin kuitenkin varsin pian, että tästä positiosta käsin oli vaikea kirjoittaa. Kirjoittaminen tuntui monimutkaiselta, kun oli fyysisesti, sosiaalisesti ja emotionaalisesti kovin lähellä. Oli vaikea hahmottaa mahdollista teoreettista tai käsitteellistä jäsenystä, kun kaikki oli olennaista, kaikki oli tärkeää, kaikki oli läsnä – ja kaikki koski jollain tavoin ihmisiä, joiden kanssa olin tutustunut, jotka olivat kutsuneet minut kotiinsa ja joiden kanssa olin viettänyt paljon aikaa.

Epävarmuus kirjoittamisesta oli osa tutkimusprosessia eritoten kenttätyövaiheen aikana. Huomasin aina asiaa ajatellessani olevani huolissani siitä, että tuotan tutkimuksellani pettymyksen tutkimukseen osallistuneille, minua auttaneille ihmisille.¹⁸⁹ Miten osaisin kirjoittaa asioista heidän mielestään oikealla tavalla? Mikä ylipäätään oli oikea tapa? (Vrt. Rastas 2007, 90–91.) Pelkäsin heidän loukkaantuvan minulle – mistä kirjoittamastani, sitä en osannut sanoa.¹⁹⁰ Entä mitä ne turkulaiset somalit ajattelisivat tutkimuksestani, jotka eivät olleet siihen osallistuneet? Taustalla vaikutti ajatus siitä, että minun pitäisi saada jonkinlainen hyväksyntä tai lupa tulkinnoilleni tutkimukseen osallistuneilta. He eivät kuitenkaan muodostaneet haastatteluissa esittämieni näkemyksineen yhtä mielipidettä. He olivat erilaisia persoonia ja elivät erilaisissa elämäntilanteissa. Heidän näkemyksensä erosivat toisistaan. Johanna Ruusuvoori, Pirjo Nikander ja Matti Hyvärinen (2010, 28–29) toteavat haastattelun metodologiaa tarkastelevassa kirjassaan:

On perusteetonta olettaa, että tutkimustulokset voisi todentaa kysymällä tutkittavilta, pitävätkö ne paikkansa. Ei voida olettaa, että tutkittavien ja tutkijan intressit ja näkökulmat haastattelujen suhteen olisivat aina tai yleensä yhteiset. Tutkimuksen tulokset uhkaavat jäädä arkiajattelun tai toisaalta kaikkia miellyttävien tulkintojen tasolle, jos tukeudutaan vain tällaiseen yhteisesti jaettuun tulkintojen vahvistamiseen.

Ymmärsin omakohtaisesti, että oli välttämätöntä katsoa aineistoa hieman etäämmältä ja etääntyä kentästä, että ylipäätään pystyin analysoimaan, käsitteellistämään

¹⁸⁹ Esim. KP(05)17, 4.

¹⁹⁰ TP2, 48.

ja tulkitsemaan. Teoreettisiin keskusteluihin nivoutuva etnografisten tulkintojen tekeminen on tutkijan tehtävä, eikä sitä voida ulkoistaa tutkittaville. Tutkimukseen osallistuneet voivat toki olla eri mieltä siitä, miten joku muu tai jotkut muut tutkimukseen osallistuneet ovat jotakin asiaa kuvanneet, ja miten tutkija on sen esittänyt tutkimustekstissä. Tämä ei kuitenkaan ole syy keskenään ristiriitaisten näkökulmien häivyttämiseen, joidenkin näkökulmien poisjättämiseen tai yhden näkemyksen ensisijaistamiseen ylitse muiden. Näen pikemminkin, että tässä tutkimuksessa on kyse erilaisten näkökulmien esille tuomisesta – ja niihin perustuvasta etnografisesta tulkinnasta. Olen näyttänyt tutkimusartikkeleita sekä väitöskirjan dispositiota ja myöhemmin käsikirjoitusta tavoittamilleni asiasta kiinnostuneille haastatelluille. Olen kertonut luku luvulta, mitä niissä käsittelen.¹⁹¹ Ensimmäiset tällaiset tapaamiset olivat erityisen tärkeitä siitä syystä, että sain vahvistusta – toisin sanoen hyväksynnän¹⁹² – tulkinnoilleni. Kenttätyövaiheen päättymisen jälkeen saatoin puhua tulkinnoistani tapaamieni ihmisten kanssa avoimemmin siitäkin syystä, että tulkintani eivät voineet enää vaikuttaa tutkimusaineiston muotoutumiseen tai sisältöön, vaikka toki ja toivottavasti sen analyysiin ja ymmärtämiseen.

Kotietnografiassa kenttätyövaiheen päättymistä ei etäetnografian tavoin määritä kenttämatkan ennalta suunniteltu kesto ja aikataulutus suhteessa työvelvoitteisiin tai yksityisasioihin kotona – kotietnografian on joka tapauksessa jo kotona. Kenttätyövaihetta voi jatkaa muiden tehtävien ohella määrättömän ajan, ainakin teoriassa. (Ks. Norman 2000, 122; Taylor 1991, 243.) Mistä sitten tietää, milloin kenttätyö on valmis? Milloin aineistoa on riittävästi? Aineisto kylläntyy tutkijan tulkitsemana. Tämä tulkinta perustuu jo tiedetyn toistumiseen aineistossa ja vuorovaikutuksessa sekä toiston ja samuuden pohjalta esiin nousevaan ”teoreettiseen peruskuvioon”. (Alasuutari 1999, 108–109; Eskola & Suoranta 1996, 34–35; Stebbins 1991, 248; Tuomi & Sarajärvi 2006, 89.) Kyseessä on tutkijan arvio siitä, että näillä metodeilla ja tällä tutkimusotteella tuskin saan tässä vaiheessa tutkimusprosessia enää sellaista tietoa, joka toisi jotain olennaisesti uutta jo hankkimaani tutkimusaineistoon, suhteessa tutkimuskysymyksiini (ks. Taylor 1991, 242). ”Tuntuu, että olen saavuttanut kylläntymispisteen. En tarvitse enää kenttäläsnäoloja työni kannalta”, olen todennut kenttäpäiväkirjassa marraskuussa 2005, ennen kenttätyövaiheen päättämistä vuoden 2006 alussa.¹⁹³ Päätelin toisin sanoen, että aineisto mahdollisti riittävän tiheän etnografisen kuvauksen tutkimuskysymysteni osalta (Geertz 1973, 9–10).¹⁹⁴

¹⁹¹ Esim. HKP(05)05, 2; KP(05)03, 2–4; KP(06)01, 3–4; KP(06)02, 2–5.

¹⁹² En esitä, että tutkimukseen osallistuvien pitäisi välttämättä hyväksyä kaikki tutkijan tulkinnat. Siitä, että näin on, tuskin on kuitenkaan mitään haittaa tutkimukselle, tutkittaville tai tutkijalle.

¹⁹³ KP(05)22, 1.

¹⁹⁴ Etnografinen kuvaus on tiheää kuvausta siinä määrin, kun tutkija kykenee merkitysten kiteyttymiä ja merkityskimppuja (mahdollisine katkoksineen ja sisäisine ristiriitaisuuksineen) kuvaa-

Konkreettisesti kenttätöyövaiheen päättäminen tarkoitti sitä, etten enää kirjoittanut kenttäpäiväkirjaa tai pyrkinyt aktiivisesti osallistumaan tyttöjen ja naisten arkeen ja juhlaan. Käytännössä ”kentän jättäminen” ei kuitenkaan ollut näin yksinkertaista, mitä pohdin seuraavaksi käsitellessäni tutkimuseettisiä kysymyksiä.

Tutkimuseettinen pohdinta

Tutkimuseettiset kysymykset ovat osa tutkimuksen tekemistä alusta loppuun saakka – ja vielä sen jälkeenkin. Vaikka yleiset ehdot eettiselle tieteelliselle käytännölle on ilmaistu lainsäädännössä ja Tutkimuseettisen neuvottelukunnan (2012) ohjeissa, eettiset kysymykset nousevat esiin etnografisissa tutkimuksissa usein tapauskohtaisina, partikulaarisina, vailla yhtä ainoaa oikeaa vastausta (ks. Kuula 2006, 12). Tutkijan tekemät ratkaisut hahmottuvat suhteessa tutkimuskontekstiin – oppialakohtaisiin käytäntöihin, tutkimusaiheeseen, lähestymistapoihin, menetelmiin ja arvioihin tiedon tuottamisen seurauksista. Valitut käytännöt vaihtelevat kuitenkin samankin alan tutkijoiden välillä (ks. Tani 2010, 51).

Se, että eettiset ratkaisut ovat usein tutkimus- ja tapauskohtaisia, on tunnut erityisen painavalta vastuulta somalien kaltaisen pakolaistaustaisen etnisen vähemmistön tutkimuksessa.¹⁹⁵ Tutkimuseettinen pohdinta on ehdottoman tärkeää ja olennaista, mutta se voi myös lamauttaa. Koska tutkimustekstin lopullista sisältöä saati sen vastaanottoa ja mahdollisia seurauksia etniselle ryhmälle on mahdotonta tietää kesken tutkimusprosessin, miten ylipäätään voi tehdä eettistä tutkimusta (ks. Pekkala 2007, 172).¹⁹⁶ Viime kädessä kaikki tutkimusta koskevat kysymykset ovat eettisiä. Keskityn tässä yhteydessä pohtimaan tiettyjä kenttätöyön

maan ja tulkitsemaan (Geertz 1973, 9–10).

¹⁹⁵ Kenttätöyövaiheessa kiinnitin huomiota siihen, ettei Suomessa ollut julkaistu Suomen oloihin soveltuvia tutkimuseettikan oppaita, joissa käsiteltäisiin yksityiskohtaisesti tutkimussuostumukseen sekä aineiston tallentamiseen ja säilyttämiseen liittyviä periaatteita humanistisessa tutkimuksessa (ks. Hallamaa ym. 2006c, 14–15). Suomenkielistä laaja-alaista tutkimuseettikan kirjallisuutta humanistiseen ja yhteiskuntatieteelliseen käyttöön on ilmestynyt erityisesti vasta 2000-luvun puolivälin jälkeen (ks. Clarkeburn & Mustajoki 2007; Hallamaa ym. 2006a; Kuula 2006; Lagström ym. 2010; myös Tutkimuseettinen neuvottelukunta 2009). On kuvaavaa, että vuonna 2006 julkaistun *Etiikkaa ihmistieteille* -kirjan toimittajat kuvaavat alkusanoissa kirjaansa ”lähtölaukauksena suomalaiselle keskustelulle ihmistieteiden etiikasta” (Hallamaa ym. 2006b, 9). Tuolloin olin jo päättänyt kenttätöyöni.

¹⁹⁶ Eräs tutkija totesi pohdintoihini, että jos liikaa ja koko ajan miettii mahdollisia tulevia eettisiä ongelmia, ei saa tehdyksi yhtään mitään. Välttämättä se, että pyrkii ennakoimaan kaiken ja varautumaan kaikkeen, ei takaa hyvää tutkimusta. Saattaa olla, että se ei takaa tutkimusta ollenkaan. (TP1, 19.) Tämä lause on palautunut mieleeni tilanteissa, joissa kaikki on tuntunut liian monimutkaiselta ja haastavalta – väheksymättä silti yhtään tutkijan velvollisuutta jatkuvaan eettiseen reflektioon.

aikaisia, haastatteluaineistoon liittyviä ja tutkimuskirjoittamisessa esiin nousseita aihepiirejä.

Ihmiset, jotka haluavat ottaa osaa tutkimukseen, joutuvat myös jollain tavalla sopeuttamaan tutkijan omaan arkeensa ja aikatauluihinsa. He joutuvat näkemään vaivaa ratkaistessaan tutkijan läsnäolosta aiheutuvia monimutkaisuuksia tai käytännön ongelmia. (Briggs 1986, 20.) Olin jatkuvasti tietoinen siitä, että vein tutkimuksellani ihmisten aikaa ja aiheutin sen vuoksi myös vaivaa (vaikka tätä ei minulle osoitettukaan). Vaikka tutkimuksen yleisenä tarkoituksena on tiedon lisääminen, mikä voi vähentää tutkittavien kokemia ennakkoluuloja tai väärinymmärretyksi tulemista, tutkimukseen osallistuminen harvoin tarjoaa heille suoraa, selvästi osoitettavaa konkreettista etua tai lisäarvoa (van Maanen 1991, 34). Tilanne vaivasi minua jatkuvasti.¹⁹⁷ Miten voisin vähintäänkin korvata aiheuttamani vaivan? Mitä sellaista voisin tehdä, joka vastavuoroisesti voisi olla hyödyksi?¹⁹⁸

Huomasin, että toimivimmat ja luontevimmat mahdollisuudet vastavuoroisuuteen liittyivät tyttöjen ja naisten arkeen ja käytännön asioihin (vrt. Tiilikainen 2003, 103). Tarjosin apuani oma-aloitteisesti ja minulta myös kysyttiin neuvoa erilaisissa tilanteissa. Se, että huomasin apua pyydettävän kun sitä tarvittiin, lievensi huoltani hyötymisen yksipuolisuudesta. Eräässä perheessä ruuvasin keittiön alakaappien oviin stopparit, jotta pienin lapsi ei pääsisi availemaan niitä ja vetämään astioita ja pesuaineita lattialle.¹⁹⁹ Vein uuteen kotiin muuttaville käyttämättömiä, minulle ylimääräisiä astioita.²⁰⁰ Opastin opiskelijoita kirjaston lainauskäytännöissä ja kopiokoneiden käytössä.²⁰¹ Kirjoitin pyynnöstä erilaisia selvityksiä, hakemuksia ja oikaisupyynnöjä.²⁰² Autoin työhakemuksen kirjoittamisessa.²⁰³ Selvitin kansalaisuuden hakemiseen liittyviä asioita hakijoiden puolesta.²⁰⁴ Tarkistin erilaisten opiskeluun liittyvien raporttien ja lopputöiden suomen kielen.²⁰⁵ Annoin tukiopetusta suomen, ruotsin ja matematiikan

¹⁹⁷ Esim. TP2, 1.

¹⁹⁸ Lähtökohtaisesti tutkimusosallistumisen pitää perustua mahdollisimman selkeästi vapaaehtoisuuteen. Tästä syystä osallistumisesta tutkimukseen harvoin maksetaan palkkioita, mutta osallistumiskulut korvataan. Tätä käytäntöä sovelletaan laajasti humanistisissa ja yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa (ks. kuitenkin Opas 2008, 35–36).

¹⁹⁹ KP(04)19, 3, 7.

²⁰⁰ KP(03)15, 2; PK25.

²⁰¹ KP(04)01, 2; PK326; TP2, 17.

²⁰² KP(03)09, 1; KP(03)21, 2; KP(03)22, 3; KP(03)27, 2; KP(04)07, 1–2; KP(05)09, 2; KP(05)11, 1; PK40; PK60; PK440.

²⁰³ KP(04)40, 1.

²⁰⁴ KP(03)16, 1; PK27; PK67; PK153; TP2, 23.

²⁰⁵ KP(04)25, 5; KP(04)27, 1, 3–4; KP(04)32, 1–2; KP(04)55, 2–3; PK10; PK229; PK243.

opinnoissa.²⁰⁶ Eräälle naiselle tein suomi-somali-perussanastomonisteen avuksi suomen opetteluun.²⁰⁷ Osallistuin myös naisten juhlan järjestelyyn selvittämällä mahdollisia juhlatiloja ja niiden vuokria Turussa.²⁰⁸ Näihin ja muihin palveluksiin meni paljon aikaa, mutta ne olivat olennainen osa kenttätyötä ja tekivät paikkaani sosiaalisissa verkostoissa.

Turussa asui kenttätyövaiheessa suhteellisen vähän somaleja ja vielä vähemmän yli 17-vuotiaita tyttöjä ja naisia. Pohdin paljon sitä, miten voisin varmistaa sen, ettei tutkimukseen osallistuneita voida tunnistaa etnografisesta kuvauksesta tai suorista haastattelulainauksista. Ajallinen etäisyys haastattelujen tekemisen ja tutkimuksen julkaisemisen välillä tekee näkemysten ja mielipiteiden yhdistämisen yksittäisiin henkilöihin vaikeaksi. On epätodennäköistä, että ketään tunnistetaan kymmenen vuotta sitten lausuttujen näkemysten perusteella. Olen pyrkinyt takaamaan tutkimukseen osallistuneiden anonymiteetin poistamalla kaikki mahdolliset yksityiskohtaiset tiedot, josta heidät voi tunnistaa. En käytä pseudonyymejä, vaan ilmaisuja ”eräs nainen” tai ”eräs tyttö”. Käytän miespuolisista henkilöistä epämääräistä ilmaisua ”miespuolinen sukulainen” sen sijaan, että puhuisin veljistä, enoisista, sedistä, isistä, isoisista tai serkuista. Sama pätee tapaani kirjoittaa naispuolisista sukulaisista, poikkeuksena kuitenkin äiti. Viittaaan siskoihin ja veljiin yleensä sanalla ”sisarus”, erittelemättä sukupuolta tai miten monta sisarusta haastatellulla on. En myöskään mainitse nimeltä asuinalueita tai lähiöitä, joissa tutkimukseen osallistuneet asuivat, enkä yhdistä tietoja haastateltavan iästä tai Suomeen tulon ajankohdasta haastattelulainauksiin. Kuten jo aiemmin mainitsin, olen myös poistanut haastattelulainauksista puhetapaan liittyviä tunnisteita kuten henkilön puhetyylille ominaisia täytesanoja. Jos olen sisällyttänyt tutkimustekstiin omaehtoisen kertomuksen, jonka joku lukija voi tunnistaa joskus kuulleen, olen poistanut aineistoviitteen kokonaan, jotta tarinaa ei voida yhdistää muihin saman henkilön lainauksiin. Olen toiminut samoin hyvin henkilökohtaisten kokemusten suhteen. En myöskään yhdistä haastateltavan ikää haastatteluvuoteen, jotta ei voida edes teoriassa päätellä, minkä ikäinen haastateltava oli haastatteluhetkellä tai minkä ikäinen hän on tällä hetkellä.

Tutkimukseni keskittyi tyttöihin ja naisiin, jotka osasivat riittävästi suomea (tai englantia) voidakseen vastata esittämiini kysymyksiin kentällä ja haastatteluissa. Oli kuitenkin tutkimuseettisesti tärkeää, että mahdollisimman moni yhteistilaisuuksiin osallistuva tiesi, kuka olin ja miksi olin paikalla. Monissa tilaisuuksissa (eritoten rukoukset ja hääjuhlat) ihmisiä oli paljon, joten oli käy-

²⁰⁶ KP(03)32, 2; KP(04)01, 1–3; KP(04)41, 3, 5; PK321; PK412.

²⁰⁷ KP(04)06, 2; KP(04)25, 1.

²⁰⁸ TP2, 31–35.

tännössä mahdotonta varmistaa, että kaikki tiesivät minun olevan tutkija (vrt. Tiilikainen, 2003, 109). Epäselvyyksien välttämiseksi kysyin luvan moskeijalla järjestettäviin tilaisuuksiin osallistumiseen suoraan moskeijalta.²⁰⁹ Pohdin kuitenkin usein kenttätöön aikana sitä, miten tutkimukseen sisäänrakennettu valankäyttö mahdollisti läsnäolonni samoissa tilaisuuksissa myös sellaisten ihmisten kanssa, jotka eivät halunneet olla kanssani tekemisissä tai eivät ehkä ylipäättään toivoneet minun olevan paikalla (ks. Tolonen 2007; van Maanen 1991, 36). Toisaalta mietin myös, miten juuri ne, jotka osallistuivat tutkimukseen, ”valitsivat minut” sen sijaan, että olisivat valinneet sosiaalisissa tilanteissa jonkin muun vaihtoehdon (van Maanen 1991, 36). Ylipäättään se, että tietyt henkilöt osallistuivat, toiset eivät, on vaikuttanut tutkimusaineiston luonteeseen ja sisältöön. Esimerkiksi ulospäin suuntautuneet, suomea riittävästi osaavat, sanavalmiit, tutkimusaiheista puhumaan kiinnostuneet, sopivassa elämäntilanteessa olevat ja perheensä suostumuksen saaneet henkilöt ovat voineet tuoda haastatteluissa ja keskusteluissa esiin sellaisia näkökulmia, jotka toisin asemoituneilta ja asennoituneilta olisivat jääneet huomiotta – ja päinvastoin.

Kysymys tutkimuksesta informoinnin tavoista ja informoinnin eettisyyden kriteereistä osoittautui moniulotteiseksi. Kirjoitin vajaan A4-sivun mittaisen esittelyn itsestäni, tutkimuksestäni tarkoituksesta ja kysymyksistä, joihin etsin tutkimuksellani vastausta. Tarkoituksena oli, että tuttavani kääntäisi tekstin myös somaliksi, jotta tieto läsnäolonni syistä yhteistilaisuuksissa tavoittaisi mahdollisimman monet.²¹⁰ Hän käänsi tekstin, mutta sanoi sen olevan liian pitkä ja tarkka. Tekstin pituus sinänsä voitiin tulkita epäilyttäväksi. Minkälaisesta selvitystoiminnasta oikein oli kyse, kun siitä piti niin monisanaisesti raportoida? Oli hänen mielestään parempi kirjoittaa mahdollisimman lyhyt teksti ja kertoa loput suullisesti, pikkuhiljaa osana keskustelua.²¹¹ Pyrkimykseni runsaaseen kirjalliseen informointiin ei tehnyt kukaan asiaa automaattisesti selvemmäksi ja toimintatapaani ”eettisemmäksi”. Ymmärsin taustalla vaikuttavan kulttuurisia ja sosiaalisia konventioita (ja kokemuksia kirjallisista viranomaismenettelyistä ennen Suomeen tuloa tai sen jälkeen?), jotka vaikuttivat myös kirjalliselle ja suulliselle viestinnälle annettuihin merkityksiin (vrt. Bolognani 2007, 284). Suullisella informoinnilla voisi välittää todenmukaisemman kuvan tutkimuksesta, koska puhumisen perinne oli viestin välittämisessä kirjallista perinnettä ensisijaisempi. Lopputuloksena oli, että päädyin jakamaan lyhyttä esittelytek-

²⁰⁹ KP(03)26, 3,

²¹⁰ KP(03)33, 4; 29; PK88; TP2, 178.

²¹¹ KP(03)33, 4. Käytännössä tämä tarkoitti, että suomea taitamattomien kanssa luin somalinkielistä esittelytekstiä.

tiä, mutta pidin mukanani myös pidempää tekstiä sekä suomeksi että somaliksi ja käytin sitä tarvittaessa.²¹²

Mietin myös, miten menetellä haastatteluostumusten kanssa. Kenttätyövaiheessa pidin tarkkaan huolta siitä, etten kysynyt kenenkään haastatteluostumusta tai edes yhteystietoja toisten ollessa kuuloetäisyydellä, jotta en omalla toiminnallani olisi rikkonut suostumuksen anonyymisyyttä. Haastatellut itse saattoivat joskus puhua muiden kuullen tavalla, josta kuulijat voivat päätellä heidän osallistuneen tutkimukseen. Päädyin pyytämään haastateltavilta suullisen luvan haastatteluun kirjallisen sijasta monestakin syystä. Niissä muutamassa aiemmassa somalalaisia koskevassa tutkimuksessa, jossa ylipäätään käsiteltiin osallistumissuostumuksia, tutkijat kertoivat naisten kieltäytyneen kirjallisesta suostumuksesta, koska pelkäsivät allekirjoituksen tuovan heille myöhemmin jotain ongelmia.²¹³ Suullinen suostumus ei sen sijaan ollut ongelma. (Chalmers & Hashi 2000, 229; Tiilikainen 2003, 292.) Tilanteessa, jossa haastateltavia oli vaikea ylipäätään löytää, en pitänyt järkevänä ehdoin tahdoin tuottaa kieltäytymistilanteita, kun eettisiä keinoja edetä oli muitakin. Tietoon perustuva suullinen suostumus on eettisessä mielessä aivan yhtä pätevä kuin kirjallinenkin suostumus – kummatkin perustuvat vapaaehtoisuudelle ja voidaan kumota milloin tahansa (Kuula 2006, 100–101, 117). Alaikäisten haastateltavien kohdalla varmistin myös huoltajan suostumuksen.

Epäröin myös ennalta, oliko mahdollista saada suostumus haastattelujen äänittämiseen (Tiilikainen 2003, 100, 106). Tämä osoittautui turhaksi. Haastatellut suostuivat tallennukseen, koska he ymmärsivät, että oli vaikeaa ja aikaa vievää kirjoittaa ylös kaikki mitä haastattelun aikana käsiteltiin. Heille tärkeä tieto oli kuitenkin se, että vain minä kuuntelin tallenteita tutkimustani varten. Tämä oli näkemykseni mukaan ratkaiseva syy sille, että ylipäätään sain tallennusluvan. Jos olisin haastatteluostumusta kysyessäni ehdottanut aineiston jatkokäyttöä ja arkistointikaavakkeiden täyttämistä, tilanne olisi suurella todennäköisyydellä ollut toinen sekä haastattelu- että tallennussuostumuksen suhteen.²¹⁴ Päädyin tähän ratkaisuun turvatakseni haastatteluaineiston tuottamisen tutkimustani varten, vaikka se samalla rajasi ratkaisevasti aineiston jatkokäyttöä. Luvan kysyminen arkistointiin on toki mahdollista myös jälkikäteen, tutkimuksen valmistuttua (Kuula 2006, 90).

Aitoon, vastavuoroiseen ja vastaanottavaan vuorovaikutukseen toisen ihmisen kanssa ei voi antautua vain puolittain. Joskus näistä toistuvista kohtaamisista

²¹² Huomasin kenttätyön aikana, että myös tutkimukseen liittyvien toimintatapojen yksityiskohtainen selittäminen saattoi herättää epäluuloa (TP2, 9; TP2, 21).

²¹³ Käytäntö pyytää kirjallinen suostumus voi ylipäätään olla kulttuurisidonnainen asia, oli mukana epäilyksiä tai pelkoja seurauksista tai ei (Fjell 2007, 111; ks. Hovi 2009, 3).

²¹⁴ Myös se, että äänitteitä ei ollut tarkoitus arkistoida, puoltaa suullisen suostumuksen riittävyttä.

kenttätöiden aikana syntyy myös ystävyksiä. Se, minkälaiset kokemukset nimeetään ystävydeksi, on määrittelykysymys. Yhtä kaikki ystävyttä tuotetaan myös puhumalla siitä. Muutamat tutkimukseen osallistuneet tekivät minut ystäväksi sanomalla minua ystäväksi (Austin 1962).²¹⁵ Vaikka ymmärsin, miksi he näin tekivät, tämä kokemus kaikessa positiivisuudessaan myös monimutkaisti tutkijan asemaani. Tilanne vaati selkiyttämään näkökulmiani tutkijuuden ja ystävyden limittäisyyteen kenttätöiden aikana. Oli selvää, etten halunnut enkä voinut käyttää ystävyttä tiedontuottamisen strategiana tai ”tekniikkana”, jolla ylitetään vierauden tai tutkimusasetelman valtasuhteiden rajat. Ystävyystyminen ei mitätöinyt tutkijan ja tutkittavan episteemistä eroa. (Ahmed 2000b, 58, 61.)

Tiedostin, että suhteessa muutamaani ihmisiin olin selkeästi kaksoisroolissa. Vaikka oli selvää, että olin tutkija, minulle kerrottiin asioita myös pelkästään ystäväni.²¹⁶ On myös keinotekoista olettaa, että minulle kerrottiin asioita aina joko tutkijana tai ystäväni – pikemminkin sekä tutkijana että ystäväni. En kirjoittanut ylös kuulemiani selkeästi henkilökohtaisia asioita, jotka eivät liittyneet tutkimukseen, ja kerroin tämän myös heille.²¹⁷ Joskus tilannetta selkeytti se, että minun ei ollut välttämättä enää siinä vaiheessa kenttätöitä tarpeen kysellä mitään tutkimukseen liittyvää. Monesti näin ei kuitenkaan ollut.²¹⁸ Kaksoisrooli tuntui aika ajoittain vaikealta, koska siihen tuntui latautuvan paljon odotuksia.²¹⁹ Katsoin parhaaksi puhua tutkijan ja ystäväni roolien päällekkäisyydestä ja ristiriitaisuudesta sekä ystävämielessä käytyjen keskustelujen luottamuksellisuudesta.²²⁰ Se, että näytin tutkimustekstiä ja kerroin tulevista sisällöistä, selkiytti osaltaan käsitystä siitä, mitä olin tutkijana tekemässä.

Monesti maantieteellisesti etäälle suuntautuvissa tutkimuksissa pohditaan tutkijan eettistä vastuuta yhteydenpitoon tutkimuksen päättymisen jälkeen. Vaiherikkaan ja ajoittain hyvinkin intensiivisen kenttätöiden jälkeen mielessä risteili kysymyksiä siitä, miten tästä eteenpäin tulisi toimia – asuimme samassa kaupungissa. Tapasin tyttöjä ja naisia sattumalta kaupungilla ja vaihdoimme kuulumisia kuten ennenkin.²²¹ Olin antanut puhelinnumeroni kaikille haastateltaville ja myös muutamille muille kenttätöiden aikana tapaamilleni henkilöille, joten tutkimukseen osallistuneilla oli mahdollisuus halutessaan ottaa yhteyttä minuun. En

²¹⁵ KP(04)35, 2; KP(04)38, 3; KP(04)43, 10.

²¹⁶ Esim. KP(04)38, 3.

²¹⁷ KP(04)54, 1.

²¹⁸ Olen merkannut näitä kohtia kenttäpäiväkirjoissa esimerkiksi seuraavasti: ”Tämän reissun aikana tuli lopullisesti selväksi se, että häntä koskevaa materiaalia en voi enää käyttää väitöskirjassa ilman erittäin tarkkaa syyniä” (KP(04)34, 2).

²¹⁹ KP(04)11, 3.

²²⁰ KP(04)44, 3.

²²¹ TP3, 128, 131.

ole vaihtanut puhelinnumeroani missään vaiheessa tutkimusprosessia. Tutkimuksen myötä erityisellä tavalla läheiseksi tulleiden ihmisten kanssa pidimme yhteyttä säännöllisen epäsäännöllisesti. Kenttätyön päättymisen merkitsi kuitenkin sosiaalisten kontaktien merkittävää harvenemista. Jokin siinä, etten pitänyt kaikkiin tutkimukseen osallistuneisiin yhteyttä eivätkä he minuun, vaivasi minua. Huomasin, että pitkään jatkuneen kenttätyön päättymisvaihe vaati prosessointia, koska se oli muutos myös omassa arjessani.

Eritoten vaikeassa taloudellisessa, sosiaalisessa tai psyykkisessä tilanteessa olevien tutkittavien kohdalla tutkittavan mahdollinen riippuvuus tutkijasta sekä siihen liittyvät valta-asetelmat edellyttävät tutkimuseettistä herkkyyttä. Ei kuitenkaan voida lähtökohtaisesti odottaa tai olettaa, että tutkimukseen keran lupautuneet olisivat halukkaita jatkamaan yhteydenpitoa tutkijan kanssa hamaan tulevaisuuteen (Taylor 1991, 246). Monesti tutkimussuostumus on ensisijaisesti tutkimussuostumus, jonka jälkeen tutkimukseen osallistuneet jatkavat omaa elämäänsä. Tulkintani mukaan se, että minuun ei kenttätyövaiheen jälkeen juurikaan otettu yhteyttä, oli eräs osoitus siitä, että olin läsnä tapaamieni ihmisten määrittelemässä vierailijan roolissa, tutkimassa, selvittämässä, seuraamassa ja oppimassa. Olin ollut mukana aikani ja poistunut – vaikka edelleen vielä vuosien jälkeenkin saatoimme tavata satunnaisesti Turussa ja jutella kuulumisia.²²² Kotona tehtävän etnografian etuna on se, ettei ihmisiä tarvitse kuitenkaan hyvästellä lopullisesti, vaan mahdollisuus tapaamisille, vaikka mitenkään sattumanvaraisille, on edelleen olemassa (ks. Rastas 2007, 90; vrt. Coffey 1999, 107). Meidät erotti joskus Eerikinkatu, joskus kaupan makeishylly ja joskus paikallisbussimatka – harvemmin valtameri tai kokonainen maanosa.

Kotietnografiassa tutkimuksen tulokset ja päätelmät ovat eri tavoin tutkimukseen osallistuvien ulottuvilla kuin maantieteellisesti etäällä muulla kuin tutkimuksen julkaisukielellä toteutetussa kenttätyössä. Vaikka molemmissa tapauksissa noudatetaan samanlaisia eettisiä periaatteita, käytännössä periaatteiden soveltaminen maantieteellisesti lähellä ja etäällä voi vaatia erilaisia ratkaisuja – ja nostaa esiin erilaisia eettisiä kysymyksiä. Miten voisin olla varma, ettei tutkimukseni aiheuta vahinkoa tai harmia somaleille Turussa? Minkälaiset asiat voidaan tulkita vahingolliseksi? Voiko pelkkä somalien ja tutkimuksen aihepiirien samaa julkisuus olla joidenkin somalien näkökulmasta tutkimuksen heille aiheuttama harmi, huolimatta siitä, ovatko he itse osallistuneet tutkimukseen vai eivät? Onko olemassa

²²² Keskustelin erään nuoren naisen kanssa kenttätyöni päättymisestä ja siihen liittyvistä huomioista, etten enää osallistunut erilaisiin tilaisuuksiin. Olen kirjoittanut kenttäpäiväkirjaan: ”Hän sanoi, että heilläkin on ollut juhlissa sellainen olo, että joku puuttuu, missä Anu on. Se tuntui kauhean kauniilta, vaikka ajattelenkin sitä myös kohteliaisuutena.” (KP(06)01, 5.)

tutkimuseettisesti harmitonta, vaikkakin tutkimuksen aiheuttamaa harmia? Jos on, minkälaista harmia se on?

Se, ettei tutkija aineistoa hankkiessaan tiedä, minkälainen tutkimuksen lopputulos tulee olemaan ja minkälaisin painotuksin, on eräs eettinen haaste. Tässä tutkimuksessa tutkimuksen aihe tai mukaan valitut näkökulmat eivät siinänsä muuttuneet tutkimuksen aikana. Työn rajaus tarkentui somalittyyttöihin jo kenttätöyövaiheessa. Olen perustellut tutkimustani tutkittaville yleisellä etnisiin ja kulttuurisiin vähemmistöihin Suomessa liittyvällä tiedonintressillä, jonka tavoitteena on ymmärtää enemmän, jotta luullaan vähemmän. On tärkeää luoda kohtaamispaikkoja sekä ehkäistä väärinymmärryksiä ja niille perustuvia ennakkoluuloja. Olen esittänyt tutkimukseni merkityksen myös tulevaisuudesta käsin katsoen, arjen historian näkökulmasta. 2000-luvun alkupuolen etnografinen kuvaus voi tulevaisuudessa kiinnostaa lapsia, lapsenlapsia ja lapsenlapsenlapsia, joilla on somalialaiset sukujuuret.

Seuraavaksi etenen tutkimusaineiston etnografiseen tulkintaan. Luvussa 2 tarkastelen pukeutumiseen, seksuaalisuuteen, ympärileikkausperinteeseen ja seurusteluun liittyvää merkityksenantoa – toisin sanoen ruumiillisia performatiiveja.

II TUTKIMUSAINEISTON TULKINNAT

2 RUUMIILLISIA PERFORMATIIVEJA

2.1 Pukeutumisen moraaliset tulkinnot

AI: Miks sä pidät huivia täällä?

H: Tuntuu yksilölliselt sille yhtenäiselt somalialaisten kans, kulttuurin kans, uskonnon kanssa. Oma identtisyys. Tosi tärkeä, oma staili ja oma juttu.¹

Muslimityttöjen huivin käyttöä motivoivat syyt voivat olla hyvin moninaiset. Huivi tai huntu voi olla uskonnollisen vakaumuksen ilmaisin tai viestiä henkilön uskonnollisesta taustasta, uskonnon kunnioittamisesta tai erottautumisesta länsimaisesta elämäntavasta ja arvovaikutteista (Williams & Vashi 2007, 283).² Huivinkäyttö voi olla poliittinen kannanotto, mahdollistaa osallisuuden, voimaannuttaa vaikeina aikoina tai ilmaista kuulumista tiettyyn (etniseen tai muuhun) ryhmään, jolla on esimerkiksi tietty jaettu kulttuuritausta (vrt. Berns McGown 1999, 80, 84, 96; Göle 1997, 62; Pratt Ewing 2008, 81; ks. Moors & Tarlo 2007, 136).³ Huivin käytöllä voi korostaa seksuaalista siveellisyyttä tai identifioitumista tiettyyn sosiaaliseen asemaan ja sukupuolirooliin (vrt. De Voe 2002, 238; Pepicelli 2015, 62).⁴ Sitä voidaan perustella käytännöllisyydellä tai muodinmu-

¹ HLI(04)04, 27–28.

² HLI(04)02, 15; HLI(04)03, 7–9; HLI(04)07, 45; HLI(05)02, 65–66.

³ HLI(04)04, 27–28; HLI(04)06, 12; HLI(05)03A, 23.

⁴ HLI(03)03, 4.

kaisuudella tai se voi ylipäättään olla tärkeä etnisen identiteetin tuottamisessa.⁵ Edellä olevassa aineistolainauksessa kiteytyy erilaisten tulkintojen yhtäaikaisuus: Uskonnollinen, kulttuurinen ja etninen merkityksenanto yhdistyvät huivinkäytön perusteluissa oman tyylin, identiteetin ja kiinnostuneisuuden kanssa.

Keskityn tässä luvussa tarkastelemaan pukeutumista tyttöyden tekemisen ja maineen rakentumisen näkökulmista. Pukeutumista pidettiin yhtenä merkittävänä osatekijänä sopivaa ja sopimatonta käytöstä koskevissa sosiaalisissa eronteissa. Näkemykset siitä, mikä oli milloinkin ja kenellekin sopimatonta pukeutumista, kuitenkin vaihtelivat. Henkilökohtainen mielipide ja ”yleiseksi” tulkitut näkemykset saattoivat erota selvästi toisistaan. Pysin aineistotulkinnoillani tuomaan esiin tätä pukeutumista koskevien näkemysten moniäänisyyttä. Korostan, että tarkoitukseni ei ole määrittellä, mikä on tai ei ole oikeanlaista ”islamilaista tulkintaa” tai ”islamin mukaista” pukeutumista. Kun käytän tutkimustekstissä näitä käsitteitä, viittaan haastateltavien kuvauksiin islamilaisesta tai islamin mukaisesta.

Uskonnolliset määrittelyt

Muslimityttöjen ja -naisten pukeutuminen vaihtelee huomattavasti eri puolilla maailmaa. Ei ole olemassa tiettyä selvärajaista ”islamilaisten pukeutumisen” kategoriaa, vaan lukemattomien asujen, värien, materiaalien ja tyylien kulttuurinen kirjo, jonka ilmentymiä havaitsee tätä nykyä myös monissa eurooppalaisissa suurkaupungeissa (Tarlo 2010, 5–7). Se, mikä määrittää muslimien keskuudessa islamin mukaiseksi, on myös eräs vilkkaan keskustelun aihe (Moors & Tarlo 2007, 134). Euroopassa varttunut maahanmuuttajataustainen sukupolvi ammentaa pukeutumiseensa paitsi vanhempiensa kulttuuritaustasta ja uskonnosta, myös oman ensisijaisen kasvuympäristönsä ajankohtaisista pukeutumistrendeistä. Eurooppalaiset tutkijat ovat eritoten viime vuosina kiinnostuneet myös islamilaisen muodin tutkimuksesta (Moors 2009; Moors & Tarlo 2007; Tarlo 2010; Tarlo & Moors 2013; Ünal & Moors 2012).

Perustellessaan tyttöjen ja naisten peittävä pukeutumista kaikki haastateltavat viittasivat islamin sääddöksiin, joiden tarkoituksena on hillitä sukupuolten välistä seksuaalista vetovoimaa. Muslimitytön suhde omaan ruumiiseen, sukupuolisuuteen ja seksuaalisuuteen rakentuu nuoruudessa muun muassa näistä uskonnollisista merkityksistä tietoiseksi tulemisen ja niiden ruumiillisen materiaalistumisen kautta (Anwar 2006, 118).

⁵ HLI(04)04, 27; HLI(04)09, 28.

Meijän uskonnos sanotaan, et miehet on vahvempia kun naiset fyysisesti ja naiset on kauniimpia kuin miehet fyysisesti. Just tää, ettei liiku liikaa ulkon, se on meijän kulttuuris, mut se tulee uskonnosta. Et mitä enemmän sä liikut ulkon ja niinku miehiä on yleensä enemmän ulkon missä vaan kulttuuris, ni sen enemmän sä oot haavoittuvaisempi. Ja sit mitä avoimemmin tai niinku enemmän pintaa sä näytät sillä sun pukeutumisella, ni sen enemmän sä oot vielä haavoittuvaisempi. Ja sen takia kun sä et pysty puolustamaan itteäs niinku mieheltä esimerkiksi, ni sun pitää peittää ittes. Ettei se huomio ja se viehättävyys vaan tulis sun kohdalle, ettet sä viehättäis sitä miestä tai kiinnostais tai joku kiinnittäis suhun huomiota.⁶

Haastateltavan islamin tulkinnassa naisten peittävän pukeutumisen perusteena on sukupuolten olemuksellinen biologinen ero – miesten suurempi fyysinen voima ja naisten suurempi kauneus. Naisen viehättävyys ja seksuaalinen vetovoima täytyy peittää, koska se tekee naisen haavoittuvaksi miesten lähestymiselle (ks. Almila 2014, 123; El Kaddioui 1999, 203; Fatahani 2007, 131–132; Mernissi 1985, 31, 140; Salmela 2004, 288). Näin ymmärrettynä sukupuoliero asemoi naiset halun ja fyysisen vallankäytön kohteiksi, miehet halun osoittajiksi ja vallankäyttäjiksi (Jacobsen 2011a, 323). Tämä tulee näkyviin myös yhteydessä tilallisen segregaa-tion tulkintoihin. Haastateltava näkee sukupuolitetun julkinen–yksityinen-tila-jaon kulttuurisesti universaalina piirteenä: Miehillä on enemmän valtaa julkisissa tiloissa kodin ulkopuolella sekä fyysisen voimansa vuoksi että siksi, että miehet liikkuvat enemmän ulkona ja miehiä liikkuu enemmän ulkona.

Koraanissa on 114 suuraa, joista muutamassa mainitaan naisten peittävään pukeutumiseen liittyviä ohjeita. Nämä maininnat eivät kuitenkaan tarjoa erityisen seikkaperäistä ohjeistusta, vaan ne jättävät tilaa tulkintojen variaatiolle (ks. Moors & Tarlo 2007, 134; Siraj 2011, 717–719; Tarlo 2010, 8–9). Huivin tai hunnun käyttöä perustellaan usein Koraanin jakeella 33:59, jossa sanotaan ”Profeetta, sano puolisoillesi, tyttärillesi ja uskovien vaimoille, että he panisivat vaatteen päänsä yli. Tämä on parasta, jotta heidät tunnistettaisiin siveiksi eikä heitä häirittäisi”. Jakeissa 24: 30–31 ohjataan uskovia naisia ja miehiä pitämään katseensa kurissa ja varjelemaan siveyttään, mutta samassa kohdassa mainitaan vain naisten pukeutumisen.⁷ Naisia kielletään kohdassa 24:31 näyttämästä ”muita sulojaan, kuin niitä, jotka tavallisestikin ovat näkyvissä”, minkä monet muslimit ovat tulkinneet viittaavan kasvoihin ja käsiin ranteesta sormenpäihin (Palva 1990, 190).⁸ Kuten

⁶ HLI(05)05A, 57–58.

⁷ Myös pojilta ja miehiltä edellytetään vartalon peittämistä ja säädyllistä pukeutumista (El Guindi 1999, 136). *Hadithissa* (perimätieto) on enemmän viittauksia miesten kuin naisten oikeanlaiseen pukeutumiseen arkena ja uskonharjoituksen aikana (El Guindi 1999, 135, 140; ks. Tarlo 2010, 7).

⁸ HLI(05)02, 59. Muutamat haastateltavat puhuivat ”kauneuden peittämisen” ja liiallisen kaunistautumisen välttämisen tärkeydestä, millä saattanee olla liittymäkohtia tähän Koraanin kohtaan (HLI(04)06, 12–13; HLI(04)17, 13; vrt. Roald 2012, 108).

kasvot kokonaan peittävien huntujen tai vain silmät näkyviin jättävän *niqabin* käytöstä voi päätellä, tämä ei kuitenkaan ole ainoa ja kaikkien muslimien jakama tulkinta. On myös paljon muslimityttöjä ja -naisia, jotka eivät käytä lainkaan huivia tai erityisen peittäviä asuja, koska eivät pidä niitä uskonnollisuutensa tai säädyllisyytensä ehtoina (Fadil 2011; Moors 2009, 181; Moors & Tarlo 2012, 134).

Tulkinnat islamin pukeutumissääöksistä ovat yhteydessä sukupuolten välisen periaatteellisen avioesteettömyyden ja avioesteellisyyden määrittelyyn. Peittävää pukeutumista odotetaan tilanteissa, joissa on läsnä myös poikia ja miehiä, jotka eivät ole läheistä sukua (avioesteettömyys). Esimerkiksi isän, isoisan, sedän, enon tai veljen läsnäolo ei edellytä pukeutumissääntöjen noudattamista (avioesteellisyys). (Salmela 2004, 288, 304.) Näin tulkittuna uskonnolliset säädökset edellyttävät peittävää pukeutumista aina kodin ulkopuolella ja silloin, kun paikalla (kotona tai missä tahansa muualla) on tytön tai naisen kannalta katsottuna avioesteettömiä poikia tai miehiä.⁹ Vaatetuksen pitäisi olla riittävän peittävä, väljä ja paksu, jotta ruumiin muodot eivät näy liian selvästi ja herätä vastakkaisen sukupuolen huomiota.¹⁰

Muutaman haastateltavan mukaan uskonto ei kieltänyt housuja sinänsä, vaan kireät housut, jotka eivät jättäneet mitään yksityiskohtia peittoon.¹¹ Housujen kanssa oli kuitenkin hyvä käyttää mahdollisimman pitkää paitaa, jotta jalkojen haarautumiskohta ei näkyisi.¹² Vaikka housujen käytölle ei näin tulkiten periaatteessa olisi mitään estettä, nämä haastateltavat eivät kuitenkaan itse käyttäneet housuja. Housuissa tytöltä ”kuitenki puuttuu se pikku pala siitä kunniakkuuden ympäröst” (vrt. Almila 2014, 183).¹³

Pukeutumista koskevat näkökulmat rakentuvat suhteessa Koraanin tekstin tulkintatapaan, kulttuuriseen kontekstiin ja yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Tekstin mahdollisimman kirjaimellinen tulkinta tuottaa erilaisia rajauksia pukeutumiseen kuin tulkintatapa, jossa huomio kiinnittyy tekstikohtien eettisiin periaatteisiin – säädyllisyyteen, pidättyvyyteen ja hurskauteen. (Tarlo 2010, 9.) Tämä eettinen tulkinta tuli näkyviin erään haastateltavan perustellessa, miksi hän ei

⁹ Jotkut eivät kotivierailuilla käydessäni käyttäneet huivia lainkaan, jotkut pitivät pientä taakse solmittua hiukset peittävää huivia (KP(03)05, 4; KP(03)32, 4; KP(04)02, 3; KP(04)03, 1; KP(04)30, 2; KP(04)39, 3 & KP(04)09, 1; KP(04)20, 1; KP(05)04, 4). Kotona pukeuduttiin hameeseen tai collegehousuihin sekä pitkä- tai lyhythihaiseen trikoopaitaan (KP(04)09, 1; KP(04)21, 7 & KP(03)32, 4; KP(04)09, 1). Jotkut naiset käyttivät myös perinteistä kotiasua, *baatia* (HKP(04)16, 1; KP(04)37, 1; KP(04)39, 1). *Baati* on suorakaiteen muotoinen, maahan asti ulottuva, ohuesta kankaasta tehty iso mekkoomainen hihatton vaate.

¹⁰ HLI(04)02, 16; HLI(04)06, 13.

¹¹ HLI(04)04, 30; HLI(05)05A, 9.

¹² HLI(05)05A, 9.

¹³ HLI(04)04, 26–27.

käyttänyt säännöllisesti huivia tai pukeutunut hameeseen. ”Mä tiedän, mikä mun sydän on”, hän sanoi.¹⁴ Hänelle islamin ihanne säädyllisyydestä, pidättyvyydestä ja hurskaudesta toteutui ensisijaisesti ajatuksissa ja sydämessä, ei pukeutumisessa (Isotalo 2007, 184; vrt. Fadil 2011, 92; Karlsson Minganti 2007, 243; Moors & Tarlo 2013, 4; Roald 2012, 108).

Monet eivät tämänsuuntaista tulkintaa kuitenkaan kannattaneet vaan näkivät asian siten, että hameeseen ja huiviin pukeutuminen oli merkki säädyllisyydestä, pidättyvyydestä ja hurskaudesta. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna pukeutumisäädöksistä jatkuvasti poikkeamisen tulkittiin tarkoittavan nimenomaan sitä, että sisäinen vakaumus puuttui (Almila 2014, 193; Dwyer 1999a, 65; Karlsson Minganti 2007, 245). Seuraavassa haastateltava paikantuu vastauksessaan näiden kahden näkökulman välille.

Koska ihmisel on tärkeää, että hän uskoo täältä sisällä. Mitä on usko, uskoo. Jos hän on muslimi täältä, voi olla hänen pukeutumisestakin tulee myöhemmin, voi olla. Jos hän kerran uskoo. Mut joskus voi olla, että heillä on vain housut jalassa ja paita ja ihan niinku Eurooppa-tyylinen, mut silti muslimi. Voi olla, että hän pitää näin. Ja ei voi sanoo ”hän ei oo muslimi”. Kyllä hän on muslimi. Mutta hän itse haluaa. Mut ulkonäöstä mul tulee heti kuvaus, että mitä. (Naurahaetaen) Ehkä hän on vain puheistaan muslimi, mutta ei nää, ei käyttäytyy? Mulla tulee sellainen olo. Oikean muslimin pitää erottaa ”ahaa, tuol on muslimihenkilö”. Pukeutumisesta, siisteydestä, kaikesta heti.¹⁵

Haastateltavan tulkinnassa muslimi-identiteetti ei ole vain sisäistä olemista, vaan tekemistä. Puheteot eivät yksinään riitä tai vakuuta, vaan islamilaisuuden pitäisi näkyä myös muissa teoissa ja tekojen toistossa – pukeutumisessa, käyttäytymisessä ja huolitellussa ulkomuodossa. Haastateltavan tulkinnassa näkyy myös niin sanottu ”hurskauden hierarkia” (Tarlo 2010, 12). Vaikka ”Eurooppa-tyylisesti” pukeutuneen muslimin vakaumusta ei voinut kiistää, ”oikean muslimin” piti erottua toiminnaltaan ja ulkonäöltään muista. Pukeutuminen sinänsä ei kuitenkaan tehnyt ketään muslimiksi tai ei-muslimiksi tai hurskaaksi tai moraalittomaksi ihmiseksi (vrt. Al-Sharmani 2015, 108; Bendixsen 2013a, 281; Dwyer 1999b, 18; Karlsson Minganti 2007, 242–243; 2014, 42; Moors & Tarlo 2007, 136; Siraj 2011, 726; Tarlo 2010, 65).¹⁶

¹⁴ HLI(04)12, 11.

¹⁵ HLI(05)02, 65–66.

¹⁶ HLI(04)12, 4–5; HLI(04)16, 22.

Pukeutuminen ja toimijuus

Tyttö kertoi tuhtuneena, miten joku tutkija oli sanonut televisio-ohjelmassa, että huivi on yhtä kuin alistus. ”Se puhui ihan paskaa.”¹⁷

Ohjelman taustalla olivat Ranskassa ja Iso-Britanniassa 2000-luvun puolivälissä käydyt keskustelut muslimien huivinkäytön rajoittamisesta koulussa ja työpaikalla. Vuosina 2003 ja 2004 Ranskassa uutisoitiin tapauksista, joissa muslimityttöjä oli erotettu koulusta sen vuoksi, että he olivat kieltäytyneet noudattamasta huivikieltoa valtion koulussa (Duits 2008, 3; ks. Pepicelli 2015, 167). Iso-Britanniassa julkisuuteen nousi vuonna 2004 kiista koulutyön oikeudesta käyttää vartalon peittävää *jilbaabia* koulupuvun ja päähuivin sijasta (Tarlo 2010, 104–110).

Vielä 1990-luvulle tultaessa länsimaisissa muslimityttöjen ja -naisten huivinkäyttöä saatettiin länsimaisissa keskusteluissa lähestyä yksipuolisesta alistamisen ja sorron näkökulmasta. Hunnuttautumiseen liitettiin myös takapajuisuuden ja jälkeenjääneisyyden mielikuvia. Sittemmin vinoutuneeksi ja stereotypisoivaksi tiedostetusta ”uhrinäkökulmasta” on tullut milteinpä kirosana, eikä musliminaisten paljaita hiuksia enää pidetä kontekstista riippumattomana emansipaation tai vapautumisen merkinä – ainakaan akateemisissa yhteyksissä. (Ks. Ahmed 1992, 167; Ask & Tjomsland 1998b, 10, 13; Berns McGown 1999, 82–83; Göle 2003, 817; Moors 2009, 195; Ngunjiri 2014, 49–53; Rasmussen 2013, 252; Tarlo 2010, 1–4; Ünal & Moors 2012, 310.) Esimerkiksi Ranskassa, Saksassa ja Iso-Britanniassa musliminaiset ovat aktiivisesti osallistuneet julkiseen yhteiskunnalliseen keskusteluun ja käyttäneet ihmisoikeuksiin, kansalaisuuteen ja uskonnolliseen vapauteen liittyviä argumentteja puolustaessaan oikeuttaan pukeutua huiviin (Bendixsen 2013b, 1; Nagel 2005, 2–3; Soysal 1997, 516–517; Tarlo 2010, 4). He ovat erityisen näkyvästi purkaneet stereotyyppistä kuvaa passiivisista, alistetuista ja vetäytyvistä musliminaisista eurooppalaisessa kontekstissa (Nagel 2005, 3).

Myös feministisessä tyttötutkimuksessa tyttöjen pukeutumisen ja toimijuuden tulkinnoista keskusteltiin 2000-luvun puolivälissä. Linda Duits ja Liesbet van Zoonen (2006) tarkastelevat artikkelissaan Hollannissa käytyä julkista keskustelua koulutyttöjen pukeutumisesta, eritoten muslimityttöjen huivin käytöstä ja pornoistuneesta nuorisomuodista. He kritisoivat sitä, ettei tyttöjen pukeutumiselleen antamia merkityksiä otettu riittävästi huomioon. Tyttöjen toiminta tulkitaan heidän mukaansa tarpeettoman yksipuolisesti perheen ja suvun uskonnollisen auktoriteetin sanelemaksi (pukeutuminen huiviin) tai yliseksualisoidun kulutuskulttuurin tuotteeksi (pukeutuminen napapaitaan ja g-stringeihin). Duitsin ja van

¹⁷ KP(05)05, 4.

Zoonenin mukaan feministitutkijoiden tulisi tarkastella tyttöjen pukeutumista aiempaa enemmän toimijuuden kautta: tyttöjen *omien valintojen* pohjalta syntyneinä ”puheakteina”. (Duits & van Zoonen 2006, 114–115; vrt. Langellier 2010, 67; 2011, 145; Austin 1962; Butler 1997a.)

Rosalind Gill (2007) arvostelee vastineessaan Duitsin ja van Zoonenin tulkintaa historiattomuudesta ja kontekstittomuudesta. Yksilöllisten valintojen korostaminen tutkimustulkinnassa antaa toimijuudesta liian yksipuolisen kuvan. Se johtaa naiiviin tulkintaan yltiövapaasta ”yksilötoimijasta”, jolle kaikki on mahdollista (Gill 2007, 73–77; vrt. Mahmood 2005, 6). Gillin mukaan tutkijan tehtävänä ei ole toistaa tutkittavien kertomaa tutkimustekstissä, vaan myös tulkita ja paikantaa heidän puhettaan ja toimintaansa suhteessa olennaiseen sosiokulttuuriseen taustatilanteeseen, toisin sanoen toimijuuden mahdollisuuksiin ja reunaehtoihin.

Duits ja van Zoonen (2007, 166–168) toteavat vuorostaan vastauksessaan, ettei heidän näkökulmansa kyseenalaista kontekstin merkitystä, vaan huomioi sen hieman toisin. Heidän mukaansa myös tytöt itse ovat kykeneviä tekemään sosiokulttuurisen kontekstin huomioivia tulkintoja toimijuudestaan, oli kyseessä sitten huivin käyttö tai porno-chic -muoti. Tämä mahdollisuus tai kyky ei voi olla vain feministitutkijoiden hallussa. He myös esittävät, että peittävät ja paljastavat vaatevalinnat voivat ilmentää tietoista, kantaa ottavaa (ja myös feminististä) toimijuutta – vaikkakin mahdollisesti tavalla, jota aiemman sukupolven feministit, joksi he Rosalind Gillin asemoivat, eivät näe, ymmärrä tai hyväksy.

Huomioin aineistotulkinnassani Duitsin ja van Zoonenin tarkennuksen tyttöjen kyvystä tiedostaa ja tulkita toimijuutensa konteksteja. Kaikki haastateltavat kuvasivat pukeutumistyliään itselle sopivana omana valintana (vrt. Helander 2002, 113). Kaksi haastateltavaa ei haastatteluhetkellä pitänyt säännöllisesti huivia ja hametta, mukavuus- tai tottumussyistä.¹⁸ Yksi nainen kertoi pukeutuvansa peittävämmiin kuin mies olisi halunnut, koska se oli hänelle itselleen tärkeää (vrt. Moors & Tarlo 2007, 139; Tarlo 2010, 154).¹⁹ Seuraavassa haastateltava tulkitsee tyttöjen pukeutumista tietoisien toimijuuden ja valinnan näkökulmasta. Pukeutuminen on ryhmään kuulumista, identiteetin rakentamista ja etnistä ylpeyttä omasta taustasta.

Somalialaiset on tosi ylpeitä ja itsepäistä kansaa ja he halu olla oma ittensä aina. Ja ehkä nuoret vähän niinku soveltaa vähän kumpaaki [somalialaista ja suomalaista] tekemisissään, mut siis me halutaan olla ”me”, ku meitä nähään. Et ehkä se on siin enemmän. Jos mä esimerkiksi nään jonkun muun ulkomaalaisen, joka ei pukeudu niinku ulkomaalaisena mä tiedän, miten heidän kulttuuri menee, miten heidän pi-

¹⁸ HLI(04)12, 5; HLI(04)13, 7; HLI(04)18, 23–24; HLI(05)04, 5–7; KP(04)19, 5.

¹⁹ HLI(04)01, 8.

täis pukeutuu, ni mä katon, et miks hän tekee noin, eiks hänel oo yhtään niinku itsekunnioitusta tai ylpeyttä, tai miks hän niinku sortuu tollaseen. Et hän ei oo tota, mitä hän näyttää olevinaan niinku pukeutumisellaan.²⁰

Haastateltava kuvaa tyttöjen pukeutumista vahvana tapana konstruoida yksilö- ja ryhmäidentiteettiä sekä ryhmän sisällä että ryhmien välillä – somalialaista ja suomalaista soveltaen, mutta yhtä kaikki etnisesti (ks. Barnes & Eicher 1993, 1). Pukeutuminen tekee etnisyyttä performatiivisesti. Haastateltava tulkitsee poikkeamisen pukeutumisodotuksista itsekunnioituksen ja ylpeyden puutteeksi – jonkinlaiseksi vale-esitykseksi, valetoimijuudeksi ja pukeutumisellaan ”olevinaan” olemiseksi. Mainetta määritellään tässä kohdin myös suhteessa toiseen etniseen ryhmään tavalla, joka rakentaa omaa etnistä ryhmää, sen erityisyyttä ja moraalista ylemmyyttä omista periaatteista kiinni pitämisen merkityksissä (ks. Brubaker 2013, 33; vrt. Bendixsen 2013b, 221).

Varttuneempia tyttöjä, jotka eivät pitäneet huivinkäyttöä tarpeellisena, voitiin haastateltavien mukaan kehottaa mutta ei pakottaa huivinkäyttöön.²¹ Pakottamisen katsottiin vain lisäävän negatiivista suhtautumista ja kapinointia. (Jacobsen 2011b; 76–77; Karlsson Minganti 2007, 242; Talle 2008, 69.)²² Koska tyttöihin kuitenkin kohdistui selkeitä odotuksia pukeutua hameeseen ja huiviin, pukeutumiskysymykset saattoivat näissä tilanteissa aiheuttaa ristiriitoja kotona (vrt. Peltola 2014, 166–167). Erään haastateltavan mukaan jotkut äidit painostivat tyttäriään luopumaan housuista ja käyttämään huivia varjellakseen tyttären ja perheen mainetta. Heidän tyttärensä sitä vastoin saattoivat ”viimeiseen asti” pitää kiinni pukeutumistyylistä, johon he olivat suomalaisessa ympäristössä tottuneet.²³ Näissä tilanteissa konkretisoituivat tyttöjen toimijuuden sosiokulttuuriset reunaehdot ja sosiaalinen paine käyttäytyä odotetulla tavalla (vrt. Siraj 2011, 724).

Jotkut haastatelluista olivat myös saaneet suoria kehotuksia muuttaa pukeutumistaan tai sukulaistensa pukeutumista islamin mukaisemmaksi. Huomautukset koskivat nimenomaan huivinkäytön laiminlyöntiä, huivin liiallista paljastavuutta (esimerkiksi kaulan osalta) ja housujen käyttöä (vrt. Niemelä 2003, 106; Tiilikainen 2003, 144–145).²⁴ Kaikki eivät kuitenkaan kehotusten jälkeenkään välttämättä olleet pitäneet huivia tai hametta aina kaupungilla liikkueensa. Nämä sosiaalisten odotusten vastaiset valinnat merkitsivät toimijuuden paikkoja. Näissäkin tilanteissa se, miten perhe suhtautui tyttären pukeutumisvalintoihin ja sen

²⁰ HLI(05)05A, 58.

²¹ HLI(03)01, 27; HLI(04)18, 23; HLI(05)03A, 22.

²² HLI(04)08, 19–20; HLI(05)03A, 21–22.

²³ HLI(05)02, 63–64.

²⁴ HLI(04)12, 5; HLI(04)13, 18; HLI(04)18, 23–24; HLI(05)03A, 22; HLI(05)04, 5; HLI(04)02, 16.

saamaan julkiseen huomioon määrittä toimijuuden ehtoja (ks. Nisula & Rastas & Kangaspunta 1995, 22).

Toisaalta se, että tytöt eivät halunneet, että heistä alkoi kiertää mainetta vaarantavia puheita, motivoi haastateltavien mielestä joidenkin tyttöjen huivin ja hameen käyttöä Turussa (vrt. Karlsson Minganti 2007, 248; Tarlo 2010, 52; Moors & Tarlo 2013, 5; Valentine & Sporton & Nielsen 2009, 241).²⁵ Mahmoodin (2005) lähestymistapaa soveltaen huiviin, pitkään hameeseen ja riittävän peittävään yläosaan pukeutumista voi tarkastella normien suuntaisena tekona, joka takasi tytöille tietyn sosiaalisen aseman, sen mahdollistaman kunnioituksen ja perheen luottamuksen (ks. Almila 2014, 231–232; Pratt Ewing 2008, 81; Williams & Vashi 2007, 282–283). Koska peittävää pukeutumista pidettiin säädyllisyyden, siveyden ja häveliäisyyden merkinä, pukeutumismormeihin mukautuminen voi olla myös vapaampaa ja häiriötöntä liikkumatilaa kodin ulkopuolella lisäävä tietoinen strategia (Almila 2014, 202; Amir-Moazami 2010, 198; Helander 2002, 113; Rasmussen 2013, 250; Roald 2012, 108; Sadeghi 2010, 283–284; Siraj 2011, 723; Torab 1996, 254; Williams & Vashi 2007, 282–283; ks. Sakaranaho 1998, 204; vrt. Dwyer 1999b, 18). Toisaalta peittävä pukeutuminen voi aktiivisena toistuvana tekona, ”minän tekniikkana”, tuottaa häveliäisyyttä ja harjaannuttaa uskonnollista hurskautta, ei vain olla merkki siitä. Tällaisessa toimijuuden tulkinnassa tietty toiminta *luo* kokemusta häveliäisyydestä, ei ilmaise jotain ”luonnollista”, jo olemassa olevaa. (Mahmood 2005, 157–158.)

Arjen pukeutumisvalinnat ovat tilanteisia, kontekstisidonnaisia. Mieleeni on jäänyt tilanne, jossa tapasin erään somalitytön opintojen päättäjäisjuhlan yhteydessä keskustassa. Hänellä ei ollut tapahtumassa huivia eikä hän pukenut sitä päälleen myöskään ulos lähtiessämme. Otin huivittomuuden mielenkiinnosta esille ja kysyin, liikkuko hän usein keskustassa ilman huivia. Hän totesi, ettei ole niin väliä, jos on ”kerran vuodessa” ilman huivia kaupungilla. Pienen hetken käveltyämme hän kuitenkin otti huivin kassista ja laittoi sen päähänsä.²⁶ Jäin myöhemmin miettimään, mikä sai hänet pukemaan huivin: asian tai nähdyksi tulemisen mahdollisten seurausten tarkempi ajattelu? Minun kysymykseni tulkinta jonkinlaisena normittavana käyttäytymisodotuksena? Nähdyksi tuleminen ilman huivia nimenomaan minun kanssani? Vai jotkin muut syyt?

²⁵ HLI(04)03, 51; KP(03)14, 9. En tällä toteamuksella väitä, että tämä olisi ainoa syy huivin ja hameen käyttöön.

²⁶ KP(05)13, 1.

Pukeutumalla tytöksi

Oikeesti se oli jotain tiedätsä kuin suomalaiset pieni tytöt varastelee äidin meikit, se on samalla tavalla. Ei mitenkään, et ajattelet sinä peität itsesi. Sä ajattelet että kun kaikki naiset pitää, nyt sinä olet naisellisempi, käytä tätä.²⁷

Kannanotot siitä, milloin tytön pitäisi viimeistään alkaa käyttää huivia, vaihtelivat seitsemän, yhdeksän, viidentoista ja kahdeksantoista vuoden sekä avioitumishetken välillä (vrt. Farahani 2007, 152). Suurin osa tutkimukseen osallistuneista tytöistä oli aloittanut huivinkäytön viimeistään yläasteiässä. Huivin käytön aloittamista 15-vuotiaana perusteltiin islamin mukaisuudella, uskonnollisella täysi-ikäisyydellä ja siihen liittyvällä vastuun lisääntymisellä sekä kehon fyysisillä muutoksilla (vrt. Niemelä 2006, 170; Tiilikainen & Mohamed 2013, 74).²⁸ Myös alakouluikäisten huivinkäyttöä selitettiin uskonnolla: noin seitsemästä ikävuodesta alkaen tytöt alkoivat harjoitella huivin käyttöä, totuttelemalla huiviin esimerkiksi muutaman tunnin kerrallaan tai muutamana päivänä peräkkäin. Tästä syystä oli mahdollista, että osa tytöistä piti huivia säännöllisesti jo ennen kymmenettä ikävuotta.²⁹ Huivinkäytön aloittamista viimeistään 18-vuotiaana perusteltiin puolestaan aikuistumisella, vastuulla ja yhteiskunnallisessa mielessä täysi-ikäiseksi tulemisella (ks. Almila 2014, 119).³⁰ Jotkut olivat sitä mieltä, että säännöllinen huivinkäyttö oli hyvä aloittaa viimeistään naimisiin mennessä – tulkinta, jonka taustalla vaikutti oletettavasti juonteita tapakulttuurista jossain päin Somaliaa

²⁷ HLI(05)03A, 6.

²⁸ HLI(03)01, 26; HLI(04)03, 6–7; HLI(04)05B, 14–15; HLI(04)15, 5–6; HLI(05)01, 14.

²⁹ HLI(05)03A, 5. Somaliassa lapsuutta ovat rytmittäneet sukupuoliroolien mukaiseen käytökseen ohjaavat siirtymät tiettyissä ikävaiheissa. Nämä ikävaiheet ovat määrittäneet lapsuuden, tyttöyden ja täysi-ikäisyyden taitekohtiin sekä kulttuurisesti että uskonnollisesti. Ensimmäinen siirtymä tapahtuu suurin piirtein seitsemän vuoden iässä, jolloin tyttöjä (ja myös poikia) on alettu selkeämmin ja vähitellen valmistamaan islaminmukaiseen käyttäytymiseen. Tämä on tarkoittanut tytön kohdalla esimerkiksi jo mainittua huivin käytön harjoittelua, rukoilun opettelemista ja tytön rooliin ohjaamista lapsen roolin sijasta. Somaliassa samaan ikävaiheeseen on ajoittunut myös tytön ympärileikkaus. Toinen tärkeä uskonnollinen ja kulttuurinen siirtymä ajoittuu viidentoista ikävuoteen, tai tarkemmin ymmärrettynä siihen ajankohtaan, kun kuukautiset alkavat. Tässä vaiheessa työstä tulee uskonnollisesti täysi-ikäinen, ja häntä koskevat uskonnolliset velvollisuudet kuten rukoilu ja paasto. Somaliassa ei ole ollut murrosikää siinä merkityksessä, kuin se suomalaisessa kulttuurissa on tavattu ymmärtää (Abdulkarim 2013, 40). Sen sijaan sukukypsyyden saavuttamisen myötä tytöiltä odotettiin ikävaiheen vaatimaa riittävän hillittyä käytöstä myös ja eritoten suhteessa vastakkaiseen sukupuoleen. Nuori (sekä tyttö että poika) on itse täydessä vastuussa teoistaan toisin kuin lapsuudessa. Islamin näkökulmasta ajateltuna tyttö on kehoiltaan nainen, mutta somalikulttuurissa tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tyttöä pidettäisiin naisena. Työstä tulee nainen avioitumisen myötä. Tämä tulee näkyväksi myös somalin kielessä, kuten tutkimuksen alussa lyhyesti kuvasin.

³⁰ HLI(04)03, 6–7.

(vrt. Abdi 2007, 187, 203; Hopkins 2010, 532; Marjeta 2003, 355).³¹ Turussa oli kenttätyövaiheessa joitakin tyttöjä, jotka eivät käyttäneet säännöllisesti huiivia ja hametta, vaikka iän puolesta näin olisikin haastateltavien mukaan voinut olettaa.³²

Tyttöyteen pukeutumisen ja ruumiillistumisen performatiivinen puoli tulee esille kuvauksissa, joiden mukaan hameeseen ja huiviin pukeutuminen teki tytöstä isomman, vanhemman, vastuuntuntoisemman tai henkisesti kypsemmän (vrt. Helander 2002, 114; Hopkins 2010, 532).³³ Kimmoke hameeseen ja huiviin siirtymiseen saattoi syntyä pyrkimyksestä kuulua ”tyttöjen ryhmään” (vrt. Almila 2014, 133).³⁴ Siirtymä oli positiivinen asia ja ylpeyden aihe. Huivin ja hameen pitämisestä tuli toiston ja tottumisen myötä omakohtainen itsestäänselvyys. Kyse oli sukupuolen tekemisestä, sukupuoleen kuulumisesta, naisellisuuden lainaamisesta ja toistosta. Pukeutumistyyli teki lapsesta tytön ja myös tuotti sukupuolieroa: ”Tytöt ja pojat ei erotu. Mut sitku sul on huivi ja hame ni sit sä erotut, et sä oot tyttö.”³⁵ Myös lasten välisessä kanssakäymisessä sukupuolta määriteltiin suhteessa pukeutumiseen. Eräs tyttö muisteli, miten muut lapset aikanaan kiusasivat häntä housujen pitämisestä. ”Sä et ole mikään tyttö, sä olet poika ja sä laitat poikien housut, poikien vaatteet. Aina jos kiusataan kiusataan kiusataan sitä miettii, et no, kokeilee muut vaatteet”.³⁶ Toinen haastateltava kertoi laittaneensa joskus yläasteella housut päälleen kouluun. Se herätti niin paljon somalipoikien kummeksuvaa huomiota, että housujen käyttö jäi yhden kerran kokeiluksi.³⁷

Noin 15-vuotiaiden housuihin pukeutumista tarkasteltiin vielä ikävaiheen ja kokeilujen näkökulmasta, esimerkiksi nimeämällä heidät ”pieniksi tytöiksi” tai ”vielä nuoriksi”.³⁸ Eräs haastateltava totesi: ”Se on ihan normaalia elämää, koska jokainen teini-ikäinen tyttö kokeilee, mikä erilainen kulttuuri on. Ja sit myöhemmin hän (naurahtaa) tulee takaisin.”³⁹ Haastateltavan tulkinnassa korostuu ajatus erillisistä sfääreistä – vierailusta suomalaisen nuorison pukeutumiskulttuuriin kokeilemaan ja paluusta takaisin syvemmän ymmärryksen kehittymisen myötä.⁴⁰ Housujen käyttöön osana muuta pukeutumista ei yli 18-vuotiaanakaan välttämät-

³¹ HLI(03)02, 14; HLI(05)01, 41; HLI(05)04, 6–7.

³² HLI(03)01, 27; HLI(04)01, 20; HLI(04)03, 10–11; HLI(04)04, 26; HLI(04)12, 4–5; HLI(04)05B, 17; HLI(04)11A, 37; HLI(04)03, 8–9; HLI(04)17, 68–69; HLI(05)03A, 22–23.

³³ HLI(04)04, 27; HLI(04)05B, 14–15; HLI(04)15, 5–6; HLI(05)01, 14.

³⁴ HLI(04)04, 27; HLI(04)15, 5–6; KP(04)18, 3.

³⁵ HLI(05)05A, 56.

³⁶ HLI(04)07, 18.

³⁷ HLI(05)01, 15.

³⁸ HLI(04)07, 16; HLI(04)15, 71; HLI(05)01, 41; HLI(05)02, 62; myös KP(05)04, 6.

³⁹ HLI(05)01, 41.

⁴⁰ HLI(05)01, 41; myös HLI(04)07, 15–16.

tä liittynyt erityistä dramatiikkaa (vrt. Niemelä 2003, 103; 2006, 177). Housujen päällä voi pitää lyhyttä hametta, joka peitti lantion, takapuolen ja reidet. Toinen vaihtoehto oli käyttää housuja pitkän takin kanssa.⁴¹ Jotkut liikkumista vaativat työtehtävät sujuivat kätevimmin housuissa.⁴²

Toisaalta tuotiin esille myös, että täysi-ikäisenä tytöt viimeistään ymmärtäisivät – tai olisi toivottavaa, että he ymmärtäisivät – pukeutua hameeseen ja huiviin.⁴³ Pukeutuminen ”eurooppalaisesti” vielä tämän ikävaiheen jälkeen tulkittiin osoitukseksi itsensä ja identiteettinsä etsimisestä sekä uskonnollisten ja kulttuuristen arvojen väheksymisestä. Erään haastateltavan mukaan tyttären hame ja huivi edustivat selkeästi vanhempien uskonnollisen ja kulttuurisen kasvatuksen onnistumista ja jatkuvuutta länsimaisten arvojen keskellä: ”Vanhemmille se tarkoittaa, että enemmän semmonen turva, että mun tyttö siis vähintään se voi viedä sekä uskontoa että kulttuuriin eteenpäin. Ni se on semmonen merkki, että olen kasvattanut hänet kunnolla.” (Vrt. Helander 2002, 111; Hopkins 2010, 532–533.)⁴⁴

Ihanteesta muotiin: Arkipukeutumisen varioivat käytännöt

AI: Mitä sä aattelet itte siitä, et välillä sul ei oo [kaula] peitossa?

H: Mun pitäisi oikeesti, on pakko peittää koko ajan.⁴⁵

Kuten edellä olen todennut, islamin mukainen pukeutumistyyli esitettiin normina, jota pitäisi pukeutumisessa noudattaa. Vaikka tunnistettuja ja monen noudattamia, nämä normit saattoivat myös olla ihanteita, joita kohden pyrittiin, mutta jotka eivät välttämättä täydellisesti omassa pukeutumisessa käytännössä toteutuneet. Haastateltavan toteamus kertoo osaltaan omien valintojen ja toimijuuden paikoista. Hän tiesi, miten pitäisi toimia – kaula pitäisi peittää huivilla. Hän ei kuitenkaan välttämättä tehnyt näin, koska toisenlainen huivityyli tuntui sopivamalta (vrt. Strandbu 2005, 36). Toistuvassa toisin tekemisessä toteutuu muutoksen mahdollisuus: Jos ”pitäisi oikeesti”, mutta tekee toisin, tuottaa toiston myötä

⁴¹ HLI(04)07, 16; HLI(04)18, 53.

⁴² HLI(04)18, 53; KP(04)19, 4.

⁴³ HLI(04)07, 15–16.

⁴⁴ HLI(05)03A, 24. Samanlaisina ”hyvän” tytön ja hyvän kasvatuksen merkkeinä mainittiin Koraaenin osaaminen ja sen jatkuva opiskelu sekä ylipäättään islamin ja sen säädösten kunnioittaminen ja muistaminen päivittäisessä elämässä (HLI(03)01, 28–29; HLI(03)03, 19; HLI(04)01, 29; HLI(04)03, 22; HLI(04)07, 26; HLI(04)13, 18; HLI(04)17, 18).

⁴⁵ HLI(04)18, 52.

eroa aiempaan tai odotettuun. Tyttöjen pukeutumisen variaatio tulee nähdäkseni ymmärrettäväksi osittain tämän ihanne/käytäntö-erottelun kautta. On myös huomattava, että riittävän islamin mukaisuuden määritelmässä saattoi olla eroja eri ihmisten välillä.

Omaa senhetkistä pukeutumistyyliään miettiessään haastateltavat pitivät olennaisina seikkoina uskonnon ja kulttuuritaustan huomioimista, mukavuutta, käytännöllisyyttä, muodinmukaisuutta ja sopivuutta vartalon ja kasvojen malliin (huivin osalta). Näiden kriteerien täyttäminen samanaikaisesti ei tosin välttämättä ollut mahdollista tai edes tavoiteltua. Jotkut haastateltavat eivät myöskään kysytessä eritelleet muita pukeutumiseen vaikuttaneita tekijöitä kuin uskonnon, mutta saattoivat kuitenkin pukeutua tavalla, joka viittasi esimerkiksi nuorisomuodin vaikutteisiin.⁴⁶ Koska henkilökohtaiset mieltymyserot vaikuttivat pukeutumiseen, saman perheen tyttäret saattoivat käyttää hyvinkin erityyppisiä vaatteita (vrt. Helander 2002, 123).

Varsin yleinen tyttöjen ja nuorten naisten huivityyli haastatteluiden aikaan oli tapa sitoa huivi takaraivolle nutturaksi.⁴⁷ Kaula näkyi, mikä ei haastateltavien mukaan ollut ihan islamin mukaista.⁴⁸ Eräs tyttö totesi tähän: ”mä oon ajatellu et onks siit jotai väärää, mut emmä tiedä. No ei ainakaan vanhemmat mitenkään reagoi siihen ku muilla nuorillaki on ja kaikkee”.⁴⁹ Islamin mukaista tai ei, tyyli oli haastateltavien mukaan kuitenkin muotia tyttöjen huivirintamalla – sitä, mistä muoti oli lähtöisin, oli vaikea sanoa.⁵⁰ Jotkut olivat valinneet tämän sitomistavan siksi, että se sopi hyvin omien kasvojen muotoon, toiset puolestaan pitivät tyylistä, koska korvakorut näkyivät ja meikki tuli esiin paremmin.⁵¹ Huivi voitiin sitoa takaraivolle myös niin, että huivin solmitut päät jäivät roikkumaan takaviistoon ”pupunkorviksi”, kuten eräs haastateltava niitä kutsui.⁵²

Edellä kuvattua huivinsitomistyyliä saatettiin myös vältellä huolimatta sen muodikkaudesta, koska se jätti islamin tulkinnan vastaisesti kaulan paljaaksi.⁵³

⁴⁶ HLI(04)12, 25; HLI(05)01, 44; HLI(05)04, 6.

⁴⁷ HLI(04)07, 26; HLI(04)15, 16; HLI(04)16, 22; HLI(04)17, 69; HKP(04)16, 1; KP(03)16, 1; KP(04)52, 3; KP(05)05, 2.

⁴⁸ HLI(04)15, 15–16; HLI(04)17, 12; HLI(05)02, 59–60.

⁴⁹ HLI(04)14, 6.

⁵⁰ HLI(03)03, 5–6; HLI(04)15, 15; HLI(05)04, 7.

⁵¹ HLI(04)15, 16; HLI(04)16, 22.

⁵² HLI(04)18, 51; KP(04)02, 6; KP(04)39, 4. Näin kenttätyövaiheessa joidenkin yläasteikäisten tyttöjen suosivan myös yhdistemätyyliä, jossa huivin päällä pidettiin lippalakkaa tai lippalakki-maista myssyä (KP(04)13, 4; KP(04)39, 3; vrt. Marjeta 2003, 356).

⁵³ HLI(04)17, 12; HLI(04)18, 51; HLI(05)01, 21; HLI(05)04, 7. Eräälle haastateltavalle pelkän pienen huivin käyttäminen ei ollut määritelmällisesti ”huivin pitämistä” (HLI(05)01, 13–14; vrt. Tarlo 2010, 78).

Jotkut tytöt pitivät kaulan ympärillä toista huivia kaulahuivin ja päänhuivin yhdistelmänä, koska päässä oleva pikkuhuivi ei suojannut riittävästi. Kaulasta huivi oli tarpeen vaatiessa helppo nostaa pään peitoksi.⁵⁴ Jotkut suosivat isokokoista *shalmat*-huivia, joka kiedottiin pään ja kaulan ympärille, ja jota piti aika ajoin korjata heittämällä irtonaista huivinpäätä olkapään ylitse.⁵⁵ Eräs tapa oli pitää pientä päänhuivia, jonka päälle sidottiin isompi huivi siten, että se peitti kaulan ja jätti pienen huivin näkyviin otsalta. Päällimmäinen huivi kiinnitettiin neulalla tai pinnillä toiselta sivulta.⁵⁶ Sivulta kiinnitettävää huivia voitiin käyttää myös ilman alla pidettävää pikkuhuivia. Tämän tyylin kerrottiin olevan muotia arabikanavilla (vrt. Koskennurmi-Sivonen & Koivula & Maijala 2004, 449).⁵⁷ Myös arabimaista tuodut huivit välittivät kausittain vaihtuvaa huivimuotia Suomeen (ks. Almila 2014, 146).⁵⁸ Huivit olivat erilaista kangasta (paksumpaa tai ohuempaa), erilaista kuosia tai erilaista kokoa ja muotoa, kulloisenkin muodin mukaan.⁵⁹ Myös vuodenaika vaikutti pukeutumiseen. Jotkut tytöt vaihtelivat tyyliä siten, että he suosivat talvella kaulan peittäviä huiveja ja kesällä pienempiä päänhuiveja.⁶⁰

Muussa pukeutumisessa kodin ulkopuolella suosittiin nilkkoihin ulottuvia hameita ja pitkähihaisia yläosia. Turun vaatekaupoista oli kuitenkin vaikea löytää tarpeeksi pitkiä hameita, joissa ei ollut halkiota.⁶¹ Lantiosta, takapuolesta ja reisistä tiukasti istuvat pitkät hameet olivat kenttätyövaiheessa muotia ja monien tyttöjen suosiossa.⁶² Tämä hametyyli oli uskonnollisesti katsoen liian tiukka, mutta löysät ja suuret hameet eivät olleet yhtä kivannäköisiä päällä.⁶³ Koska tytöt hankkivat vaatteita ja asusteita myös nuorison yleisesti suosimista liikkeistä Suomessa, neuletakit, trikoopaidat, korut, laukut ja kengät eivät eronneet tyylistään välttämättä kovinkaan paljon suomalaistytöjen vaatevalinnoista (ks. Abdi 2007, 196; Almila 2014, 145; Moors & Tarlo 2013, 11).⁶⁴

⁵⁴ HLI(04)14, 6; HLI(04)15, 15–16.

⁵⁵ HLI(05)03A, 19–21; KP(05)05, 2.

⁵⁶ HLI(04)17, 12; KP(04)34, 1; KP(03)21, 5.

⁵⁷ HLI(04)03, 28–29.

⁵⁸ Nykyään internetissä toimii myös useita islamilaisen pukeutumisen ja kausittain vaihtuvan muodin verkkokauppoja. Haastatteluissa näistä verkko-ostosmahdollisuuksista ei keskusteltu – oletettavasti myös siksi, että muodin verkkomyynti on yleistynyt merkittävästi vasta kenttätyön päättymisen jälkeisinä vuosina.

⁵⁹ HLI(05)02, 61.

⁶⁰ HLI(04)16, 22; HLI(05)03A, 19–21.

⁶¹ KP(04)50, 2.

⁶² HLI(03)03, 5–6; HLI(04)18, 52–53. Kysymykseen hamemuodin alkuperästä on aineiston valossa vaikea vastata.

⁶³ HLI(04)03, 29; HLI(04)04, 27; KP(04)39, 3; KP(05)13, 1.

⁶⁴ KP(04)39, 3; KP(05)13, 1.

Arkielämässä ideaalien ja käyttäytymisen välillä voi olla havaittava ero, mutta se ei välttämättä johda sisäisen ristiriidan kokemukseen. Kyse ei ole joko-tai-valinnasta (joko arvostan ja noudatan tai kiellän arvon ja rikon) vaan sekä-että-asetelmasta (*sekä* tiedän ideaalit ja arvostan niitä *että* toimin kulloinkin mielekkääksi katsomallani, mutta en välttämättä ideaalien mukaisella tavalla). Kaikki eivät edes tavoitelleet täysin islamin mukaista pukeutumistyyliä – myös tulkinnat siitä, mikä oli omalla kohdalla riittävän islamin mukaista, vaihtelivat (vrt. Akou 2011, 107; Moors 2009, 192). Vaikutti siltä, että tärkeämpää kuin se, miten huivi oli sidottu, oli se, että huivia ylipäätään käytettiin. Sama koski hametta: se, miten tiukka hame lantiosta ja reisistä oli, ei ollut niin olennaista kuin se, että hametta ylipäätään pidettiin.

Tyylierot Turussa ja Helsingissä

Mun mielest tota Turus jotka asuu tytöt, ni noudattaa enemmän sääntöi.⁶⁵

Siellähän on enemmän somaliväestöä ku täällä. Se on vähän vaikee verrata. Mut silleen et tääl on vähemmän niitä ei-kunnollisii tyttöi ku siällä.⁶⁶

Turun ja Helsingin keskustassa kenttätyövaiheessa liikkeessäni kiinnitin huomiota siihen, että Helsingissä tyttöjen pukeutumistyylien variaatio vaikutti olevan suurempaa. Tästä syystä kyselin pukeutumistyyleistä myös haastatteluissa. Tämän tutkimuksen kannalta ei ole olennaista, miten moni helsinkiläinen somalittyyttö todellisuudessa piti tai ei pitänyt huivia tai pukeutui tai ei pukeutunut housuihin. Sen sijaan tarkastelen haastateltavien tulkintoja tyttöjen pukeutumisen suuremmasta variaatiosta Helsingissä osana moraalitopografista merkityksenantoa, jossa Turkua määriteltiin suhteessa Helsinkiin.

”Hyvien tyttöjen” ajateltiin pukeutuvan suurin piirtein samalla tavalla Helsingissä ja Turussa, vaikka toki myös henkilökohtaisilla mieltymyksillä oli vaikutusta pukeutumistyyliin.⁶⁷ Turkulaisten haastateltavien mukaan monet somalittytöt pukeutuivat Helsingissä tiukkoihin housuihin ja paitoihin.⁶⁸ Helsingissä muoti oli ylipäätään jotenkin länsimaisempaa. Eräs haastateltava kertoi, miten pääkaupunkiseudulla asuneet somalittytöt kutsuivat häntä iloisesti naureskellen ”maalaistytöksi”, kun hän ihmetteli somalittytöiden pukeutumistrendejä eräissä

⁶⁵ HLI(04)13, 9.

⁶⁶ HLI(04)04, 30.

⁶⁷ HLI(05)05A, 63–64.

⁶⁸ HLI(03)01, 27; HLI(03)02, 27; HLI(03)03, 16; HLI(04)02, 18; HLI(04)05B, 22; HLI(04)12, 4; HI(04)16, 22; HLI(05)01, 28–29; KP(04)01, 1–2.

konsernissa Helsingissä (vrt. Oikarinen-Jabai 2013b, 119).⁶⁹ Toinen haastateltava sanoi helsinkiläisten tuttavien pitäneen hänen pukeutumistaan turhan perinteisenä ja kiinnostavan liikaa suomalaisten huomiota kaupungilla. Haastateltava oli eri mieltä. Häntä ei häirinnyt, jos joku tuijotti. ”Mä vaan otan *dirac* ja *googarad* ja kesäkengät ja mun mielestä minä olen kuningatar”, hän sanoi.⁷⁰ Hän kertoi myös huvittuneena, miten eräissä juhlissa pääkaupunkiseudulla häneltä oli kysytty: ”ku sä olet vähän niinku maaseudun näköinen, oletsä tullut äsken Suomeen?”⁷¹ Näin ei asianlaita suinkaan ollut.

Minkä vuoksi tyttöjen pukeutumisen sitten oli haastateltavien mielestä suomalaisempaa, eurooppalaisempaa, länsimaisempaa, rohkeampaa ja vaihtelevampaa nimenomaan Helsingissä? Turku pidettiin pikkukaupunkina, jossa toimi tehokkaampi sosiaalinen kontrolli kuin Helsingissä. Ihmiset tunnustivat toisensa Turussa helpommin kuin Helsingissä, pystyivät seuraamaan tietyn tytön käytöstä ja raportoimaan siitä perheelle ja muille tytön tunteville.⁷² Syyksi eroihin arveltiin paitsi suurempaa väestömäärää, myös individualistisempaa, suomalaistuneempaa asennetta.

H: Helsingissä esimerkiksi jos työllä on housut ja tiukka paita ei niin, siis ei yhtä paljon kuin Turussa ajatellaan ”aa, kenen tyttö toi on” ja heti soitellaan vanhemmat, ei se oo samanlaista. Siellä ajatellaan enemmän siis (naurahtaa) suomalaisten tapaan, että ”hei, ei se mulle kuulu”.

AI: Joo. Joo, mitenhan se, mist se sit niinku johtuu, et siin on semmonen ero?

H: Mä luulen mitä enemmän ihmiset siellä on, sitä vähemmän kiinnostutaan yhden henkilön ja yhden miehen tyttären asiasta.⁷³

Tässä haastatteluotteessa haastateltavan toteamus ”tietyn miehen tyttärestä” alleviivaa tyttären kuulumista isän sukulinjaan. Tyttären käytöksellä oli suora vaikutus isän ja perheen kunniaa koskeviin arvioihin. Haastateltavat eivät näillä löyhemmän kontrollin tulkinnoillaan kuitenkaan arvostelleet somalivanhempien huolenpitoa lapsistaan pääkaupunkiseudulla. Eräs haastateltava kertoi päinvastoin esimerkin tapauksesta, jossa hänen Helsingissä asunut naissukulaisensa seurasi kouluun lähtenyttyä tyttöä – ja huomasi tytön kätkevän huivinsa reppuun heti päästyään riittävän etäälle kotipihasta.⁷⁴ Myös Marja Tiilikainen ja Saido Mohamed (2013, 74) kuvaavat, miten eräs helsinkiläinen tyttö kertoi lähtevänsä kotoa pukeutuneena

⁶⁹ HLI(03)02, 27.

⁷⁰ HLI(04)11A, 36. Sanojen *dirac* ja *googarad* merkityksistä tarkemmin, ks. luku ”Juhlapukeutuminen”.

⁷¹ HLI(04)11A, 37.

⁷² HLI(04)13, 9.

⁷³ HLI(05)03A, 13.

⁷⁴ HLI(04)15, 84–85.

huiviin ja hameeseen ”kuten vaaditaan”, mutta vaihtavansa itselleen mieluisimmat vaatteet päälleen päästyään riittävän etäälle kotoa. Näin kummatkin osapuolet, sekä äiti että tytär, voivat olla tyytyväisiä. Nämä tyttöjen tekemät valinnat ovat esimerkkejä sosiaalisen kontekstin huomioivasta ja rajaamasta toimijuudesta, joka on samanaikaisesti vastarintaista ja normeja myötäilevää (Mahmood 2005, 14–15).

Toisaalta Helsingissä turkulaisille tytöille mahdollistuivat sellaiset pukeutumistyylit, joita ei Turussa voinut toteuttaa joutumatta erityishuomion kohteeksi. Jotkut haastateltavat kertoivat käyttäneensä Helsingissä housuja ja olleensa ulkona ilman huivia, koska siihen ei Helsingissä kiinnitetty samanlaista huomiota kuin Turussa.⁷⁵ Tässä mielessä vierailut Helsinkiin tarjosivat mahdollisuuden erilaisiin sukupuolen esittämisen kokeiluihin (ks. Dwyer 1999b, 21). Kaikki tytöt eivät kuitenkaan suhtautuneet näihin kokeiluihin tai havaittuun pukeutumistyylieiden muutokseen myönteisesti. Heille tietynlainen pukeutuminen ilmaisi paitsi islamia, myös kunnan somalialaisuutta (vrt. Hopkins 2010, 532).

H: Helsingissä mä oon nähny aika paljon somalinalaisia, somalinuoria, jotka on ihan niinkun suomalaistunu, niin tiukat housut päällä, et edes tunnistaisi, että ne on somalialaisia. Vaikka puhe, puhelemalla he[idät tunnistaa], sinä sanot ”oho, onpa hän somalilainen, miksi hän teki itsestä tommosen ja mitä hänellä on hyötyä”. Tämä tyylin vaihto ja kaikenlaista.

AI: Mitä sää aattelet siitä?

H: Se on tosi tyhmä asia. Että muuttaa kokonaan itsen, mitä itte on. Ja et oo, äitisi ei ollut, siskosi ei ollut, itse on niinkun uusi versio itsensä tuomaan. Jokaisen perhe on vaikea hyväksyä tämä asia. Että heidän tyttö tai poika just automaattisesti vaihtuu kulttuuri tai tämä pukeutumisen tyyli.⁷⁶

Suomalaistuneessa ”uudessa versiossa” sukupuolta performoitiin pukeutumisessa toisin. Somalialaisessa tyyliässä naisellisuus toteutui peittävässä pukeutumisessa oikealla, kunniallisella ja islamin mukaisella tavalla, mutta suomalaistuneessa tyyliässä naisellisuutta haettiin pukeutumisen tiukkuudella ja paljastavuudella. Muutos edusti haastateltavalle paitsi äidin ja vanhempien sisarten arvokkaan roolimallin väheksymistä, myös kulttuurin muuttumista, mikä oli hänestä pelkästään huono asia. Harva haastateltava ilmaisi kuitenkin olevansa erityisen huolissaan tyttöjen pukeutumisen muuttumisesta tulevaisuudessa, vaikka he yleisen muutospuheen tunnistivatkin. Pikemminkin oli niin, että jonkinlainen muutos oli joka tapauksessa odotettavissa, kun tulevat sukupolvet ja heidän lapsensa aikuistuisivat Suo-

⁷⁵ HLI(04)13, 18; HLI(04)18, 23.

⁷⁶ HLI(03)01, 27.

messä. Tyttöjen pukeutumisen ennakoitiin vuosien myötä muuttuvan Turussa enemmän Helsingissä havaitun suuntaan. Tytöt pitäisivät enemmän housuja ja länsimaista nuorisomuotia seurattaisiin ylipäättään enemmän.⁷⁷ Toisaalta ajateltiin, että perinteinen hameen ja huiivin käyttö jatkuisi vastedeskin.⁷⁸ Tyylin valinta riippui omista ja perheen näkemyksistä.

Juhlapukeutuminen

Naisten juhlien pukeutuminen poikkesi peittävästä arkipukeutumisesta. Keskityn tässä yhteydessä eritoten häyjuhlapukeutumiseen, joskin samantyyppistä pukeutumiskoodia noudatettiin myös esimerkiksi syntymäpäivä- ja valmistujaisjuhlissa tai paaston päättymisen ja pyhiinvaelluskauden kunniaksi järjestetyissä naisten iltajuhlissa. Suomessa somalialainen juhla-asu koostui useimmiten *googaradista*, *garbasaarista* ja *dirac'sta*.⁷⁹ *Googarad* on pitkä, löysä vyötäröltä maahan asti ulottuva hame, joka oli usein muuten yksivärinen, mutta helmassa saattoi olla leveä kaistale pitsiä tai kuviollista kangasta. Nämä värisävyt sointuivat yhteen *garbasaarin* ja *dirac'n* kanssa. *Garbasaar* on suuri huivi, jonka materiaali ja kuviointi vaihtelivat muodin mukaan. *Garbasaaria* voidaan käyttää sekä hartiahuivina että pään peittämiseen (Akou 2011, 25). Kenttätyövaiheen aikana muodissa ehti olla muun muassa kolme seuraavaa huivityyppiä: läpinäkyvä pitsinen, kuvioitu sifonkinen ja edellisiä paksumpi, läpinäkymätön, kirjottu huivi.⁸⁰ Joskus *garbasaar* ja *dirac* saattoivat olla myös samaa kuosia.⁸¹

Dirac on maahan saakka ulottuva, hihatton suorakaiteen muotoinen mekkomainen vaate. Se on *googardia* ohuempaa, usein eri värein kuvioitua kangasta, josta *googarad* ja ylävartalon iho kuultaa läpi (ks. Akou 2011, 82).⁸² *Dirac'n* päälle kietaistu *garbasaar* peitti ylävartaloa ja tyylistä riippuen mahdollisesti myös päät ja hiuksia. Kulloinkin muoti kuitenkin vaikutti myös *dirac'n* paksuuteen ja kankaan väri läpinäkyvyyteen, joten aina *dirac* ei välttämättä ollut yhtä läpinäkyvä.⁸³ Samaa pukua ei mielellään käytetty häyjuhlissa enempää kuin kerran (vrt.

⁷⁷ HLI(04)16, 22; HLI(04)17, 13; HLI(05)05A, 72–73.

⁷⁸ HLI(04)17, 13; HLI(04)18, 52–53.

⁷⁹ Toista perinteistä asua *guntiinoa* en nähnyt juhlavieraiden käyttävän. *Guntiino* on pitkstä kankaasta koostuva asu, joka sidotaan vasemman olkapään yli kehon ympäri (Akou 2011, 139). Vierailmissani häyjuhlissa jotkut morsiusneidot pukeutuivat *guntiinoon* tai se oli yksi morsiamen häällän aikana käyttämästä juhla-asuista (vrt. Akou 2011, 114).

⁸⁰ KP(03)13, 5; KP(04)38, 1.

⁸¹ KP(04)38, 1.

⁸² KP(03)12, 15.

⁸³ KP(03)13, 5.

Akou 2011, 109).⁸⁴ Asut olivat verrattain kalliita, joten uuden puvun ostaminen jokaiseen hääjuhlaan ei ollut paras vaihtoehto (vrt. Akou 2011, 104).⁸⁵ Pukuja voitiin sen sijaan kierrättää lainaamalla jonkun sukulaisen tai ystävän asua tai vaihtelemalla asujen osia keskenään (vrt. Akou 2011, 109).⁸⁶ Muodin vaihtelu rajoitti muotitietoisien pukeutumisvalintoja: viimevuotinen asu oli väritykseltään ja kuosiltaan jo auttamatta poissa muodista (vrt. Akou 2011, 109; Haga 2005, 224). Vanhoja muodista menneitä asuja saatettiin uudistaa muodinmukaisiksi kotikonstein, esimerkiksi ompelemalla *googaradin* alareunaan uusi pitsikaistale vanhan helman tilalle.⁸⁷

Pohdin *dirac'n* paljastavuutta ja huivinkäyttöä omakohtaisesti aivan tutkimukseni alussa, jolloin pääsin ensimmäisen kerran yllättäen vieraaksi hääjuhlaan. Minulla ei ollut aiempaa kokemusta tai etukäteistietoa somalialaisista hääjuhlista, joten mietin pukeutumista suhteessa siinä vaiheessa tuntemiini arkipukeutumisen käytäntöihin. Onnistuin saamaan suomalaiselta tuttavaltani lainaksi somalialaisen juhla-asun ja pienen päähuivin. Päädyin laittamaan läpinäkyvän *dirac'n* alle pienen paidan, koska *dirac'sta* näkyi selvästi läpi, enkä pukeutumistyyliin tottumattomana saanut hartioilta jatkuvasti valuvaa *garbasaaria* pysymään luontevasti paikoillaan. Juhlapaikalle päästyäni sain kuitenkin ystävällisen neuvon riisua paitani, koska *dirac'n* alla ei kuulunut pitää muita vaatteita kuin rintaliivejä.⁸⁸ Myöhemmin havaitsin sekä Turun että pääkaupunkiseudun juhlissa, että kaikki tytöt ja naiset eivät käyttäneet *garbasaar*-huivia välttämättä lainkaan *dirac'n* päällä (vrt. Abdi 2007, 196).⁸⁹

Myös huivi osoittautui merkitykseltään erityiseksi vaatekappaleeksi. Vielä kuukausia hääjuhlien jälkeen jotkut naiset, joihin kenttätyövaiheen edetessä tutustuin, mainitsivat muistavansa minut häistä tai näkemästään häävideosta. He luulivat minun olevan naimisissa jonkun somalimiehen kanssa, koska minulla oli huivi. Kaikki naimisissa olevat naisetkaan eivät kuitenkaan peittäneet päätään hääjuhlissa, tai jos he näin tekivät, he käyttivät usein *garbasaaria* tähän tarkoitukseen.⁹⁰ Tytöt olivat usein häissä ilman huivia.⁹¹ Jotkut tytöt myös pitivät huivia asunnolta juhlapaikalle siirtyessään, mutta eivät enää juhlissa.⁹²

Häissä oli yleensä läsnä miespuolinen videokuvaaja, joka videoi koko hääjuhlan (vrt. Abdi 2007, 196; Tiilikainen 2003, 194). Kaikissa havainnoimissani

⁸⁴ KP(04)16, 3; KP(04)29, 1; KP(04)31, 3; KP(04)38, 1.

⁸⁵ HLI(04)12, 8–9; KP(04)16, 3.

⁸⁶ KP(04)29, 1.

⁸⁷ KP(03)13, 5.

⁸⁸ KP(03)02, 1.

⁸⁹ KP(03)12, 5; KP(03)08, 2; KP(03)14, 10; KP(04)52, 1.

⁹⁰ HLI(03)02, 27; HLI(04)11A, 6–7, 28.

⁹¹ KP(03)08, 5.

⁹² KP(03)12, 18.

juhliissa oli mukana miesvieraita. Miehet siinä missä naisetkin myös katsoivat hääjuhlista koostettuja videoita häiden jälkeen. Jäin miettimään videointia suhteessa peittävän pukeutumisen tematiikkaan. Tulin kysyneeksi asiaa eräältä naiselta, jonka luona katsoimme turkulaisista hääjuhlista tehtyä videota. Hänen mukaansa kyse oli naisten suhtautumisesta uskontoon ja pukeutumissääntöihin, mutta myös aviomiehen mielipiteellä oli merkitystä. Jotkut miehet eivät hyväksyneet vaimon huivitonta juhlapukeutumista ja videokuvaamista, toiset taas eivät pitäneet näitä tapoja sinänsä erityisen sopimattomina, vaan osana juhlaikäntöjä.⁹³ Näistä syistä toiset naimisissa olevat naiset peittivät päänsä hääjuhliissa ja välttelivät kameraa, toiset eivät pitäneet sitä tarpeellisena.⁹⁴ Erään haastateltavan mukaan se, että miehet katsoivat häävideoita ja saivat mahdollisuuden keskustella tyttöjen ja toisten miesten vaimojen ulkonäöstä ja vartalosta tai ylipäättään arvioida heitä ei ollut islamin kannalta sopivaa. Hän itse pukeutui häissä mieluiten aina huiviin ja vältteli joutumasta kameran linssin ulottuville.⁹⁵

Myös tyttöjen suhtautumisessa oli eroja. Monet heistä eivät mitenkään erityisesti näyttäneet karttavan kameraa tai huivittomuutta, vaikka jotkut näin tekiätkin. Esimerkiksi eräs naimaton tuttavani oli häissä suurimman osan ajasta ilman huivia. Illan edetessä, jo ennen kuin miehiä alkoi tulla juhlapaikalle, hän kuitenkin kietoi huivin päähänsä. Hän kommentoi valintaansa sanomalla alkaneen tuntua siltä, että piti laittaa huivi päähän. Tulkitsin tämän ”tuntumisen” jollain tavoin liittyneen myöhäiseen ajankohtaan ja miesten odotettuun paikalle tuloon. Toki taustalla voi olla joitain muitakin syitä, joita hän ei ottanut tilanteessa esille.⁹⁶

Muistoja Somaliasta, tulkintoja muutoksesta

Sodan jälkeen ihmiset ymmärtää uskontoa ja kulttuuria enemmän kuin koskaan.⁹⁷

Tulkinnat islamin mukaisuudesta ja islamin säädöksistä rakentuvat suhteessa paikallisiin ja ajassa muuttuviin traditioihin ja pukeutumiskulttuureihin. Esimerkiksi perinteisenä ja arkisena pidetyn pukeutumistyylin määrittäminen ei-islamilaiseksi ja sellaisena sopimattomaksi voi kertoa uskonnollisten tulkintojen esiinnoususta,

⁹³ KP(03)18, 3–4; myös KP(03)13, 2.

⁹⁴ HLI(03)02, 27; HLI(04)02, 19; HLI(04)11A, 6–7, 28; HLI(04)11B, 6–7; KP(03)02, KP(03)18, 3; KP(04)02, 5.

⁹⁵ HLI(04)02, 19–20.

⁹⁶ KP(03)14, 10.

⁹⁷ HLI(04)07, 17.

muuntelusta tai korostumisesta (Moors & Tarlo 2007, 137, 139; Tarlo 2010, 7). Haastateltavat vertasivat senhetkisiä pukeutumiskäytäntöjä Suomessa muistoihinsa ja tietoihinsa pukeutumistavoista Somaliassa. He kiinnostivat huomiota siihen, ettei sopivana pidetty peittävä pukeutuminen Suomessa perustunut Somalian käytäntöjen lainaamiseen, vaan niitä tiukempaan tulkintaan (vrt. Berns McGown 1999, 96; De Voe 2002, 238; Koskennurmi-Sivonen & Koivula & Maijala 2004, 446–447; McMichael 2002, 181).⁹⁸ Eräs haastateltava kuvasi naisten tavanomaista pukeutumistyyliä Somaliassa ennen sotaa – tyyliä, jota ei pidetty Turussa sopivana.

AI: Sä sanoit, että et sä, sul oli aikasemmin normaalit vaatteet, sä käytit sanaa ”normaali”, ni mitä (naurahtaa) sä tarkoitat?

H: Normaali tarkoittaa sitä, että silloin kun mä olin Somaliassa, mä oon käyttänyt *dirac*, eli somalilainen puku. Ja *dirac* kyllä sä tiedät, että se on ohut, ja näkee missä rajalla kulkee liivit ja missä on alahame. Ja ennen silloin se oli myös ohuempi, että näkee kaikki [läpi]. Ja pieni huivi mikä laitettiin. Mä käytin sellaista silloin kotimaassa, ei edes kukaan katsonut mua, että mä oon huono. Ja siis kaikki kädet oli paljaana.⁹⁹

Haastateltavan mukaan perinteinen somaliasu paljasti enemmän kuin uskonnollisesti tarkastellen olisi ollut suotavaa, mutta sen käyttäminen oli osa tapakulttuuria (vrt. Abdi 2007, 187; Berns McGown 1999, 39; Talle 2008, 65). Turussa paljain käsivarsin ja läpinäkyvässä *dirac'ssa* kulkeminen olisi varmasti herättänyt huomiota kaupungilla. Paljastavan pukeutumistyylin seksuaalimoraaliset konnotaatiot käyvät ilmi toteamuksessa ”ei edes kukaan katsonut mua, että mä oon huono”. Toinen haastateltava kuvasi näitä konnotaatioita kertomalla, että paljastavasta pukeutumisesta huolimatta ”oltiin kunniallisia tyttöjä eikä tehty mitään ja menttiin kunniallisesti naimisiin” (vrt. Fadil 2011, 101).¹⁰⁰

Pukeutumista Somaliassa koskevien muistojen ja tulkintojen suhteen on syytä huomioida ajallinen ja paikallinen vaihtelu. Heather Marie Akou (2011) korostaa, ettei naisten pukeutuminen ole ollut missään vaiheessa Somaliassa täysin yhdenmukaista, vaan erilaiset pukeutumistyyliä ovat ammentaneet erilaisista vaihteluista. Variaatio tyttöjen ja naisten pukeutumisessa Somaliassa on ollut suurta riippuen iästä, sosiaaliluokasta, koulutustasosta ja asuinpaikasta (Akou 2011, 66, 68–69, 74–75, 132). Myös muu perhetausta, Somaliasta lähdön ajankohta, Suo-

⁹⁸ Esimerkiksi jotkut haastateltavat tiesivät, että valtion kouluissa Somaliassa tytöt pukeutuivat 1980-luvulla housuihin eivätkä pitäneet huivia (HLI(03)01, 25; HLI(04)07, 17). Tyttöjen ja naisten huivin käyttö ja hunnuttautuminen kiellettiin 1980-luvun puolivälissä kouluissa ja yliopistoissa osana valtion uudistuksia ja länsimaalaistamispyrkimyksiä (KP(03)14,1; Marjeta 2001, 101).

⁹⁹ Aineistoviite poistettu tunnustussyistä.

¹⁰⁰ HLI(05)05A, 73.

meen tulon ajankohta sekä ikä ja siviilisäätty Suomeen tulohetkellä vaikuttavat haastateltavien näkemyksiin.

Naisten pukeutumistyyli muuttui Somaliassa peittävämmäksi sisällissodan ja levottomuuksien myötä verrattuna niitä edeltävään aikaan 1980-luvun alkupuolella (Abdi 2007, 189, 192–193, 203; Akou 2011, 76, 78; Haga 2010, 229–230; Talle 2008, 65–66).¹⁰¹ Tästä syystä muistot pukeutumismormeista Somaliassa saattoivat siis olla hyvin erilaiset riippuen siitä, minkälaisesta ajankohdasta (1980-, 1990-, vai 2000-luvusta), alueesta ja henkilökohtaisesta taustasta oli kyse. Vasta vähemmän aikaa Suomessa asuneen henkilön näkökulma pukeutumisen eroihin Suomessa ja Somaliassa oli erilainen kuin 1990-luvun alkupuolella Suomeen muuttaneen (vrt. Peltola 2014, 54). Eräs tyttö kertoi, että Somaliassa pidettiin sota-aikana ennen hänen Suomeen tuloaan pitkiä maahan asti ulottuvia peittäviä huntuja toisin kuin Suomessa.¹⁰² Toinen haastateltava muisteli lasten sota-aikana huudelleen ikävyyksiä ja heitelleen kiviä ilman huivia liikkunutta tyttöä kohden eteläisessä Somaliassa (vrt. Akou 2011, 78).¹⁰³

Ne haastateltavat, jotka muistivat jotain tai tiesivät muuten Suomeen 1990-luvun alussa tulleiden naisten pukeutumisesta, kuvasivat sitä ”eurooppalaisemmaksi” kuin haastatteluhetken pukeutumistyyliä. Naimisissa olleet naiset eivät välttämättä pitäneet huivia ja pukeutuivat housuihin. Housuja pidettiin käytännöllisenä vaihtoehtona: niissä oli vaivattomampi liikkua kuin hameessa ja ne olivat lämpimät talvipakkasilla.¹⁰⁴ Joillekin naisille housut toivat vieraassa ympäristössä ja stressaavassa elämäntilanteessa turvallisuudentunnetta myös esimerkiksi päällekkäus- tai raiskauspelkoja vastaan (vrt. Abdi 2007, 191).¹⁰⁵ Naisten pukeutuminen kuitenkin muuttui 1990-luvun puolivälin tienoilla. Pukeutumista alettiin arvottaa uskonnollisemmin, ja eurooppalainen pukeutumistyyli nähtiin vastakohtana islamilaiselle pukeutumistyyliä (vrt. Dwyer 1999b, 11). Suomessa naisia alettiin aiempaa selvemmin määritellä ”hyviksi” tai ”huonoiksi” muslimieikse pukeutumisen perusteella (vrt. Abdi 2007, 195; McMichael 2002, 181). Hame yleisty ja korvasi housut.

Tuli vahva uskontosuoja, siis katsottiin ”ai niin, hän on nainen ja hän pukeutuu [kuin] eurooppalainen, hän on huono”. Ja silloin on kääntynyt niin, että kaikki on

¹⁰¹ Musliminaisten ”uusi hunnuttautuminen” levisi eri puolille muslimimaailmaa eritoten 1970–80-luvuilta alkaen osana islamin elvyttämiseen tähdännyttä uskonnollista liikehdintää. Egyptiläisten naisten keskuudesta virinnyt aktiivinen toiminta uskonnollisen tietoisuuden vaalimiseksi oli eräänlainen vastareaktio maallistumiselle ja länsimaisille vaikutteille. (El Guindi 1999, 129, 145; Mahmood 2005, 44; Pepicelli 2015, 103–104; ks. Tarlo 2010, 4.)

¹⁰² HLI(04)03, 36.

¹⁰³ HLI(04)17, 15.

¹⁰⁴ HLI(03)03, 5; HLI(04)06, 11; myös HLI(04)12, 5.

¹⁰⁵ HLI(03)03, 4; HLI(04)06, 11.

pukeutunu muslimitapaan: vaikka Somaliassa oli demokratia, jokaisella oli oma henkilökohtaisesti millä tavalla hän voi pukeutua. Sen jälkeen tuli kausi, että kaikilla oli iso hunttu tai *hijab*.¹⁰⁶

Hijab on arabiaa ja tarkoittaa peittämistä (Pepicelli 2015, 37–40). Tässä yhteydessä *hijab* viittaa asuun, joka peittää pään, kaulan ja vartalon islamin säädösten mukaisella tavalla. Käytännössä tulkinnat siitä, mikä on riittävä *hijab*, voivat vaihdella. (Akou 2011, 77; Göle 1997, 62; Williams & Vashi 2007, 270.) Eritoten pitkän koko vartalon peittävän hunnun (*jilbaab*) käytöstä tuli ”muoti-ilmiö”. Monet naisissa olevat naiset alkoivat käyttää *jilbaabia*, vaikka eivät olisi Somaliassa niin aiemmin tehneetkään (vrt. Akou 2011, 77; Berns McGown 1999, 85–86; Tiilikainen 2003, 140; 2013a, 150).¹⁰⁷ Tämä saattaa liittyä tai olla liittymättä myös Somaliassa sisällissodan myötä yleistyneeseen hunnuttautumiseen (Abdi 2007; Haga 2010, 229; Roald 2012, 107). Toisaalta vaikka tyttö itse olisikin halunnut pukeutua uskonnollisemmin *jilbaabiin*, esteeksi saattoi muodostua suomalaisten vihamielinen suhtautuminen Turussa. Tuijottamisen, tönimisen ja vihamielisyyden pelossa kaavut jäivät kaappiin ja päälle valittiin jotakin vähemmän huomiota herättävää (vrt. Almila 2014, 42).¹⁰⁸ Myös pelkkä muslimityön huivin näkeminen saattoi provosoida terrorismivihailuja tai loukkaavia syytöksiä (vrt. Hopkins 2010, 531; Phoenix 2011, 313, 321).¹⁰⁹

Kaikki naiset eivät kuitenkaan siirtyneet *jilbaabin* käyttöön huolimatta toisten naisten kehotuksista. ”Mä sanoin ei sovi mulle. Mun äiti ei oo käyttänyt, mun äitin äiti ei oo käyttänyt, minkä takii mun pitäisi käyttää? Et se oli yksinkertainen, selvä.” (Vrt. Berns McGown 1999, 40, 86; Tiilikainen 2003, 42.)¹¹⁰ Toinen haastateltava oli huomauttanut hänen pukeutumistaan arvostelleille naisille, etteivät islamin säädökset vaatineet hunnuttautumista päästä varpaisiin, vaan naisen ruumiin muotojen peittämistä riittävän löysin vaattein. ”Mä sanoin ’kyllä tää [asu] on tarpeeksi leveä, kyllä se riittää.’”¹¹¹ 2000-luvulle tultaessa ja 2000-luvun edetessä tilanne muuttui jälleen ja suurten huntujen käyttö ei ollut enää niin yleistä Turussa.¹¹²

Uskonnollisen tietoisuuden nouseminen vähemmistöasemassa sekä turvautuminen uskuntoon vaikeassa elämäntilanteessa ovat tutkijoiden mukaan olleet eräitä syitä sisällissodan alkamisen jälkeiselle pukeutumisen muutokselle diasporassa (Akou 2011, 89, 99–100; Berns McGown 1999, 39, 80; 2013, 8;

¹⁰⁶ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

¹⁰⁷ HLI(04)06, 50–51; HLI(03)03, 3–4; KP(03)01, 4.

¹⁰⁸ KP(03)19, 4.

¹⁰⁹ KP(05)05, 4.

¹¹⁰ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

¹¹¹ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

¹¹² Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

Johndotter 2002, 45; Talle 2008, 65–66; Tiilikainen 2003, 141; ks. Berglund 2012, 220–221). On huomattava, että pukeutumista koskeviin näkemyksiin Suomessa vaikuttivat myös ylijalaisissa, Somaliaan saakka ulottuvissa verkostoissa muotoutuneet uskonnolliset tulkinnat (Tiilikainen 2013a, 148). Sota ja diaspora olivat liikuttaneet ihmisten asenteita ja arvostuksia, mutta kaikki haastateltavat eivät kuitenkaan suhtautuneet pukeutumisodotusten muuttumiseen pelkästään positiivisesti.

H: Somaliassa oli niin kauan ku sä et ollu naimisis, et tarvinnu huivi päässä pistää.¹¹³ Täällä tuli, vaikka oot niin nuori tyttö, se piti heti laittaa. Ihmiset pelkää hirveesti muuttuu helposti, emmää tiedä mitä ne pelkää hirveesti. Mun ainakin, mä en oikeen yritä hirveesti unohtaa omasta kasvatusta ja omasta kulttuurista. Kyllä mä oon muslimi ja siinä yritän parhaani mukaan kaikki asiat, säännöt sovitaa. Mutta emmä halua hirveesti kaikki mun elämässä muuttaa, että mun pitää yrittää hirveesti jotakin, mitä mä en ole. Mä en oikein pysty elään semmosta. Mutta on jotkut ihmiset jotka yrittää hirveesti näyttää, että ne on muslimi, (lyö kädet yhteen) ne on niin vahvoi, (lyö kädet yhteen) niin ja niin palapala. Sitä mä en ainaki kestä kyllä.

AI: Mm. No mistä sä aattelet et se johtuu, et he yrittää?

H: Ihmiset pelkää hirveesti.

AI: Mitä ne pelkää?

H: Muuttuu.¹¹⁴

Huivista on diasporassa tullut selkeämmin kunniallisuuden sekä uskonnollisen ja kulttuurisen jatkuvuuden merkki (ks. Berns McGown 1999, 80).¹¹⁵ Tyttöjen tarkempien pukeutumisodotusten taustalla vaikutti pelko oman kulttuurin ja perinteiden muuttumisesta ja unohtumisesta diasporassa (vrt. De Voe 2002, 240). Haastateltava piti näitä pelkoja turhina.¹¹⁶ Saman muutoksen pelon ja sosiaalisen paineen hän näki syyksi myös siihen, miksi jotkut toivat muslimiutuaan esille tavalla, joka vaikutti ylikorostetulta, liioitellulta performatiivilta. Hänen mielestään käytäntöjä ei ollut tarpeen ”toistaa toisin” vain siksi, että oltiin Suomessa. Eroista pukeutumisesta ennen Somaliassa ja nyt Suomessa kehkeytyi myös mielenkiintoinen ristiveto nuorten kokeilunhalun ja vanhempien kasvatusnäkökulman välille. Eräs haastateltava kertoi joidenkin nuorten tietävän vanhempiensa paljastavammasta pukeutumistyylistä (ja myös avoimemmista seurustelusuhteista) heidän nuoruudessaan Somaliassa.

¹¹³ Vrt. Abdi 2007, 187, 203; Koskennurmi-Sivonen & Koivula & Maijala 2004, 447; Marjeta 2003, 355.

¹¹⁴ HLI(03)02, 14.

¹¹⁵ HLI(03)02, 14; HLI(04)03, 7–9; HLI(05)03A, 24; KP(05)05, 4.

¹¹⁶ HLI(03)02, 14.

Sit ku lapset kuulee tämmösistä vanhempien taustoista, ja sit ku vanhemmat yrittää kauheesti, et ”älä mee tähän”. Ja sit: ”sä iteki tehny”, tulee semmonen, et hän on itteki tehnyt. Mäki oon vaan ihminen, kai mäki saan kokee aikani!¹¹⁷

Haastateltavan mukaan ristiriita kiteytyi siinä, että toisaalta vanhemmat olivat huolissaan nuorten käytöksen muuttumisesta vapaamielisemmäksi Suomessa, toisaalta tapakulttuuri vanhempien nuoruudessa oli saattanut olla joiltakin osin vapaampaa, kuin mitä tyttärltä Suomessa haastatteluhetkellä edellytettiin.¹¹⁸ Haastamalla vanhempien asettamat rajat edellä kuvatun kaltaisilla kysymyksillä nuorilla oli mahdollisuus yrittää neuvotella oman vapausasteensa kasvattamisesta (Peltola 2014, 175).

Arkipukeutuminen mainetta tekemässä

Jotkut keskustelee huhuja, että toi tyttö käyttäytyy huonosti, että hänel koko vartalo paljaana. Vaikka on hänel vaatteet, mutta on paljaana, niinku sellaisia puhutaan, että ei hyvä. Tai sanotaan, toivotaan, että hän ymmärtäisi. Tai jotkut suoraan edessä sanoo, että ”mitä sulla on päällä”.¹¹⁹

Heather Marie Akou huomauttaa somalien pukeutumisen historiaa ja nykypäivää tarkastelevassa tutkimuksessaan, että toisin kuin naisten pukeutumistyyli, miehille sopivana pidetty siisti tyyli (suorat housut ja kauluspaita) on sulautunut varsin vaivatta länsimaiseen ja eurooppalaiseen pukeutumistyyliin. Somalinaisten pukeutumisessa ”länsimaisuus” on arvotettu kuitenkin useimmiten negatiivisesti. (Akou 2011, 6, 65, 110; ks. Roald 2012, 108.) Sama tulkinnallinen eronteko pätee aikuistuvien somalipoikien ja somalityttöjen pukeutumiseen (De Voe 2002, 236).

Haastatteluissa tyttöjen mainetta suhteessa arjen pukeutumisvalintoihin määriteltiin vähintään kahdella tavalla. Yhtäältä länsimaiseksi tai suomalaiseksi tulkittu tiukka ja paljastava pukeutumistyyli kytkeytyi tulkintaan tytön arveluttavasta seksuaalimoraalista tai liiallisesta seksuaalisesta avoimuudesta suhteessa poikiin (ks. Tarlo 2010, 51; vrt. Dwyer 1999, 12). Tämä tulkinta näkyi erityisen selvästi huoraksi nimittelyssä.¹²⁰ Toisaalta housuihin pukeutumista ja huivitta kulkemista tarkasteltiin mahdollisena merkinä uskonnon ja kulttuurin hylkäämises-

¹¹⁷ HLI(05)05A, 73.

¹¹⁸ HLI(05)05A, 72–73.

¹¹⁹ HLI(04)02, 16.

¹²⁰ Liian paljastava pukeutuminen voi olla huorittelun ja huonon maineen synnä myös suomalaistytöjen kohdalla (ks. esim. Aaltonen 2011, 284–285).

tä ja negatiivisesta suomalaistumisesta, mikä vaikutti kielteisesti tytön maineeseen. Tarkastelen seuraavaksi näitä tulkintoja.

Islamin peittävän pukeutumisen normia perustellaan seksuaalisen veto-voiman hillitsemisellä. Tämä on edesvaikuttamassa siihen, että pukeutumisen tulkitaan sosiaalisessa merkityksenannossa viestittävän sekä vakaumuksesta että seksuaalimoraalista ja kertovan joko kunniallisista tai kyseenalaisista motiiveista. Vähemmistöasemassa tyttöjen pukeutumisvalintoja voidaan tulkita myös kulttuurisen jatkuvuuden ja muutoksen näkökulmista. Näitä lähtökohtia vasten tyttö meni ”yli rajan”, jos hän ei pukeutunut riittävän säädyllisesti, siveellisesti ja somalialaisittain.¹²¹ Huolimatta housujen käyttöä koskevista hyväksyvistä kommentteista, housujen käyttöä pidettiin haastatteluissa yhtenä esimerkkinä maineeseen kielteisesti vaikuttavasta ”yli rajan” menemisestä, josta tuli yleinen puheenaihe (vrt. Dwyer 1999a, 59).

Tietysti ihminen joka itse halunnut tämä housu jalassa ja pitämään itsestä niinkun miten hän luulee paremmaksi. Se todella, hän on ylpeä siitä. Tietysti jos hän ei oo ylpeä, hän ei tekisi. Hän on ylpeä ja hän ei kuuntele, mitä muut sanoo. Vaan okei, hän hyväksyy, mitä kaikki muut sanoo. Ja pikkuhiljaa asia pahentuu ja joka päivä hän kuulee ”susta näin sanottiin, susta näin sanottiin”. [---] Nyt voi olla, että hänellä on vain housut jalassa, eikä mitään pahaa hän vielä tehnyt. Vain ihan niinku hame poistunut ja housut jalas, ei voi mitään. Tämä voi olla, että hän on vähän tyyliinsä vaihtanu. Mutta jos sanotaan hän on vaihtanu housut ja samalla hän on vaihtanu uskonto. Tai on vaihtunu kunnollisesta työstä ja hän on tullu huoraksi. Hän ei ollu huora, mutta jos muutamii ihmiset ”huora huora huora” kuulee, sitten voi olla, että tämä ihminen kyllästyy siitä, mitä muut sanovat. Ja sitten jopa hän menee huoraksi tai etsii mitä he jo nimitetty.¹²²

Puheet kiinnittivät huomion tytön ei-toivottuun pukeutumiseen, minkä myötä käytöksen odotettiin muuttuvan (ks. Akou 2011, 111–112; Moors 2009, 186). Liian suomalaisittain tai paljastavasti pukeutuminen saattoi olla myös kyvyttömyyttä havaita menneensä liian pitkälle tai ymmärtämättömyyttä uskonnosta. Tästä syystä jotkut saattoivat mennä suoraan puhuttelemaan tyttöä, kuten haastateltava luvun alun haastattelulainauksessa totesi (vrt. Bendixsen 2013a, 278; Helander 2002, 113; Niemelä 2003, 106).¹²³ ”Huora” tehtiin ennen kaikkea nimeämällä (Andersson 2003, 148). Jos tytön käytös tulkittiin puheissa ”uskonnon vaihtamiseksi” tai ”huoraksi tulemiseksi”, maine oli käytännössä mennyt. Haastateltavan tulkinnassa huoraksi nimittely voi olla myös *itseään toteuttava ennuste* (Merton 1968, 477) ja siinä mielessä performatiivinen. Huoraksi nimeäminen toi-

¹²¹ HLI(05)05A, 9.

¹²² HLI(03)01, 27–28.

¹²³ HLI(04)02, 16.

mi leimausmekanismina, joka tuotti nimeämnsä ilmiön (Virtanen 1990, 146). Se voi johtaa siihen, että menettäessään sosiaalisen asemansa yhteisössä tyttö menetti myös siihen liittyvän seksuaalimoraalisen omanarvontuntonsa ja alkoi käyttäytyä tavoilla, jotka tarjosivat yhä enemmän perusteita hänen huoraksi nimeämiselleen. Marja Peltolan (2014, 173–174) tutkimuksessa nuori somalinainen kuvaa samantyyppistä kehityskulkua, jossa pahaksi tytöksi nimetty alkaa käyttäytyä nimetyllä tavalla kapinan ja pettymyksen purkukeinona (vrt. Brouwer 1998, 155–156).

Vaikka haastatellut tunnistivat edellä mainittuja huoraksi nimeämisen sosiaalisia käytäntöjä, he korostivat, ettei ollut uskonnon mukaista juuruta toisen ihmisen oletetusta käytöksestä tai ylipäätään nimitellä ketään huoraksi.¹²⁴ Seuraavassa haastateltava torjuu huora-sanan epäoikeudenmukaista ja loukkaavaa, pelkkään pukeutumiseen perustuvaa käyttöä. Tässä kohdin huomionarvoista on myös, että hän määrittelee huora-sanan viittaavan nimenomaisesti tyttöön, joka on harrastanut esiaviollista seksiä.¹²⁵

Jos, mun mielestä, tyttö käyttää housu tai ottaa lyhkiä hameita, mä en sano, että hän on huora. Koska jokainen haluaa käyttäytyä mitä hänen mielipide, mitä sydämessä hänellä on. Aina kun joku sanoo, että toi on huora, mä sanon:”oletsa nähnyt, oletsa silminnäkiä kun hän teki sen sen miehen kanssa?” ”Ei, se vaan sanottiin”. Mä sanoin: ”älä sano silleen. Se on loukkaava merkitys. Jos et nähnyt kun hän teki miehen kanssa, miksi sanot?”¹²⁶

Uskonnollisten ja seksuaalimoraalisten tulkintojen lisäksi huivinkäytöllä ja pitkään hameeseen pukeutumisella nähtiin olevan vahvoja etniseen ryhmään kuulumisen konnotaatioita, kuten jo aiemmin on käynyt ilmi (vrt. Prieur 2002, 69). Vaikka tyttöjen pukeutumisen variaatiosta Suomessa ja muualla diasporassa oltiin tietoisia, murrosiän ohittaneiden somalityttöjen huivittomuus ja housujen käyttö tulkittiin haastateltavien mukaan Turussa herkästi ”kansasta poistumisena”¹²⁷, etnisen ryhmän ja sen arvojen ja ihanteiden hylkäämisenä tai haluna ”olla samaa kuin suomalainen vaikkei olekaan”.¹²⁸ Erään haastateltavan mielestä suomalaisten pukeutumistapojen omaksuminen voi toimia jonkin aikaa, mutta lopputulos oli yksilön kannalta umpikuja.

Jos sä nappaat heti suomalaiset yhteiskunta, kulttuuri, ja puuet samalla tavalla, ni se on jonkun hetki hyvä. Mut se jää sen joku aika, sä tajusit voi hyvänen aika. Sä et kuuluukaan tähän. Sä jätit omat (naurahtaa). Sä oot niinku ihan väliinputoaja. Putooja.¹²⁹

¹²⁴ HLI(04)03, 54; HLI(04)11A, 38; HLI(04)16, 55; HLI(05)03A, 58.

¹²⁵ Myös HLI(03)03, 20.

¹²⁶ HLI(04)11A, 38.

¹²⁷ HLI(04)05B, 18.

¹²⁸ HLI(04)03, 9.

¹²⁹ HLI(04)06, 9.

Alkuviehätyksen jälkeen suomalaisten hyväksyntä ja oma kuulumisen tunne saattoivat osoittautua pinnalliseksi. ”Omien” keskuudessa ”suomalaistuneen” maine oli siinä vaiheessa jo syntynyt, ja takaisinpaluu oli vaikeaa. Tarjolla oli enää väliinputoajan rooli. Myös seuraavassa kommentissa havainnollistuvat housujenkäytön kulttuurisesti latautuneet merkitykset.

Ne ihmiset, jotka tekevät näin, ottavat hameen pois ja laittavat housut kiinni, niillä on jotakin painetta. [--] Hameen poistaminen on ihan niinkun että otit itsestä koko kulttuurin roskeen. Ja tämä näyttää muille, että okei, mul on housut, ja se tarkoittaa mä oon suomalaistunu tai mä euroopantyyliisen näköinen. Sä ymmärrät?¹³⁰

Haastatteluotteessa tulee esille hameen- ja housujenkäytön performatiivinen voima. Hameeseen pukeutuva tyttö esittää sukupuolta uskonnollisen, kulttuurisen ja yhteisöllisen jatkuvuuden kannalta oikein. Housut tekevät toisin. Housuihin pukeutuneen tytön käytöstä tulkitaan suomalaistumisen näkökulmasta. Tässä tulkinnassa tyttö ei ole kyennyt käsittelemään somalialais-suomalaisen taustansa ristipaineita riittävästi, vaan on luopunut somalialaisesta kulttuurista ja sen arvostuksesta pukeutumisvalintansa myötä.

Pukeutuminen ei ollut yksityisasia, vaan osa sosiaalista merkityksenantoa, jonka myötä tytön ja hänen perheensä mainetta ja kunniallisuutta Turussa määriteltiin (vrt. Oksanen 2010, 251). Toivottu peittävä pukeutuminen merkitsi ruumiin avoimuuden kontrollointia ja häveliästä ”suljettuna olemista” (Karlsson Minganti 2007, 247–49; Salmela 2004, 301–302; Talle 2008, 70). Länsimainen pukeutumistyyli oli osa negatiiviseksi tulkittuja muutoksia, jotka nimettiin suomalaistumiseksi.¹³¹ Pukeutumistyyli oli merkki, jonka perusteella tytölle saatettiin olettaa tai odottaa muitakin seksuaalimoraalisesti ”huonon tytön” piirteitä. Housujen käyttö tai huivittomuus voitiin ymmärtää porttiteoreettisesti, ensimmäisenä askeleena vakavampiin mainetta vahingoittaviin ”suomalaisiin” tekoihin (vrt. Karlsson Minganti 2007, 248).

Duits ja van Zoonen (2006, 104) toteavat sosiaalisten dilemموjen konkretisoituvan tyttöjen ruumiillisuuteen liitetyissä merkityksissä. He kirjoittavat metonymisesta suhteesta, jossa tytön ruumis ja ruumiiseen kohdistuvat toimenpiteet edustavat suuremmissa mittakaavassa jotain kulttuurisesti ja sosiaalisesti tärkeää, josta ollaan huolissaan tai josta sosiaalisen sopivuuden ja jatkuvuuden nimissä halutaan pitää kiinni (vrt. Nisula & Rastas & Kangaspunta 1995, 27). Vaikutti siltä, että tyttöjen pukeutumisesta oli tullut diasporassa kulttuurisen jatkuvuuden ja pysyvyyden korostunut tunnusmerkki. Huivi oli eräänlainen moraalinen suoja

¹³⁰ HLI(03)01, 27.

¹³¹ Sinänsä sanalla suomalaistuminen ei viitattu yksinomaan negatiivisiin asioihin. Ks. luku 4.1 ”Hyvä ja huono suomalaistuminen”.

länsimaisia vaikutteita ja suomalaistumista vastaan (vrt. De Voe 2002, 239). Tyttöjen islamin mukaiseksi tunnistettu pukeutuminen rakensi uskonnollista, kulttuurista ja etnistä identiteettiä vähemmistöasemassa erottamalla ”meidät” ”heistä”. (Helander 2002, 111–112; Marjeta 2001, 101–102; Talle 2008, 69; Tiilikainen 2003, 141; vrt. Berns McGown 1999, 80, 84, 86, 98; De Voe 2002, 238; McMichael 2002, 181.)

Tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota myös toisen sukupolven maahanmuuttajataustaisten muslimityttöjen ”uuteen huivinkäyttöön” Euroopassa. Tytärten huivinkäyttö ei perustu esimerkiksi äidin esimerkkiin tai perheen odotuksiin vaan omaan uskonnolliseen valintaan. Tässä merkityksenannossa näkyy eronteko ”kulttuurisen islamin” ja ”uskonnollisen islamin” välillä (Karlsson Minganti 2014, 40; vrt. Langellier 2011, 158–162).¹³² On perheitä, joissa tytär on ainoa perheen naispuolinen jäsen, joka käyttää huivia, tai se henkilö, joka on muuttanut muiden perheenjäsenten näkemyksiä huivimyönteisempään suuntaan. (Amir-Moazami 2010, 193; Pepicelli 2015, 115; Roald 2012, 107.)

Vaikka somalityttöjen islamin mukaiseen peittävään pukeutumiseen liitettiin selkeitä uskonnollisen, kulttuurisen ja etnisen jatkuvuuden ihanteita ja seksuaalimoraalisen siveyden konnotaatioita, nämä kategorisoivat määrittelyt eivät kuitenkaan eliminoineet käytännön valintojen ja perhekohtaisten näkemysten variaatiota (vrt. Peltola 2014, 219–220). Eräs haastateltava kertoi käyttäneensä kaupungilla kesällä lyhythihaista paitaa hameen kanssa huolimatta siitä, että valinta altisti hänet puheenaiheeksi. Hän muotoili valintansa syyt ja toimijuutensa ehdot toteamalla: ”Mä tiedän, että mitä itseni (naurahtaa) minä olen. Mä en ota huomioon, että mitä ne puhuu. Mä oon oma itseni. (Naurahtaa) Vanhemmat on tärkeä, mitä ne sanoo. Ei mitään muuta.”¹³³

¹³² De-etnistetyn, ”puhtaan” islamin tulkinnan korostuksesta berliiniläisten monikulttuuristen musliminuorten parissa, ks. Bendixson 2013b, 287.

¹³³ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

2.2 Seksuaalisuutta koskeva tieto ja seksuaalisuudesta puhumisen tavat

Seksuaalisuuteen liittyvä merkityksenanto, tulkinnat seksuaalisuudesta ja sen sopivista ilmenemis- ja ilmaisumuodoista, voivat olla paitsi uskonnollisten ja moraalisien, myös etnisten erontekojen merkitsijöitä (Nagel 2003, 1). Tässä luvussa käänän huomioni eritoten siihen, miten tyttöjen mainetta määriteltiin suhteessa seksuaalisuuteen. Esiaviollinen seksuaalinen siveys ja pidättyvyys olivat haastateltavien mukaan eräs islaminuskon keskeisiä moraalisia ihanteita, jota diaspora ja Suomessa uskonnollisena vähemmistönä asuminen entisestään alleviivasi. Tyttöihin kohdistuneiden odotusten lisäksi tarkastelen, mitä tytöt itse ajattelivat seksuaalisuuteen liittyvistä odotuksista ja oletuksista. Mikä heille oli tärkeää, ja miten se välittyi heidän valinnoissaan? Keskityn tässä luvussa myös siihen, minkälaisia tulkintoja haastateltavat tekivät koulun seksuaalikasvatuskäytännöistä, mediasisällöistä ja nuorten välisistä seksuaalisista suhteista ja puhetavoista Suomessa. Puhuessaan ”hyvästä tyttöydestä” haastateltavat puhuivat tyttöjen itsekontrollista, vastuullisten valintojen tekemisestä ja toimijuudesta. Nämä teemat nousevat tässä luvussa erityisen selvästi esiin seksuaalisen koskemattomuuden ja pidättyvyyden ihanteiden yhteydessä.

Esiaviollisen tietämättömyyden ihanne ja opetuskäytännöt Suomessa

Haastateltava muisteli yläasteella osallistuneensa luokkansa kanssa nuorille tarkoitettuun messutapahtumaan, jossa eräs näytteille asettaja oli jakanut näytekondomeja. Hän oli ottanut ja avannut näytepaketin, koska oli luullut, että sisällä oli purukumia. Tästä syystä hän oli joutunut noloon tilanteeseen. Hän oli kyllä nähnyt kondomimainoksia kotona televisiosta, mutta ei ollut tiennyt, mitä mainostettiin, eikä asiasta puhuttu kotona. Asian selvittyä hän kertoi miettineensä: ”Sultan on meillä arvostettu hallitsija, miksi se on teillä kondomin nimi?”¹³⁴

Haastateltavien kuvaaman perinteisen näkemyksen mukaan tyttöjen ei katsota tarvitsevan tietoa seksuaalisuuteen liittyvistä asioista ennen naimisiin menoa, koska seksi kuuluu vasta avioliittoon.¹³⁵ Tietämättömyys rinnastetaan puhtauteen ja siveyteen, ja sen ajatellaan välillisesti myös suojaavan tytön neitsyyttä (vrt. Farahani 2007, 97–101, 107; Niemelä 2006, 100, 176). Eräs haastateltava kuitenkin

¹³⁴ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

¹³⁵ HLI(03)03, 24; HLI(04)04, 52; HLI(04)05B, 43; HLI(04)17, 20–21; HLI(05)02, 47; KP(04)21, 3–4; KP(04)28, 4.

kin huomautti, että tytön tietämättömyys saattoi toimia toisinkin päin – johtaa seksiin pikemmin kuin ehkäistä sitä.¹³⁶ Alussa esittämäni kuvaus on ainoa laatuun tutkimusaineistossa, mutta sellaisena se havainnollistaa osuvasti tietämättömyyteen ja tietämiseen liittyvien päällekkäisten odotusten tuottamaa ristiriitaa murrosikäisen, Somaliasta Suomeen muuttaneen tytön arjessa.

Seksuaalisuudesta ei ollut tapana sen paremmin Suomessa kuin Somaliassaakaan yleensä puhua kotona vanhempien kanssa (vrt. Orgocka 2004, 259; Alasaari 2005, 15; Tiilikainen & Mohamed 2013, 75).¹³⁷ Jotkut haastateltavat sanoivat, että he eivät myöskään halunneet vanhempien alkavan kertoa heille intiimejä asioita. Se ei kuulunut lasten ja vanhempien väliseen suhteeseen. Se ei ollut tapana, ei kehdattu, eikä tuntunut itselle sopivalta.¹³⁸ Oli mahdollista, että tyttäret välttivät aihepiiriä senkin vuoksi, ettei heidän kiinnostuksensa tulisi vanhemman näkökulmasta tulkittua seksuaaliseksi kokeilunhaluksi – tai vihjeeksi siitä, että tyttäreillä oli jo omakohlaisia kokemuksia (Farahani 2007, 107; Orgocka 2004, 265). Sukupuoliasioista oli parempi puhua vertaisuuhteissa ystävien ja kavereiden kanssa, ehkä myös vanhempien sisarusten kanssa. (Vrt. Coleman & Testa 2007, 300–302.)¹³⁹

Islamin tulkinnoissa seksuaalisuus on osa ihmistä, mihin viitataan myös koraanikoulussa ja islamin opetuksessa. Erään tytön mukaan seksuaalisuutta käsitellään esimerkiksi yhteyksissä, joissa tarkastellaan sukupuolten välisen vetovoiman kontrolloimiseen tähtäviä säädöksiä, kuten naisten ja miesten välisiä pukeutumis- ja käyttäytymissäädöksiä. Opetukseen ei kuitenkaan kuulu yksityiskohtainen puhe seksuaalisuuden ilmenemistavoista.¹⁴⁰ Seksuaalisuuteen sinänsä ei suhtauduta islamissa kielteisesti, eikä naimattomuutta ja selibaattia liitetä uskonnolle omistautumiseen kuten esimerkiksi kristinuskon luostarielämässä (Endsjø 2011, 32–35, 39; Farahani 2007, 67, 172; Hämeen-Anttila 2001, 28). Sukupuolisen kanssakäymisen tulkitaan kuitenkin kuuluvan vain avioliittoon (Endsjø 2011, 60–62; Gruenbaum 2001, 77; Hallenberg 1998, 32–33).¹⁴¹

¹³⁶ KP(04)23, 3.

¹³⁷ HLI(04)05B, 43; HLI(04)16, 51–52; HLI(04)17, 24–25; HLI(05)02, 46.

¹³⁸ HLI(03)01, 32; HLI(05)05A, 81. Myös suomalaisnuorten parissa tehdyssä tutkimuksessa on havaittu, että omat vanhemmat ovat muita tiedonlähteitä harvemmin seksuaalisuutta koskevan tiedon välittäjiä pitkälti samoista syistä, kuin mitä haastateltavat edellä kuvaavat (ks. Papp & Kontula & Kosonen 2000, 51–53; Puusniekka & Kivimäki & Jokela 2012, 22; ks. myös Sørensen & Knudsen 2007, 31).

¹³⁹ HLI(05)05A, 81. Tutkimusten mukaan suomalaistytöjen ja -poikien ensisijaisien tietolähteiden joukossa ovat olleet kaveripiiri sekä nuorille suunnatut lehdet ja muut mediatuotteet, ei ensisijaisesti koti ja vanhemmat (Hukkila 1992, 58–59; ks. Papp & Kontula & Kosonen 2000, 40, 41, 47–50, 55, 57).

¹⁴⁰ HLI(05)05A, 51–52.

¹⁴¹ HLI(05)05A, 81. Esiaviollinen neitsyys yhdistetään usein nimenomaan islamiin. Harvemmin samassa yhteydessä huomioidaan, että vastaava säädös tunnetaan varsin laajalti myös kristinuskon

Suomeen muuttaneet somalitytöt elivät seksuaalisuutta koskevan tiedon saatavuuden suhteen erilaisessa tilanteessa kuin aiempi sukupolvi Somaliassa. Sukupuoliasiat sisältyivät perusopetuksen opetussuunnitelmaan ja niitä käsiteltiin kouluterveydenhuollossa. Se, että Suomessa ihmisen biologiaa, seksiä ja lisääntymistä käsitellään yksityiskohtaisesti jo alakoulussa, saattoikin ihmetyttää ja huolestuttaa vanhempia (vrt. Berns McGown 1999, 117; Niemelä 2006, 176).¹⁴² Kielteisen suhtautumisen taustalla vaikutti epäröinti siitä, että aiheesta puhuminen ja ”liikaa tietäminen” voisi yllyttää tyttöjä ja poikia sopimattomiin esiaviollisiin kokeiluihin (vrt. Orgocka 2004, 255–256, 259; Tiilikainen & Mohamed 2013, 75).

AI: Mitä sä aattelet siitä ku kouluis on seksuaalivalistusta esimerkiks, ja ihan niinku seksuaalivalistusta tytöille?

H: No oikeasti mä ensin ajattelin voi hyvänen aika, ei siitä puhuta, se kiihdyttää lapsia, että kun puhutaan koko ajan. Jos koulussa puhutaan. Mutta toisaalta mä ajattelen, että se on hyvä, että lapsi tietää, että jos on suojaton seksi, voi tulla lapsi. Siis vähän että he tietää, että heijän pitäisi saada käsitystä siitä.

AI: Mm. No osaaksä sanoo, mitä muit ajatuksii voi olla, onks kaikki sitä mieltä että on hyvä juttu?

H: Somalit?

AI: Nii, somalit.

H: No ei tietenkään, monet vastustaa kokonaan, ne eivät halua, et heijän lapsille puhutaan siitä.¹⁴³

On olennaista huomata, että kyse ei ollut pelkästään vanhempien mahdollisesta torjuvasta kannasta sukupuoliasioiden opetukseen. Myös tytöt itse saattoivat kieltäytyä osallistumasta näihin opetustuokioihin, koska eivät pitäneet niitä sopivina tai tarpeellisina käsitellä koulussa (vrt. Nurmeksela 2013, 80; Orgocka 2004, 266). Opettajien toimintatavoissa oli näissä tilanteissa eroa (ks. Kontula & Meriläinen 2007, 54). Eräs tyttö kertoi yläkoulussa poistuneensa luokasta vastoin opettajan läsnäolokehotusta, kun tunnilla näytettiin yhdyntää käsittelevää videota. Hänen ei mielestään ollut millään tavalla välttämätöntä nähdä kyseistä videota osatakseen vastata biologian kokeen kysymyksiin. Opettaja ei ollut aluksi ymmärtänyt tytön reaktiota, koska yleensä aihepiiri kiinnosti nuo-

suuntauksissa, esimerkiksi katolilaisuudessa ja vapaissa suunnissa. Myös mormonien ja Jehovan todistajien mukaan seksi kuuluu vasta avioliittoon. (Ks. esim. Endsjø 2011, 52–53, 58–59; Ronimus 2011, 88.)

¹⁴² KP(04)21, 3–4. Eräs tyttö ihmetteli myös, miten suoraan ja varhain lapsille päiväkodissa kerrottiin raskauden alkamiseen ja synnytykseen liittyvistä asioista (HLI(05)02, 45–46).

¹⁴³ HLI(03)03, 24.

ria.¹⁴⁴ Toinen haastateltava kertoi kysyneensä ja saaneensa opettajalta luvan poistua biologian oppitunnilta, koska ei halunnut kuunnella opetusta.¹⁴⁵ Eräs tyttö puolestaan jäi luokkaan, koska opettaja eväsi hänen poistumispyyntönsä sillä perusteella, että opetus ja opetussuunnitelma koskivat kaikkia oppilaita heidän taustaansa katsomatta (ks. Hautaniemi 2004, 126). Hän hyväksyi tämän perustelun: ”Mä sanoin okei. Seuraavalla kerralla mä olin ihan rauhallinen” (vrt. Berns McGown 1999, 117, 145).¹⁴⁶

Aida Orgocka (2004) haastatteli Yhdysvalloissa maahanmuuttajataustaisia muslimityttöjä ja heidän äitejään seksuaaliopetuksesta koulussa ja kotona käyttäen menetelmänään sekä fokusryhmähaastattelua että puolistrukturoitua teemahaastattelua. Tutkimukseen osallistui yhteensä 38 tytärtä (keskimääräinen ikä noin 16 vuotta) ja 30 äitiä (keskimääräinen ikä noin 43 vuotta), ja fokusryhmähaastattelut toteutettiin näissä ikäryhmissä.¹⁴⁷ Haastatellut tytöt kertoivat äitienensä puhuvan seksuaalisuuteen liittyvistä asioista hyvin harvoin. Kun he aiheesta puhuivat, päähuomio oli esiaviollisen neitsyyden vaalimisessa ja oman käytöksen kontrolloinnissa, uskonnollisesti perustellun sosiaalisen järjestyksen nimissä. Tyttöjen mukaan tämä näkökulma ei varsinaisesti lisännyt heidän tietoaan seksuaalisuudesta. (Orgocka 2004, 261, 264–265.) Koulun opetuskäytännöt puolestaan marginalisoivat tyttöjä siitä syystä, että seksuaalisuutta koskeva opetus rakentui normatiiviselle taustaoletukselle seksuaalisesti aktiivisista nuorista, jotka tarvitsivat yksityiskohtaista tietoa seksistä, ehkäisyvälineiden käytöstä ja sukupuolitaudeista. Muslimityttöjen näkökulmasta tämä oletus esiaviollisesta seksuaalisesta käyttäytymisestä oli paitsi paikkansapitämätön, myös moraalisesti sopimaton. (Orgocka 2004, 269.) Tutkimus osoitti selvän tarpeen purkaa seksuaalikasvatuksen ”piilo-opetussuunnitelmaa” ja kulttuurisesti normittavia taustaoletuksia nuorten seksuaalisuudesta.

Veronika Honkasalo (2013) on tarkastellut seksuaalisuuden representaatioita yläkoulun ja lukion terveystiedon oppikirjoissa. Hän osoittaa analyysissaan muun muassa, miten ”suomalainen suhtautuminen” seksuaalisuuteen esitetään oppikirjateksteissä ”edistyksen mittapuuna”, jota vasten erot suhteessa muihin kulttuureihin tuotetaan. Kirjojen kuvituksessa hunnutettu musliminainen toimii usein kulttuurieron merkinä. Myös muslimien ruumiillisen ja seksuaalisen ilmaisun tavat näyttäytyvät varsin homogeenisinä ja vaihtoehdottomina. Honka-

¹⁴⁴ HLI(03)01, 32–33.

¹⁴⁵ HLI(04)17, 21.

¹⁴⁶ HLI(04)18, 60.

¹⁴⁷ Orgocka (2004, 257) mainitsee, että 76% tutkimuksessa mukana olleista tytärstä oli syntynyt Yhdysvalloissa, mutta hän ei tuo esiin tietoja tutkimukseen osallistuneiden äitien ja tyttärien aiemmasta asuinpaikasta tai etnisestä taustasta.

salo toteaakin, etteivät tarkastelussa olleiden oppikirjojen tekstit olleet riittävän kulttuurisensitiivisiä. Ne eivät myöskään huomioineet riittävän hyvin opetukseen osallistuvien nuorten lukijoiden erilaisia kulttuurisia ja uskonnollisia taustoja. (Honkasalo 2013, 13–17, 19.)

Sekä kansainvälistä että suomalaista tutkimusta maahanmuuttajataustaisten nuorten seksuaaliterveydestä ja seksuaalisuutta koskevasta tietämyksestä on toistaiseksi hyvin vähän (Apter ym. 2009, 7; Malin 2011, 3314; Orgocka 2004, 255). Terveystiedon opetukseen osallistuneiden maahanmuuttajanuorten seksuaaliterveystietämystä Suomessa tutkineen Susanna Nurmekselan (2013) mukaan nuorten tiedot eivät vastanneet opetussuunnitelmassa määriteltyjä tiedollisia tavoitteita. Vastaajien tiedot olivat myös huomattavasti suomalaistaustaisia nuoria heikompia.¹⁴⁸ Tutkimuksessa ei suoraan tutkittu sitä, miten uskonto tai kulttuurista mahdollisesti vaikutti vastaajien seksuaalisuutta koskeviin asenteisiin ja tietoihin. Nurmeksela kuitenkin arvioi, että uskonnollinen ja kulttuurinen tausta – eritoten seksuaalista pidättyvyyttä koskevat ihanteet – voivat osittain selittää sen, miksi monet vastaajista eivät myöskään ilmoittaneet haluavansa saada aiheesta lisätietoa. Ehkä seksuaalisuutta koskeva yksityiskohtainen tieto ei ollut itselle vielä ajankohtaista tai ylipäätään sopivaa informaatiota? (Nurmeksela 2013, 80–81.)

Ihmisoikeusliiton asiantuntija Saido Mohamed on 15–25-vuotiaiden somalittyyttöjen ja -naisten kanssa käymiensä keskustelujen perusteella todennut, ettei saatavilla oleva tieto seksuaalisuudesta välttämättä käytännössä aina tavoita tyttöjä ja naisia. Tiedot voivat olla hyvin hataralla pohjalla eritoten, jos henkilö ei ole osallistunut seksuaaliterveyden opetukseen tai keskustellut aihepiiristä tarkemmin kenenkään kanssa. Tämä voi näkyä myös seksuaalisuuteen liittyvien asioiden käsitteellisessä hahmottamisessa. Mohamed toteaakin keskusteluihin perustuvana havaintonaan, että käsitteellinen ero seksin ja seksuaalisuuden välillä ei ollut kaikilla keskustelijoilla selkeä, kuten ei ollut myöskään ero seksin ja seurustelun välillä. Maineen määrittelyä ja seksuaalisuutta koskevien tulkintojen osuutta maineen rakentumisessa käsittelevän tutkimukseni kannalta kiintoisaa oli myös naisten käyttäytymisen, pukeutumisen ja kehon käytön vahva seksualisointi käydyissä keskusteluissa. Monien tyttöjen näkemyksissä kaikki edellä mainitut osa-alueet liittyivät seksiin. (Tiilikainen & Mohamed 2013, 75.)

¹⁴⁸ Nurmekselan kyselylomaketutkimukseen osallistui yhteensä 120 12–18-vuotiaista nuorta, joista noin puolet oli tyttöjä. Vastaajat olivat taustaltaan lähtöihin Euroopasta, Lähi-Idästä, Aasiasta, Afrikasta ja Pohjois-Amerikasta. (Nurmeksela 2013, 80.) Kyselylomakkeen monivalintakysymyksiä, jotka olivat Väestöliiton suunnitteleimia, on aiemmin käytetty tutkittaessa yläkouluikäisten nuorten seksuaalitetämystä Suomessa (ks. Kontula & Meriläinen 2007, 159–187). Tämä mahdollisti seksuaalitetämyksen koskevan vertailun maahanmuuttajanuorten ja suomalaistaustaisten nuorten välillä.

Mediasisällöt arvioinnin kohteena

Länsimaissa, myös Suomessa, seksuaalisuus on läpitunkevan näkyvä teema mainonnassa, nuorten- ja naistenlehdissä sekä elokuvissa ja televisiosarjoissa. Seksuaalisuutta on hyödynnetty siinä määrin ja sillä tavoin, että tutkijat ovat puhuneet media- ja populaarikulttuurin *pornoistumisesta* (Nikunen & Paasonen & Saaremaa 2005), *pornoutumisesta* (Rossi 2005) tai *pornografisoitumisesta* (Sørensen & Knudsen 2007). Eräs haastateltava pohti nuorten ja vanhempien somalitaustaisten ihmisten näkökulmaeroja heidän katsellessaan naisruumista seksualisoivaa katumainontaa kaupunkien katukuvassa (ks. esim. Näre 2005, 70; Rossi 2005). ”Musta tuntuu, et harvat vanhat somalialaiset ihmiset ajattelee, et nää mainostaa jotain asiaa. Ne vaan ajattelee, et ’miks nää ihmiset pistää niitten tyttöjä tollain?’” (vrt. Marjeta 2003, 360).¹⁴⁹ Suomessa kasvaneet nuoret sen sijaan lukivat mainontaa ehkä enemmän vaatteiden mainostamisen (seksuaaliviritteisestä) näkökulmasta kuin paljaan pinnan sopimattomuuden näkökulmasta.¹⁵⁰

Haastateltavat kertoivat tottuneensa siihen, että televisiossa näytetään runsaasti seksikohtauksia suutelusta sänkykohtauksiin. Kanavaa kuitenkin vaihdettiin, jos paikalla oli lapsia, miehiä, omat vanhemmat tai yleensä vanhempia ihmisiä (vrt. Hautaniemi 2004, 75; Markkanen 2003, 126; Niemelä 2006, 176; Visapää 1997, 67; ks. Niemelä 2003, 100).¹⁵¹ Joissakin perheissä lasten ei annettu juurikaan katsoa suomalaisia tv-kanavia, vaan esimerkiksi piirrettyjä tallenteena tai Cartoons-kanavaa.¹⁵² Erään kerran istuessamme olohuoneessa pienten lasten läsnä ollessa televisiosta tuli Salatut elämät. Kun suutelukohtaus alkoi, perheen teini-ikäinen tytär yritti vaihtaa kanavaa kaukosäätimellä. Kun kaukosäädin ei totellut, hän syöksyi television eteen yrittäen peittää kuvaruudun lasten näkyvistä (vrt. Farahani 2007, 241).¹⁵³ Televisiota pidettiin katselun kontrollista huolimatta eräänä syynä sille, että lapset saattoivat jo ennen kouluikää tietää ”mitä aikuiset tekee”.¹⁵⁴

¹⁴⁹ HLI(05)05A, 79.

¹⁵⁰ HLI(05)05A, 80.

¹⁵¹ HLI(04)03, 3; HLI(04)07; HLI(04)14; HLI(04)15, 50–51; HLI(04)17, 22; HLI(04)18, 62; HLI(05)01, 33–34; HLI(05)03A, 2; HLI(05)05A, 82.

¹⁵² HLI(05)01, 33; HKP(04)16, 1; KP(04)03, 1; KP(04)09, 7; KP(04)21, 1. Cartoons-kanava oli lisämaksusta näkyvä kanava, jonka kuva kuitenkin näkyi ilman lisämaksua, vaikkakin vääristöineissä ja väärinpäin kääntyneissä väreissä.

¹⁵³ KP(04)03, 2. Kenttätyöaikana kerrottiin vitsiä pojasta, joka oli isänsä kanssa kaupungilla. Poika oli nähnyt nuoren parin suutelevan kadulla ja kysynyt isältään, miksi isä ei vaihtanut kanavaa, missä hänen kaukosäätimensä oli? Samoja kysymyksiä käytettiin myös arjen vitsailussa kaupungilla keskenään suutelevan parin osuessa näköpiiriin. (HLI(04)03, 53; HLI(04)15, 51.) Somalipoikien nuoruutta tutkinut Petri Hautaniemi (2004, 75) kuuli kenttätyönsä aikana version samasta vitsistä pääkaupunkiseudulla.

¹⁵⁴ HLI(05)02, 22.

Vaikka pienempiä lapsia haluttiin suojella seksuaalisuusviitteiden vuoksi sopimattomilta televisiokohtauksilta, omaa ohjelmien katselua ei pidetty erityisen ongelmallisena. Iän myötä kehittyi arviointikyky, joka auttoi suodattamaan olennaisen sopimattomasta. Huolimatta uskonnollisista ihanteista seksuaalisuuden esilletuloa muodossa tai toisessa pidettiin tavanomaisena ja tässä mielessä arkisena osana suomalaista televisiotarjontaa.¹⁵⁵ Eräs tyttö totesi, että oli ehkä ihan hyvinkin mediasisältöjen kautta tietää, mitä Suomessa ”oli meneillään”.¹⁵⁶ Toisaalta huomion voi esimerkiksi ”seksiä pursuvissa” saippuasarjoissa kohdistaa johonkin muuhun asiaan kuin paljaaseen vartaloon, suuteluun tai seksikohtaukseen, kuten esimerkiksi parisuhdetarinoiden juoneen.¹⁵⁷ Eräs haastateltava mietti television ja elokuvien katsomisen tapaa fakta–fiktio-erottelun kautta.

Ku sä katot jotai kauhuleffaa, ni sähän et ajattele, et heti ku sä meet kotiin, ni sul tulee joku vampyyri huoneeseen ja imee sun veren pois. Meil se on ihan sama juttu, et sit ku me nähään tämmöst ruudulla ja luetaan lehdistä, ihan niinku me luettais vaan kauhutarinoita tai katottais kauhuleffoja, et me ei samastuta siihen, eikä me ajatella, et se olis todellista meille, vaan me katotaan kiinnostuksesta.¹⁵⁸

Diasporassa suhtautuminen seksuaalisuutta koskeva tiedon saavutettavuuteen suhteessa tytön kunniallisuuteen ja siveyteen jäsenyi erilaisten sosiaalisten todellisuuksien kohdatessa. Yhtäältä, perinteisen tapakulttuurin näkökulmasta, seksuaalisuutta koskeva yksityiskohtainen tietämys oli naimattomille tytöille tarpeetonta, joidenkin mukaan myös sopimatonta. Toisaalta, suomalainen kasvuympäristö huomioiden, seksuaalisuuteen liittyvä yksityiskohtainen informaatio oli varsin vaivatta jokaisen nuoren ulottuvilla. Suomessa seksuaalinen tietämättömyys ei ole yhdistynyt eikä voinut yhdistyä samalla tavoin ajatukseen tytön häveliäisyydestä, siveydestä ja seksuaalisesta puhtaudesta kuin ehkä mahdollisesti aiemmin Somaliassa. Vaikka Suomessa kasvaneilla somalitytöillä oli tietoa ihmisen biologiasta, lisääntymisestä, raskauden ehkäisystä ja abortista, omakohtaisella seksuaalisella tietämättömyydellä, kokemattomuudella ja itsekontrollilla oli kuitenkin edelleen tärkeä merkitys tytön kunniallisuuden ja siveyden määrittelyssä. Tarkastelen seuraavaksi esiaviollisen neitsyyden ihannetta ja käytäntöä Suomessa.

¹⁵⁵ HLI(05)03A, 2.

¹⁵⁶ HLI(05)04, 14.

¹⁵⁷ HLI(05)05A, 78–79.

¹⁵⁸ HLI(05)05A, 79.

Neitsyysihanne

Somalitytön esiaviollinen neitsyys on sosiaalisesti, kulttuurisesti ja uskonnollisesti keskeinen ihanne (ks. Johnsdotter 2002, 171; Niemelä 2006, 173; vrt. Espiritu 2001, 427).¹⁵⁹ Sukupuolten tilallinen erottelu, tietyt käytösodotukset, peittävä pukeutuminen sekä seurustelevan parin kahdenkeskisten tapaamisten rajoittaminen liittyvät osaltaan esiaviollisen heteroseksuaalisuuden säätelyyn. Pidättyväinen, hillitty käytös ja seksuaalisuuden hillitseminen liitetään korkeaan moraaliseen statukseen, kunniaan ja kunniallisuuteen. (Brouwer 1998, 149–151; Farahani 2007, 72, 105–106; Gruenbaum 2001, 77–78; Mohammad 2005, 183.) Usein tyttöjen ja naisten käyttäytymistä ja liikkumista kontrolloidaankin nimenomaan seksuaalisen siveyden ja perheen kunniallisuuden nimissä (ks. Ask 1994, 71; Brouwer 1998; Espiritu 2001, 416–417; Farahani 2007, 65; Gruenbaum 2001, 77; Isotalo 2007, 192; Langellier 2010, 76; Talle 1993; Tapaninen 1996, 68–72).

Siirtymistä neitsyydestä ei-neitsyyteen kuvataan suomen kielessä usein neitsyyden ”menettämiseksi”. Ilmaisua kantaa mukanaan neitsyyteen perinteisesti liitettyjä kulttuurisia merkityksiä, kuten myös ilmaukset neitsyyden ”säästämisestä” tai ”antamisesta” jollekin (ks. Laukkanen 2006, 100; 2007, 76; Saarikoski 2001, 205–206). Somalityttöjen kohdalla puhuminen neitsyyden menettämisestä on tässä kohdin kuitenkin käsitteellisesti osuvaa. Tytön neitsyys on keskeinen sosiaalinen, kulttuurinen ja uskonnollinen arvo: esiaviollinen seksi on neitsyyden, kunniallisuuden, arvokkuuden ja maineen menettämistä (vrt. Amer & Howarth & Sen 2015, 5; Farahani 2007, 62).

Tytöt olivat tarkkoja maineestaan ja tekemisistään: oli tärkeä osoittaa olemuksellaan ja käytöksellään vaalivansa siveyttään. Neitsyyden vaaliminen oli itsekontrollia ja myönteistä toimijuutta, joka kertoi itsekunnioituksesta (ks. Farahani 2007, 105–106; Johnsdotter 2002, 170). Neitsyyden voi menettää vain kerran, ja jos se tapahtui ennen avioitumista, tyttö pilasi oman ja perheyhteisönsä kunnian. ”Me sanomme tytön maine on liian vaalea kangas. Jos tahraa, niinkun astuu sine, se on vaikea, että se lähtee pois.”¹⁶⁰ Jos asia levisi perheen ulkopuolelle, maine oli mennyt. ”Sanotaan suoraan huora, että on maine menetetty” (vrt. Andersson 2003, 138, 146; Johnsdotter 2002, 119, 125, 171; Lidman 2009, 122; Saarikoski 1998a, 165; Virtanen 1990, 151).¹⁶¹ Huolimatta siitä, oliko käsitys tytön neit-

¹⁵⁹ HLI(04)16, 6; HLI(04)17, 51; HLI(04)18, 46–47; HLI(05)01, 39; HLI(05)02, 20; HLI(05)03A, 59; HLI(05)03B, 23–24; HLI(05)05A, 84; KP(04)28, 4.

¹⁶⁰ HLI(04)11A, 9.

¹⁶¹ HLI(03)02, 3.

syyden menetyksestä todenperäinen vai ei, se vei somalimitytön kunniallisuuden ja maineen (vrt. Honkatukia 1998, 165; Lees 1993, 32, 37).¹⁶²

H: Kavereiden keskustellessa sen voi menettää tai jätkien keskuudessa jos ne kuulee, että sä oot jonkun kanssa maannut. Vaikka se olisi valhe, niin sä menetät siinä sun (naurahtuen) arvosi tai se merkitys, että olet hyvä tyttö.

AI: Mm. Saaks sitä millään takasin, jos se kerran menee?

H: Ei. Se on mennyttä.¹⁶³

Esimerkiksi seurustelusuhteen päättymisestä katkeroitunut poika saattoi joskus laittaa liikkeelle virheellisen juorun, jonka mukaan hän oli ollut sängyssä tytön kanssa. Toisin kuin tytön, pojan maineeseen tämä uskomus ei ratkaisevan kielteisesti vaikuttanut (Farahani 2007, 175).¹⁶⁴ Sukupuolista häirintää suomalaisnuorten keskuudessa tutkinut Sanna Aaltonen toteaa poikien vaikuttavan tytön maineen rakentumiseen puhumalla tyttöön liittyvistä yksityisistä, kahden kesken tapahtuneista asioista julkisesti – oli kyse sitten todenmukaisista tai epätodenmukaisista puheista (Aaltonen 2006, 203; vrt. Omelchenko 2015, 117–118; Tolonen 2001, 238). Tarja Tolonen puolestaan kuvaa helsinkiläisten yhdeksäsluokkalaisten parissa tekemässään etnografisessa tutkimuksessa, miten tyttöjen mielestä se, että pojat puhuivat tytöistä kyseenalaisia asioita toisille pojille, pohjusti tytön maineen syntymistä (Tolonen 2001, 237). Tutkimusten mukaan suomalaistyttöjen huono maine voi seurata ja huoraksi voidaan nimetellä monista erilaisista syistä. Suuri osa näistä syistä ei liity todelliseen fyysiseen seksuaaliseen kontaktiin sinänsä, kuten ei somalimityttöjenkään kohdalla (ks. esim. Honkatukia 1998, 163–164, 235; Lees 1986, 24; 1993, 21, 34; Lundström 2007, 223; Näre 2005, 63–64; Saarikoski 1998a, 167, 175–176; 1999, 109; 2001, 31, 41; Tolonen 2001, 152, 169–170, 230).

Suomalaistyttöjen kohdalla kyse on tutkijoiden mukaan usein tasapainotte- lusta liiallisen ja liian vähäisen seksuaalisen kokeneisuuden välillä: suhteita ei ole hyvä olla liikaa, mutta jonkinasteinen seksuaalinen kokeneisuus on sosiaalisesti suotavaa senkin vuoksi, että se kertoo tytön olevan kiinnostava ja haluttava poikien silmissä (Honkatukia 1998, 164; Lehtonen 2003, 169; Näre 1992, 30; Saarikoski 2001, 205–206; Tolonen 2001, 128, 139; vrt. Ambjörnsson 2004, 125; Lees 1993, 29; Lundström 2007, 200).¹⁶⁵ Siinä, missä somalimitytölle yksikin kerta,

¹⁶² HLI(04)16, 6–7.

¹⁶³ HLI(05)03B, 23–24.

¹⁶⁴ HLI(03)02, 3; HLI(04)15, 98; HLI(05)02, 41.

¹⁶⁵ Toisaalta suomalaisten ylä- ja keskiasteikäisten nuorten keskuudessa nuorten seksuaalista kokeneisuutta saatetaan pitää jonkinlaisena ”kaikkihan sitä tekee” -tyyppisenä taustaoletuksena, jota seksuaalisuudesta puhumisen tavoissa uusinnetaan. ”Eka kerta” voi tässä mielessä muodostua tärkeäksi siirtymäksi ja ikäryhmäinertiaatioksi nuorten aikuistumisen prosesseissa (ks. Hukkila

eka kerta, oli ratkaiseva, suomalaistytölle seksin harrastamisesta juontuva huoran maine tai huono maine edellytti todennäköisesti useampia vaihtuvia seksisuhteita tai ainakin väitteitä niiden olemassaolosta (Hukkila 1992, 65; Tolonen 2001, 128, 225, 228, 236).

Se, että asuttiin Suomessa, ei ollut haastateltavien mukaan vaikuttanut tyttöjen uskonnollisesti ja kulttuurisesti perusteltuun neitsyysihanteeseen sinänsä. Toisaalta jotkut haastateltavat kuitenkin puhuivat pikkuhiljaa tapahtuneen ja tapahtuvan asennemuutoksen mahdollisuudesta Suomessa (vrt. Berns McGown 1999, 146–148).¹⁶⁶ Jotkut esittivät arveluja siitä, että Suomessa kasvaneet ja kasvavat somalinuoret ehkä omaksuivat perinteisistä ihanteista poikkeavia käytäntöjä. Ehkä tytön neitsyys ei ollut kaikille Suomessa nuoruutensa eläneille somalipojille ja -miehille enää yhtä tärkeä avioitumisen ehto, kuin aiemmin Somaliassa?¹⁶⁷ Myös tässä yhteydessä muutoksen alkumetreit paikannettiin pääkaupunkiseudulle: Erään haastateltavan mukaan esiaviolliset seksikokemukset eivät aina välttämättä tuottaneet tytölle vaikeuksia Suomessa.¹⁶⁸ Toinen haastateltava arveli, että seksiä ennen avioliittoa harrastaneen tytön oli mahdollista löytää mies Suomessa, koska ”rakkaudesta välitetään enemmän nyt”.¹⁶⁹ Esimerkiksi seurusteleva pari saattoi avioitua kuten muutkin ja pitää keskinäiset esiaviolliset kokemuksensa omana valintanaan ja tietonaan.¹⁷⁰ Tästä muutospuheesta huolimatta uskonnollis-kulttuuriset ihanteet eivät haastateltavien mukaan olleet muuttuneet millään tavalla. ”Ei varmasti somalilaisilla ei muutu. Jokainen tyttö tietää, että hänen pitäisi olla neitsyt silloin kun hän menee naimisiin. Ja jos hän ei olekaan, se on sitten hänen oma valinta.” (Vrt. Berns McGown 1999, 213; Peltola 2014, 256–257; Sadeghi 2010, 280–281.)¹⁷¹

Tietoisuus tytön ja seurustelevan parin ”oman valinnan” mahdollisuudesta Suomessa saattoi aiheuttaa huolta äideille tai muille naispuolisille vanhemmille sukulaisille. ”Ollaan tässä maassa, jos me puhutaan rehellisesti, ni ei kukaan tiedä mitä ja missä ja koska se tapahtuu. Koko ajan vaan silmät auki ja katellaan”, sanoi eräs haastattelemani äiti (vrt. Berns McGown 1999, 142; Johnsdotter 2002, 125,

1992, 60; Kontula & Haavio-Mannila 1995, 399–400; Laukkanen 2007, 80; vrt. Ambjörnsson 2004, 116; Omelchenko 2015, 122). Riippumatta siitä, perustuuko käsitys ikätoverien seksuaalisesta kokeneisuudesta tosiasioihin, omat valinnat suhteutetaan tähän mielikuvaan. Ikäryhmän rummuttama seksuaalisen vapauden tai vapautumisen ajatus voi yksilön kohdalla kääntyä myös sosiaalisesti paineeksi täyttää sosiaalisesti tuotetut ikäryhmäodotukset (Isotalo 2006, 109.)

¹⁶⁶ HLI(04)13, 27; HLI(04)15; HLI(04)17; HLI(05)03A, 59; HLI(05)04, 13; KP(03)19, 8; KP(04)28, 6.

¹⁶⁷ KP(03)19, 8; KP(04)28, 6.

¹⁶⁸ HLI(05)04, 13, 22.

¹⁶⁹ HLI(04)11B, 2.

¹⁷⁰ HLI(05)02, 22; HLI(05)05A, 29.

¹⁷¹ HLI(05)01, 39.

163; Tiilikainen 2003, 180).¹⁷² Osa somalipojista seurusteli ja harrasti seksiä suomalaisten tyttöjen kanssa, joiden kulttuuriseen kuvastoon neitsytilhanne ei kuulunut (ks. seurustelusuhteita käsittelevä luku 2.4). Samanaikaisesti somalitytöiltä kuitenkin odotettiin edelleen neitsyyttä. Oli mahdollista, että tämä saattoi jotkut somalitytöt ristiriitaiseen tilanteeseen omien ajatustensa ja valintojensa suhteen (vrt. Berglund 2012, 223). Eräs haastateltava kertoi tästä syystä neuvoneensa sukulaistyttyään muistamaan, miten tärkeitä oli ”säästää” itseään ennen avioitumista. Se, että poika oli valmis avioitumaan ja odottamaan siihen saakka, kertoi, että hän oli tosissaan tytön kanssa. Ilman naimisiinmenon tuomaa varmuutta tytön ei kannattanut ”antautua”, koska se sabotoi senhetkisen suhteen päätyttyä mahdollisuudet avioliittoon – joko lähestulkoon kokonaan tai ainakin hyvän pojan kanssa (vrt. Andersson 2003, 139; Berns McGown 1999, 144–145; Lees 1993, 38).¹⁷³

Haastatellut äidit eivät kuitenkaan itse olleet erityisen huolissaan tyttäristään. Neitsyysihanteen ja -käytännön säilymisen kannalta tärkeinä tekijöinä pidettiin tyttären hyvää kasvatusta, islamin seksuaalimoraalia koskevien säädösten tuntemista ja läheisiä välejä perheeseen, eritoten äitiin: ”Et tullaan enemmän kaveri keskenään, jutellaan kaikki, puhutaan kaikki. Niin paljon kun on mahdollista. Et pienestä lähtien jos me täl hetkelläkin puhutaan ja [hän] on äidin tyttö aina, et katotaan miten sit elämä muuttuu. Päivä kerrallaan, mut aina toivon kaikkee positiivista.”¹⁷⁴ Avainsana oli perheen ja tyttären välinen luottamus (ks. Johnsdotter 2002, 157–158, 167).¹⁷⁵

Vaikka esiaviollinen seksi jäisikin vain tytön ja hänen kumppaninsa tietoon, mahdollinen avioliiton ulkopuolinen raskaus rikkoi perustavanlaatuisesti tytön ja hänen perheensä välisen luottamuksen. Haastateltavien mukaan se oli likipitään häpeällisin asia, mikä tyttärtä voi omakohtaisesti yhteisössä kohdata (vrt. Johnsdotter 2002, 122).¹⁷⁶ Vaikka avioton lapsi oli koko perheen häpeä, tilanteesta ei koi- tunut pojalle yhtä kielteisiä tai vakavia seurauksia kuin tytölle (Johnsdotter 2002, 122; vrt. myös Virtanen 1990, 148).¹⁷⁷ Tytön perheen häpeää ja tytön kunnian menetystä kuvattiin muun muassa seuraavasti:

Veljienkin häpeä, vanhemmatkin häpeää, et tytön elämä on, mä en osaa sanoo, mut se on todella kurjaa, et loppuelämä ei oo mitään enää, mitä toivoa.¹⁷⁸

Koko elämä loppuu.¹⁷⁹

¹⁷² HLI(04)06, 20–21.

¹⁷³ HLI(03)02, 3.

¹⁷⁴ HLI(04)06, 19.

¹⁷⁵ HLI(05)02, 22, KP(04)23, 3.

¹⁷⁶ HLI(04)06, 21; HLI(04)15, 41; HLI(05)02, 34; HLI(05)03A, 55.

¹⁷⁷ HLI(05)03A, 56–57.

¹⁷⁸ HLI(04)06, 21.

¹⁷⁹ HLI(05)03A, 55.

Jos raskaana ilman naimisiin, sä olet kuoleva elävä, sä olet kuollut, mutta silti kävelet (naurahtaa).¹⁸⁰

Myös Sara Johnsdotterin (2002, 125) Ruotsissa haastattelemat somalit käyttivät ”kuolemisen” ilmausta kuvaamaan tytön sosiaalisen aseman ja sosiaalisten suhteiden tuhoutumista. Avioliiton ulkopuolinen raskaus on niin suuri häpeä, että perhe saattoi hylätä tytön perheen ulkopuolelle (vrt. Johnsdotter 2002, 124–125, 127).¹⁸¹ Se, miten tällaiseen tilanteeseen todellisuudessa suhtauduttiin, vaihteli kuitenkin perhekohtaisesti. Vaikka asia vaikuttikin tyttären, perheen ja suvun väleihin, ei välttämättä käynyt niin, että yhteydenpito tyttöön katkaistiin, myöskään Suomessa.¹⁸² Ainoa sosiaalisesti korjaava ratkaisu tilanteeseen oli avioituminen lapsen isän kanssa.¹⁸³ Tämä edellytti monesti perheiden aktiivisuutta avioliittojärjestelyissä.¹⁸⁴ Jos naimisiinmenon perimmäinen syy oli muiden tiedossa, asia herätti haastateltavien mukaan paljon huomiota: Verrattuna tilanteeseen, jossa tyttö sai lapsensa yksin, asia jäi pitkällä aikavälillä kuitenkin mahdollisesti taka-alalle, vaikka ei olisi unohtunutkaan.¹⁸⁵ Avioliittojärjestelyjen vuoksi eräs haastateltava ei pitänyt avioliiton ulkopuolista raskautta välttämättä ”kauheen suurena ongelmana somalialaisessa kulttuurissa”, vaikka se hyvin suuri virhe olikin (vrt. Amer & Howarth & Sen 2015, 11–12).¹⁸⁶ Se, että avioliittoja voitiin solmia raskaaksi tulon vuoksi, ei ollut vieras käytäntö myöskään Suomessa.¹⁸⁷

Suomessa tyttöjen tilanne on siinä mielessä erilainen kuin Somaliassa, että Suomessa nuorten ehkäisyvalistus ja ehkäisyneuvolat ovat osa nuorten terveydenhuoltoa. Yhtäältä se, että ehkäisyvälineitä on helposti tarjolla ja niiden käyttöön ohjataan, antoi erään haastateltavan mukaan somalityöille ainakin teoriassa valinnanvapautta ja liikkumatilaa, jota kotimaassa ei ollut. Raskaaksi tulemisen pelko on hänen mukaansa tästä syystä tehokkaampi esiaviollisen seksin ehkäisykeino Somaliassa kuin Suomessa.¹⁸⁸ Suomessa oli mahdollista myös hakea aborttia ilman, että perhe saisi sitä tietoonsa tai olisi ylipäätään oikeutettu tietämään asiasta.¹⁸⁹

¹⁸⁰ HLI(04)16, 7.

¹⁸¹ HLI(04)05B, 4; HLI(04)06, 22; HLI(05)02, 19.

¹⁸² HLI(04)15, 44.

¹⁸³ Abortti ei ole sallittu sosiaalisiin syihin vedoten (HLI(03)03, 22; HLI(04)06, 21; HLI(04)13, 27; HLI(04)15, 41). Raskaudenkeskeytys on islamilaisissa maissa mahdollinen, jos raskaus vaarantaa äidin terveyden tai hengen (Akar & Tiilikainen 2009, 14).

¹⁸⁴ HLI(05)03A, 54–57; HLI(05)05A, 28.

¹⁸⁵ HLI(04)15, 44; HLI(05)02, 34.

¹⁸⁶ HLI(05)05A, 28.

¹⁸⁷ HLI(04)05B, 4; HLI(05)05A, 29.

¹⁸⁸ HLI(04)06, 29.

¹⁸⁹ HLI(05)02, 34.

Tulkintoja sukupuoli-etuista kaksoisstandardeista

Vaikka esiaviollinen seksi on islamin säädösten mukaan kiellettyä sekä somali-työiltä että -pojilta, käytännössä erilainen suhtautuminen tyttöjen ja poikien käyttäytymiseen antoi haastateltavien mukaan pojille enemmän tilaa seksuaalisille kokeiluille. Huomautan tässä kohdin, että tarkastelen – ja haastateltavat tarkastelivat – asennoitumista poikien seksikokemuksiin suhteessa tyttöjen esiaviollisen neitsyyden vaatimukseen. Tämä (ja se, että kaikki haastateltavat olivat naispuolisia) vaikuttaa haastatteluvastausten painotuksiin ja siihen, mihin seikkoihin kiinnitetään huomiota. Kun kysyin, onko tärkeää, että pojat ovat neitsyitä ennen naimisiin menoa, minulle vastattiin muun muassa seuraavasti:

No on se tärkeä, mutta ne ei ole (naurahtaa).¹⁹⁰

Emmä tiedä. Sekin on tärkeä, mut kuitenkin pojat tekee ihan mitä he haluavat.¹⁹¹

Mä en itse asias tiedä. Koska uskonnon mukaan on, kulttuurin mukaan siitä ei puhuta kauheesti.¹⁹²

Haastateltavien kommenttien perusteella vaikutti siltä, ettei poikien esiaviollinen neitsyys ollut heidän näkemyksensä mukaan tyttöjen neitsyyshanteen kaltainen uskonnollis-kulttuurinen arvo, jonka toteutumista olisi valvottu tarkasti myös käytännössä (vrt. Amer & Howarth & Sen 2015, 12; Farahani 2007, 67; Johnsdotter 2002, 171; Sadeghi 2010, 280).¹⁹³ Vaikka poikien esiaviolliset kokemukset eivät olisi olleetkaan erityisen toivottuja, poikien mainetta, asemaa tai tulevaisuuden avioitumismahdollisuuksia nämä kokemukset eivät erityisesti vahingoittaneet toisin kuin tyttöjen (ks. kuitenkin Bendixsen 2013b, 236; ks. Näre 2005, 57).¹⁹⁴

Minua kiinnosti, miten haastateltavat käsittelivät havaitsemiaan eroja tytöille ja pojille mahdollisessa käytöksessä. Kaksoisstandardeja selitettiin tavoilla, jotka erilaisuudestaan huolimatta siteerasivat samaa tausta-ajatusta: pojat olivat poikia,

¹⁹⁰ HLI(04)15, 54.

¹⁹¹ HLI(04)18, 47.

¹⁹² HLI(05)05A, 96.

¹⁹³ HLI(05)01, 40.

¹⁹⁴ Suomalaisnuoria tutkineiden tutkijoiden mukaan samat yleiseen tietoon tulleet vauhdikkaat seksikokemukset, kokeilut ja yhden illan jutut, jotka kasvattivat tai eivät erityisesti vahingoittaneet pojan seksuaalista mainetta, voivat pilata tytön maineen (Aaltonen 2006, 259; 2011, 273; Saarikoski 2001, 205–206; Tolonen 2001, 232–235). Suomalaistaustaisten nuorten parissa tehdyn tutkimuksen mukaan poikia, joilla on useita seksikumppaneita, kutsutaan esimerkiksi ”pukeiksi” tai ”pelimiehiksi” ja heidän maineensa kasvaa, mutta tyttöjä nimitellään ”huoriksi”, ”jakorasioiksi” tai ”kiertopokaaleiksi”, ja he menettävät maineensa (Anttila 2007, 132; Honkatukia 1998, 164; Laukkanen 2006, 97; 2007, 73, 75, 83; Lehtonen 2003, 151; Näre 2005, 56–57; Tolonen 2001, 234; ks. Saarikoski 2001, 48; vrt. Ambjörnsson 2004, 189).

ja toimivat sukupuolensa takia, rajoittamana ja mahdollistamana toisin kuin tytöt (Espiritu 2001, 428–429; Isotalo 2007, 185; Jacobsen 2011b, 75; Johnsdotter 2002, 125). Erilaista kulttuurista suhtautumista tyttöjen ja poikien esiaviolliseen seksuaaliseen kokeneisuuteen tehtiin ymmärrettäväksi kolmella eri tavalla: seksuaalisuuden biologisoinnilla, moraalisen ylemmyyden argumentilla ja sukupuolten henkisen kypsymisen erilaaisuudella ja eritahtisuudella.

Poikien neitsyyttä tai neitsyyden menetystä ei ollut mahdollista fysiologisesti havaita, mikä mahdollisti heille laajemman liikkumatilan ja kokeiluvapauden. ”Pojat on se musta kangas, mist ei näy ne tahrat”, totesi eräs haastateltava.¹⁹⁵ Poikia oli mahdotonta vahtia: eräs haastateltava nauro, että sitä varten tarvittaisiin jonkinlainen vielä keksimättä oleva ”mittari”.¹⁹⁶ Vaikka raskauden alkamiseen tarvittiin sekä tyttö että poika, seuraukset olivat näkyvästi, konkreettisesti ja pitkäaikaisesti nimenomaan tytön kannettavana (Espiritu 2001, 430; Jacobsen 2011a, 324; ks. Peltola 2014, 217; Tolonen 2001, 235). Biologisointi näkyi myös tulkinnassa, jonka mukaan ei ollut epätavanomaista, että ”normaali” tai ”terve” naimaton nuorukainen ei pystynyt hallitsemaan haluaan etsiä seksikokemuksia (vrt. Gruenbaum 2001, 83–84; Jacobsen 2011a, 323; 2011b, 75; ks. Saarikoski 2001, 39). Seksuaalivietin ja seksuaalisten tunteiden vahvuuseroista johtuen tytöt ikään kuin ”kestivät” neitsyyttä poikia paremmin.¹⁹⁷ Tyttöjen kohdalla oli (ja piti olla) toisin. (Vrt. Sadeghi 2010, 280.)

Toisaalta tyttöjen ja poikien erilaista käytöstä selitettiin tyttöjen moraalisen ylemmyyden argumentilla. Tytöt eivät sortuneet samanlaisiin vastuuttomiin ”teinikokeiluihin” kuin pojat: ”Jokainen teini-ikäinen poika haluaa kokeilla kaikenlaista. Tytöt on fiksumpi kuin pojat, tytöt tietää, mikä on tärkeää. Tytöt tietää, et jos uskonto kieltää, se on sit asia. Ne ei voi lietsoa, mitä uskonto kieltää.”¹⁹⁸ Tytöt ovat (ja heidän tulee olla) toiminnan seuraukset huomioivia vastuurationaalisia toimijoita, itseään kontrolloivia ja järjellään ajattelevia (Holter 1984, 15; Saarikoski 1998b, 86; 1999, 121; 2001, 39; ks. Niemelä 2003, 111–112).

Tyttöjen moraalisen ylemmyyden tulkintaan liittyi ajatus tyttöjen suuremmasta henkisestä kypsydestä poikiin verrattuna (vrt. Aaltonen 2006, 336–337). Pojat tarvitsivat omakohtaisia kokemuksia kypsyäkseen ja oppiakseen mikä oli oikein, tytöt eivät (ks. Hukkila 1992, 57). Vaikutti siltä, että tytöille nuoruus tarkoitti ennemminkin rajojen sisäistämistä kuin niiden etsimistä tai kokeilua. Pojille sekä etsiminen että kokeileminen oli mahdollisempaa. (Andersson 2003, 158.)

¹⁹⁵ HLI(05)05A, 31.

¹⁹⁶ HLI(05)03A, 59.

¹⁹⁷ HLI(05)02, 21, 50–51.

¹⁹⁸ HLI(05)01, 40.

Koska mä nään, et henkisesti tytöt on kypsempiä ku pojat. Ja yleensä se menee niin päin, et tytöt oppii, tai no mitä mä oon nähny, tytöt oppii muittenkin virheistä, mut pojille, heijän pitää ite kokee se tuli sormillaan ennen kun he tietää, et se oikeesti polttaa. Ja mitä enemmän se poika on kokenu, mun mielest sen viisaampi siit tulee miehenä, tai vanhana.¹⁹⁹

Haastateltava ei pitänyt poikien esiaviollisten kokemusten hankkimista lähtökohteisesti huonona asiana, vaan osana poikien kypsymistä. Hän kiteytti näkemyksensä toteamalla: ”Pojat käy läpi asioit, ennen ku heist tulee kypsiä tarpeeks, ja se kypsyminen tarkottaa sitä, et heist tulee kypsiä tarpeeks somalialaiselle tytölle.”²⁰⁰ Kunniallisten tyttöjen kypsyys oli jotain, jota kohden poikien piti yletä. Kiintoisaa oli, että somalipoikien ajateltiin kypsyvän muun muassa suomalaistyttöjen kanssa seurustelun myötä (ks. seurustelusuhteita käsittelevä luku 2.4).

Vaikka seksuaaliseen kokeneisuuteen liittyville sukupuolittuneille kaksoisstandardeille etsittiin ja löydettiin syitä ja selityksiä, sukupuolittuneita odotuksia pidettiin epäoikeudenmukaisina tyttöjä kohtaan (vrt. Espiritu 2001, 430; Saarikoski 1998a, 163; Tolonen 2001, 231).²⁰¹ Muutama haastateltava pohti toisaalta kuitenkin, että ensimmäinen kerta olisi ehkä heille itselleen vähemmän jännittävä, jos pojalla olisi jo ennestään kokemuksia, tai ainakin tarpeeksi tietoa eka kerrasta (vrt. Laukkanen 2007, 77).²⁰² Sukupuolitettuja kaksoisstandardeja ja odotuksia kritisoinneet eivät kyseenalaistaneet tyttöjen suojelemista ja sitä, että tyttöjen hyvää mainetta ja käytöstä pidettiin tärkeänä asiana. Sen sijaan he kiinnittivät kriittistä huomiota pojille mahdolliseen laajempaan sosiaaliseen liikkumatilaan ja vapauteen (vrt. Andersson 2003, 109, 119, 158; Bendixsen 2013b, 231; Espiritu 2001, 429; Jacobsen 2011a, 324; Peltola 2014, 219; Prieur 2002, 60; Strandbu 2005, 40; Østberg 2003, 171–172; ks. Alitolppa-Niitamo 2004, 122). Eräänä kaksoisstandardien liennyttämisen keinona pidettiin tasapuolista kotikasvatusta. ”Mun mielestä pitäisi vanhempien molemmille sukupuolille tasaisesti puhua. Ja pojallakin pitää enemmän aikaa antaa ja opettaa samalla tavalla kun tytöt. Ja häntäkin pitää seurata ja kysellä mihin hänen aikaa on käyttänyt ja mitä hän tekee.”²⁰³ Vakavaa harkintaa ja vastuullisuutta piti opettaa säännönmukaisesti myös pojille, jos asenteita haluttiin muuttaa.²⁰⁴

Vaikka haastateltavat arvostelivatkin kaksoisstandardeja, niiden häviämistä pidettiin melko epätodennäköisenä (ks. Aaltonen 2006, 201; Espiritu 2001, 429;

¹⁹⁹ HLI(05)05A, 32.

²⁰⁰ HLI(05)05A, 30.

²⁰¹ HLI(03)01, 10; HLI(03)02, 4; HLI(04)17, 52; HLI(04)18, 48; HLI(05)01, 40; HLI(05)02, 19; HLI(05)03A, 59.

²⁰² HLI(05)03A, 60–61; HLI(05)05A, 97–98.

²⁰³ HLI(05)02, 18–19.

²⁰⁴ HLI(03)01, 10; HLI(05)02, 19–20.

Honkatukia 1998, 236; Näre 2005, 57; Tiilikainen & Mohamed 2013, 76).²⁰⁵ Erityisesti kritiikkiä kohdistettiin sellaisten poikien ja miesten käytökseen, jotka etsivät ja harrastivat esiaviollista seksiä, mutta halusivat kuitenkin tulevan vaimonsa olevan neitsyt. Tätä pidettiin hyväksikäyttönä. (Vrt. Farahani 2007, 114; Johnsdotter 2002, 171.)²⁰⁶ Eräs haastateltava kommentoi tällä tavoin toimivien poikien ja miesten toimintaa toteamalla, että ”se on yksi mikä on vielä, mä en tiedä, toivottavasti jossain vaiheessa vaihtuukin toisinpäin, että miltä se maistuu (nauraa), omia lääkkeitään”.²⁰⁷

Tyttöjen sopiva ja sopimaton seksuaalisuuspuhe

Jotkut tytöt tai naiset pystyy siis samanlaisesti kuin suomalaiset, että näin ja näin ja näin. Mutta yleensä ne pitää semmonen kauhee asia, että ”väärin”, ja pysyy mieluummin hiljaa kuin että ne kertoisi kokemukset.²⁰⁸

Haastateltavien arviot seksuaalisuuteen liittyvien aihepiirien käsittelyn yleisyydestä ja sopivuudesta vaihtelivat. Yhtäältä seksistä ja sänkyyn menosta puhumista ei pidetty mitenkään tavanomaisena.²⁰⁹ Toisaalta monet kertoivat kuitenkin jutulleensa tai vitsailleensa seksuaalisuuteen liittyvistä asioista avoimesti ystäviensä kanssa.²¹⁰ Myöskään sitä, että avioituneet naiset olisivat puhuneet kokemuksistaan tytöille, ei pidetty yleisenä.²¹¹ Muutama haastateltava mainitsi kyllä kyselleensä asioita avioituneilta ystäviltaan, mutta jääneensä vaille vastausta (Isotalo 2006, 124).²¹² Liian julkista ja avointa puhetta seksuaalisuudesta pidettiin kuitenkin sopimattomana. Erään haastateltavan mukaan tällaisten tyttöjen voitiin sanoa olevan ”huoria suusta”.²¹³

Tyttöjen ruumiillisuuteen ja seksuaalisuuteen liittyvät teemat nousivat puheenaiheiksi suomalaisten kavereiden kanssa monesti osana koulupäivää. Haastateltavat kertoivat omista kokemuksistaan yläkoulusta ja myöhemmistä koulutuspaikoista. Eräs tyttö kertoi suomalaispoikien yrittäneen toistuvasti viedä hänen huivinsa ja tällä tavoin saada hänen hiuksensa näkyviin. Hiusten paljastamiseen

²⁰⁵ HLI(05)01, 40;

²⁰⁶ HLI(05)02, 21; HLI(05)03A, 59; KP(04)21, 4.

²⁰⁷ HLI(03)02, 4.

²⁰⁸ HLI(05)03B, 23.

²⁰⁹ HLI(04)14, 24; HLI(04)17, 24; HLI(05)02, 47–48.

²¹⁰ HLI(04)14, 24, 39; HLI(04)15, 53, 65; HLI(04)16, 15–17; HLI(04)17, 24–25; HLI(04)18, 61; HLI(05)05A, 82–83, 85.

²¹¹ HLI(04)16, 17; HLI(04)18, 66–67; HLI(05)02, 48–49.

²¹² HLI(04)15, 54; HLI(04)18, 66–67.

²¹³ HLI(04)16, 15.

liitetyt seksuaaliset konnotaatiot olivat tulleet selvästi esiin myös poikien leikkimielisessä pohdinnassa siitä, oliko somalimityön hiusten näkeminen sama asia kuin olisi ollut hänen kanssaan sängyssä (vrt. Helander 2002, 114–115).²¹⁴ Toisen haastateltavan mukaan suomalaiset pojat olivat arvioineet somalimityttöjen varta-loita ”hyviksi” ja ihmetelleet, miksi he peittivät itseään muilta.²¹⁵ Kysymyksen taustalla vaikutti ilmeisesti ajatus, jonka mukaan ”hyvää naisvartaloa” ei ollut mitään syytä kätkeä peittäviin vaatteisiin. Haastateltavien näkökulmasta pojilla ja miehillä ei ollut mitään erityistä julkista ja rajaamatonta oikeutta vapaasti nähdä ja katsella tyttöjen ruumiinmuotoja (vrt. Strandbu 2005, 35). Jotkut olivat suhtautuneet eteen tullessiin tilanteisiin myös huumorilla. Eräs haastateltava kertoi kieltäytyneensä tanssimasta paritanssia koulussa vetoamalla neitsyysihanteeseen. Hän oli tokaisut hakemaan tulleeille pojille: ”Mun koko ruumis on neitsyt, et sä pysty koskemaan siihen. Jos kosket, minä menetän minun neitsyys ennen kun [olen naimisissa] (nauraen).” (Isotalo 2006, 122–123.)²¹⁶

Tytöt saattoivat kohdata vitsailua ja kiusoittelevaa myös tilanteissa, joissa he poikien läsnä ollessa käyttivät esimerkiksi sanojen seksi tai kuukautiset ääneen sanomisen sijasta epäsuoria ilmauksia. Suomalaiset koulukaverit takertuivat kieroilmauksiin ja esittivät, etteivät ymmärtäneet niitä. Tarkoituksena oli ”pakottaa” tyttö sanomaan asia suoraan. Nämä tilanteet saattoivat tytön itsensäkin näkökulmasta olla huumorin sävyttämiä, vaikka vähän kiusallisia.²¹⁷ Leikinlaskun ohella somalimityöt kertoivat myös tilanteista, joissa seksuaalisuudesta puhumisen läpitynnevyys oli ollut piinallista. He olivat olleet ikään kuin ”pakotettuja” kuuntelemaan suomalaisten koulukavereiden seksuaalisuuspuhetta tai puhumaan aiheesta tavalla, joka ei tuntunut omalta (Isotalo 2006, 123).

H: Meil meni varmaan yläasteel joka toinen ruokatunti siihen, et ne kyselee [seksistä] ja mä en vastaile ja ne kyselee ja mä en vastaile. Ne vaati sitä vastausta.

AI: Mitä ne kyseli?

H: Silleen, et jos me harrastetaan [seksiä] ennen avioliittoa. Jos ei harrasteta, ni mist mä tiedän, et se tyydyttäis tarpeita. Tai jos se ei tyydytä, ni mitä sit tehdään. Tollasii, ja mä: ”emmä tiedä, ku en oo kokenu”. Sit ne on vaa: ”Ehkä sun pitäis. No me voidaan auttaa sua”. ”Emmä haluu”.

AI: Oliko ne pojat ku sano?

²¹⁴ HLI(04)14, 9–10. Naisten hiuksiin ja niiden näkyvillä oloon liitetyistä seksuaalisista konnotaatioista, ks. El Kaddioui 1999, 211; Mohammad 2005, 183; Saarikoski 2001, 152–157.

²¹⁵ HLI(04)16, 36.

²¹⁶ HLI(04)11A, 13.

²¹⁷ HLI(04)14, 72–73.

H: Eiku tytöt. Sit mä oon ”emmä haluu”. Sit taas pojat jos ne kuulee, ni ”hei, mä voin auttaa, kyl mä tiedän hyvän jutun, mä voin soittaa niihin palvelulinjoil.”
”Öh, ei kiitos.”

AI: Nii et ne anto sulle vinkiks et sä voit soittaa palvelulinjoil.

H: Nii. Tai ”me voidaan näyttää kasetil”. Mä olin ”ei kiitti”.²¹⁸

Seksuaalisen kokemattomuuden vaatimus herätti paljon ajatuksia suomalaisissa luokkakavereissa. Miksi omakohtaisia kokemuksia seksistä ei saanut hankkia ennen avioliittoa, jotta tietäisi, mistä seksissä oli kyse? Suomalaiskaverien näkökulmasta oli myös kummallista, ettei ennen avioliittoa saanut tietää niinkin perustavanlaatuista asiaa, kuin miten kumppanit sopivat seksuaalisesti toisilleen. Kun haastateltava ei kyennyt vastaamaan esitettyihin kysymyksiin, kaverit tarjoutuivat auttamaan häntä seksuaalisten kokemusten esiaviolisissa hankkimisessa. Sinänsä kiintoisaa poikien mahdollisesti humoristisiksi tarkoitetuissa ehdotuksissa oli niiden sisältämä implisiittinen ajatus seksilinjaista ja pornoelokuvista seksuaaliedon lähteinä (ks. Sørensen & Knudsen 2007, 22).²¹⁹ Yhtä kaikki suomalaiset koulukaverit haastoivat toistuvilla kysymyksillään ja kommentteillaan somalityttöjä määrittelemään ja linjaamaan omia arvojaan ja näkemyksiään. Näin tehdessään he myös tuottivat ja alleviivasivat kulttuurieroa. Näissä tilanteissa tytöt joutuivat pohtimaan ja perustelevaan omia arvojaan suhteessa varsin vastakkaisiin merkitysjärjestelmiin (ks. Amer & Howarth & Sen 2015, 6).

Suomalaistytöjen yksityiskohtaiset puheet yhden illan jutuista, nuorena koetusta ”ekasta kerrasta”, yhdyntäasennoista ja seksistä poikaystävän kanssa saatoivat tuntua erityisen kiusallisilta.²²⁰ Myös aborttia koskevat tulkinnalliset eroavuudet järkyttivät.

[Eräs suomalainen] tyttö puhuu mikä hän on nähnyt ja mikä mies tavannut. Meil on ihan poikkeuksellista. Kauhee juttu. Mä muistan missä mä olin harjoittelemassa, yhdeksäntoistavuotias tyttö kertoi, että kaksi aborttia hän on tehnyt ja heidän vanhemmat ei tiedä mitään asiasta. [---] Joka päivä hän puhuu uusi miestä.²²¹

Haastateltava kertoi harjoittelupaikassa tapaamansa suomalaistytön puhuneen avoimesti aborteista ja seksistä eri miesten kanssa, mikä hänen näkökulmastaan oli

²¹⁸ HLI(04)14, 71–72.

²¹⁹ Pornoistuneilla seksuaalisuuden performatiiveilla on esitetty voivan olla vaikutusta nuorten omaksumiin käsityksiin seksuaalisuuden ilmaisutavoista. Nämä käsitykset voivat myös muovata heidän omia toimintatapojaan intiimissä kanssakäymisessä. (Ks. Häggström-Nordin ym. 2009, 282; Laukkanen 2007, 118; Nikunen & Paasonen & Saarenmaa 2005, 22–23; Näre 2005, 73–74; Rinkinen ym. 2012, 39; Sørensen & Knudsen 2007, 22, 28–30.)

²²⁰ HLI(04)04, 10–11; HLI(04)15, 50; HLI(04)16, 20; HLI(04)18, 64.

²²¹ HLI(04)02, 13.

hyvin vaikea ymmärtää. Tytön käytös edusti täydellistä vastakohtaa haastateltavan arvomaailmalle osoittamalla myös, miten etäällä tyttö oli perheestään ja vanhemmistaan. Tytön tilanne järkytti haastateltavaa. Hän oli kuitenkin sitä mieltä, että tapausta ei voinut yleistää suomalaisiin tyttöihin, vaan se oli suomalaisittainkin poikkeuksellista. Hän tunsi suomalaisia tyttöjä, jotka käyttäytyivät toisin.²²²

Myöskään suomalaistytöjen viikonlopun jälkeiset tiedonannot seksin harastamisesta eivät olleet erityisen mieluisia tai mielekäs puheenaihe. ”Tytöt niinku: ’mä teki tää viikonloppu näin ja näin’. Musta oli niin kauhee jos vaikka ne teki, miksi ne puhu sillä lailla (naurahtaa)?”²²³ Eräs haastateltava kertoi suomalaisten opiskelukaverien raportoimista yhden illan jutuista, joita hän ei olisi halunnut kuunnella.

H: ”Viikonloppuna mulle tapahtu ja sitten me mennään kotiin, sitten meillä tulee bää”. Mä sanoin (nauraen) ”huu, emmä halua kuulla”.

AI: Mitä sellasii asioit ne kertoo mitä sä et haluis kuulla?

H: Kun ne menee sänkyyn. Että sitten tuntematon mies, hänen kanssa, että sit he sanovat ”lauantaina mä menin baariin, sitten mä otan mies, mutta hän on tuntematon. Sitten me mennään sänkyyn, sitten...”. (Nauraen) Mä sanoin huu, tuntematon mies, voi ei.²²⁴

Viikonlopun jälkeiset kuvaukset baari-illasta ja illan aikana tavatusta, entuudestaan täysin vieraasta seksikumppanista olivat haastatellun näkökulmasta jokseenkin käsittämättömiä. Miksi mennä sänkyyn tuntemattoman miehen kanssa? Eikö näillä tytöillä ollut minkäänlaista häveliäisyyttä, vastuuntuntoa tai oman arvontuntoa (vrt. Andersson 2003, 154)? Haastateltava totesi suomalaistytöille ”hohhoh, mä menen vessaan” päästäkseen kuuntelemasta viikonlopun jälkeisten kuulumisten kaikkia yksityiskohtia.²²⁵ Näissä tilanteissa haastateltavilla ei ollut suomalaistytöjen kanssa mitään yhteistä puhuttavaa (vrt. Mir 2014, 131–132).

Oli myös mahdollista, että siinä missä somalitytöt tekivät moraalista eroa suomalaisten tyttöjen seksuaaliseen käyttäytymiseen, suomalaiset tytöt rakensivat vastaavissa tilanteissa seksuaalista kokeneisuuttaan suhteessa kokemattomiin somalityttöihin ja heidän reaktioihinsa. Fanny Ambjörnsson on ruotsalaisten lukiolaistytöjen haastattelujen perusteella todennut tutkimuksessaan tyttöjen rakentavan ruotsalaisuutta ja valkoista feminiinisyttä sekä ”vapaata”, ”itsenäistä” ja ”modernia” tyttöyttä suhteessa ”maahanmuuttajatyön” figuuriin, toisin sanoen luomiinsa käsityksiin ja

²²² HLI(04)02, 13.

²²³ HLI(04)16, 20.

²²⁴ HLI(04)15, 50.

²²⁵ HLI(04)15, 50.

kategorisiin yleistyksiin siitä, mikä maahanmuuttajatyöille oli mahdollista, ja eritoten mikä ei (Ambjörnsson 2004, 264). Ambjörnsson tarkasteli tutkimuksessaan tyttöyden rakentumista, tytöksi tulemistä ja normatiivista feminiinisyyttä suhteessa luokan, etnisyyden ja seksuaalisuuden määrittelyihin.

Yhteisten puheenaiheiden puuttuminen saattoi näkyä myös muissa yleisluontoisissa keskusteluissa viikonlopun vapaa-ajanvietosta. ”Yleensä ne vaan puhuu mitä ne on tehny viikonloppuna, mitä ne tulee tekemään, käviks ne jossain baarissa, diskos... Sit mä oon ’joo, mä kävin tual... kotona” (vrt. Ambjörnsson 2004, 241).²²⁶ Koska somalityöt osallistuivat kodin- ja lastenhoitoon ja muutenkin ehkä viettivät aikaansa kotona, ei heillä välttämättä ollut mitään sellaista erityistä kerrottavaa viikonlopun tapahtumista, jolla olisi ollut ”sosiaalista vaihtoarvoa” viikonlopun jälkeisissä keskusteluissa suomalaistyttöjen kanssa (vrt. Prieur 2002, 60; ks. Mir 2014, 52).

Siinä missä monille suomalaistyöille nuoruusikä seurusteluineen ja mahdollisine ”eka kertoinen” oli ladattu seksuaalisilla merkityksillä, somalityöille omakohtaiset kokemukset tulivat ajankohtaisiksi nimenomaan naimisiinmenon myötä. Somalityölle avioituminen tarkoitti sosiaalisen aseman muutosta työstä naiseksi, seksuaalisuutta koskevan tiedon haltijaksi. Naimisiinmenon motiiveista saatiin joskus ystäväpiirissä myös vitsailla naureskelemalla tytön menevän naimisiin nimenomaisesti tästä syystä.²²⁷ Suomalaisille kavereille avioliiton solmiminen harvemmin edusti samanlaista siirtymää.²²⁸

Yen Le Espiritu on esittänyt, että feminiininen moraalinen (määriteltynä seksuaalisuuden kontrolliksi ja omistautumiseksi perheelle) on eräs alue, jolla vähemmistöryhmät voivat rakentaa moraalista ja kulttuurista ylemmyyttä suhteessa valtaväestöön (Espiritu 2001, 421–423). Haastateltavat ilmaisivat jonkinlaista moraalista ylemmyyttä suhteessa suomalaisiin tyttöihin, jotka hengasivat liian vapaasti poikien kanssa, harrastivat esiaviollista seksiä ja yhden illan juttuja (vrt. Amer & Howarth & Sen 2015, 6; Espiritu 2001, 427; Helander 2002, 117; Niemelä 2003, 101–102; ks. Nagel 2003, 39). Haastateltavat, joille kunniallisuus, maine ja seksuaalinen siveellisyys olivat tärkeitä kulttuurisia arvoja, oli taustastaan käsin hyvin vaikea ymmärtää heidän käytöstään ja valintojaan. Näissä kuvauksissa kunniallisuuden merkitykset rakentuvat vastakohtaisessa suhteessa ”suomalaisuuteen”.

Vaikka seksikokemukset tai viikonlopun baari-illat eivät olleetkaan jaettuja aiheita, myös yhteisiä puheenaiheita löytyi. Heteroseksuaalista tyttöyttä tehtiin

²²⁶ HLI(04)04, 10.

²²⁷ HLI(04)18, 65–66.

²²⁸ Esiaviollista pidättyvyyttä korostavasta seksuaalieettisestä nuortenliikkeestä suomalaisnuorten keskuudessa, ks. Salomäki 2004.

puheessa tiettyjen teemojen käsittelyn myötä, ja nämä teemat eivät sinänsä eronneet, oli sitten kyse suomalaisesta tai somalimityöstä (vrt. Niemelä 2006, 180–181). Poikia koskevat keskinäiset keskustelun aiheet saattoivat liittyä esimerkiksi siihen, kuka oli hyvännäköinen, sopivan lihaksikas tai toivottu seurustelukumppani.²²⁹ Muita yhteisiä aihepiirejä olivat esimerkiksi ulkonäköön liittyvät teemat.

Emmä tunne itseeni mitenkään muukalaiseksi tai semmosta. Siis koska emmä usko, että teinitytöt puhuu erilailla. Kun minä katson noita somalimityttöjä ja noita suomalaisia, ei me mitenkään kaikki puhuta samaa juttua. Ei mitenkään pukeudutaan sama ja ollaan saman näköisiä, mutta silti samat aiheet. Pojat, meikki, hiukset, tommosta. Kengät. Noita sama juttuja me puhutaan.²³⁰

Olen tässä luvussa käsitellyt seksuaalisuudesta puhumiseen liittyviä sopivuuden ja sopimattomuuden teemoja. Seksuaalisuus on aihe, josta puhuminen ei välttämättä ole mikrofoni nenän alla kovinkaan helppoa tai kielenkantoja vapauttavaa. Puhumisen avoimuus ja luontevuus kuitenkin yllätti minut haastatteluissa ja muissa keskustelutilanteissa (vrt. Pratt Ewing 2008, 100).²³¹ Ehkä olin omaksunut antropologisesta kirjallisuudesta ajatuksen ”seksuaalisuus on tabu ja siitä ei puhuta” vähän liian kirjaimellisesti? Tai ehkä asiasta puhuttiin suhteellisen avoimesti minulle, koska ajateltiin, että olin suomalaisena tottunut avoimeen seksuaalisuuspuheeseen (vrt. Johnsdotter 2002, 28)?

Suomessa tytön hyvä maine tai ”hyvä tyttöys” ei voinut perustua seksuaaliseen tietämättömyyteen samalla tavoin kuin aikanaan Somaliassa, koska seksuaalisuus oli näkyvä osa mediasisältöjä ja siitä puhuttiin koulussa ja kaveripiirissä. Seksuaalisuutta koskeva tieto ei sinänsä vaikuttanut maineeseen paitsi jos se oli omakohtaista – ja muiden tiedossa. Hyvään käytökseen ja hyvään tyttöyteen kuului myös, ettei seksistä ja seksuaalisuudesta puhuttu liian avoimesti tai julkisesti (liian valikoimattomalle piirille) sen paremmin tyttöjen kuin poikienkaan kanssa. Hyvämaineinen tyttö oli aktiivinen toimija, joka arvosti itseään ja perhettään ja vältti tästä syystä itselleen vahingollisia seksuaalisia puheita ja tekoja. Pidättyvyys ja itsekontrolli olivat kunniallisuuden merkkejä.

²²⁹ HLI(05)02, 47–48.

²³⁰ HLI(05)03A, 9.

²³¹ Mm. HLI(04)09, 11–12; HLI(04)16, 14–17; HLI(05)02, 57; KP(04)23, 3; KP(04)28, 4; KP(04)36, 1; HLI(05)03A, 71–73; 75–76. Siinä, miten seikkaperäisesti asioita käsiteltiin, oli toki eroja eri haastateltavien välillä. Kun tutkimuksen edetessä huomasin, että aihetta ei erityisesti vältelty, rohkaistuin kysymään lisää seksuaalisuuteen liittyviä kysymyksiä. Vastauksia muun muassa näihin kysymyksiin olen tulkinut tässä ja ympärileikkausperinnettä käsittelevässä luvussa 2.3. Ne teemat, jotka eivät ole olennaisesti liittynyt tutkimuskysymyksiini, olen jättänyt pois tutkimustekstistä. Olen luopunut joistakin aiheista ja suorista haastattelulainauksista myös henkilökohtaisuus- ja hienotunteisuusyistä.

2.3 Tyttöjen ympärileikkausperinne

Tytöksi tulemiseen on Somaliassa liittynyt paitsi sosiaalisia käyttäytymisodotuksia, myös biologiaa muokkaava vuosisatainen ympärileikkausperinne. Tässä luvussa pohdin eritoten sitä, miten biologian, maineen, moraalin ja uskonnon tulkinnot yhdistyvät ympärileikkauksia koskevassa merkityksenannossa. Mikä on ollut ympärileikkauksen merkitys maineen rakentumisen kannalta Somaliassa, mikä se on haastateltavien näkemyksen mukaan Suomessa? Ennen kaikkea tarkastelen tyttöjen ympärileikkaukseen liittyvää muuttunutta merkityksenantoa suhteessa ”hyvän tyttöyden” tekemiseen diasporassa.

Ympärileikkauksen määrittelystä ja käsitevalinnoista

Maailman terveysjärjestö WHO:n määritelmän mukaan tyttöjen ympärileikkauksella tarkoitetaan kulttuurisista, uskonnollisista ja muista ei-hoidollisista syistä tehtäviä toimenpiteitä, joiden tarkoituksena on ulkoisten sukuelinten osittainen tai täydellinen poistaminen tai sukuelinten muunlainen vahingoittaminen (World Health Organization 2008, 1). Ympärileikkausta harjoittavissa yhteisöissä operaatiota on pidetty suotavana ja toivottavana, normaaliin tyttöyteen, naiseuteen, kulttuuriin ihanteisiin ja sosiaaliseen hyväksyntään kytköksissä olevana toimenpiteenä. (Chalmers & Hashi 2000, 229; Mölsä 2004, 4; Tiilikainen 2004, 9–10.) Tyttöjen ja naisten ympärileikkausten laajamittainen vastustus perustuu paitsi leikkausten aiheuttamiin fyysisiin ja psyykkisiin terveyshaittoihin, myös tulkintaan ympärileikkauksesta yksilön fyysistä integriteettiä rikkovana ihmisoikeusloukkauksena, jonka perinteen voima ja sosiaalinen paine mahdollistavat (Rahman & Toubia 2000, 3).²³²

Tyttöjen ympärileikkauksen historiallista alkuperää ei tarkasti tunneta, mutta sitä tiedetään harjoitetun Afrikassa jo ennen kristinuskoa ja islamia.²³³ Maailmas-

²³² Ympärileikkausten lopettamista edellyttävät muun muassa Yhdistyneiden Kansakuntien lapsen oikeuksien sopimus (1989), naisten oikeuksien sopimus (1979), kansalais- ja poliittisten oikeuksien sopimus (1966), kidutuksen ja epäinhimillisen kohtelun kieltävä sopimus (1984) sekä Euroopan ihmisoikeussopimus (1950) (Mölsä 2004, 3; Tiilikainen & Pietiläinen & Johansson 2006, 564). Suluissa ovat sopimuksen alkuperäiset hyväksymisvuodet.

²³³ Historiankirjoituksen uranuurtajana pidetty Herodotos (s. n. 500-luvulla eaa.) kertoo historia-teoksessaan ympärileikkausten olleen vanha tapa jo muinaisessa Egyptissä. (Herodotos ei kuitenkaan näissä kohdin mainitse erityisesti naisten tai miesten ympärileikkauksia, vaan puhuu yleisesti ympärileikkauksesta.) Hänen tulkintansa mukaan tapa juonsi juurensa Etiopiasta tai Egyptistä. (Herodotos 1907, 182–183; 1920, 319 [2. Kirja, 36–37], 391–393 [2. kirja, 104].) Kreikkalainen filosofi Strabon (s. n. 63 eaa.) mainitsee tyttöjen ekskision (pienten häpyhuulten ja klororiksen poiston) olleen yleistä Egyptissä (Strabon 1982, 153 [17. kirja, 2:5]). Filosofi Filon

sa on tällä hetkellä arviolta noin 140 miljoonaa ympärileikkauksen läpikäynyttä tyttöä ja naista. Ympärileikkausperinne elää vahvana monissa Afrikan maissa, Arabian niemimaalla sekä osassa Malesiaa ja Indonesiaa. (World Health Organization 2008, 29–30; 2012b.) Tyttöjen ympärileikkausta harjoitetaan jossakin muodossa lähes kolmessakymmenessä maassa, ja sitä tavataan sekä juutalaisten, kristittyjen että muslimien keskuudessa (Gruenbaum 2001, 33, 60; Rahman & Toubia 2000, 6; World Health Organization 2012b). Vaikka käytäntöä harjoitetaankin useissa muslimimaissa Afrikassa, suuressa osassa muslimimaailmaa se on täysin tuntematon tapa (Rahman & Toubia 2000, 6).

Maailman terveysjärjestö (WHO) käyttää eriasteisista operaatioista ensisijaisesti käsitettä naisten sukuelinten silpominen (female genital mutilation, FGM), joskin myös neutraalimpi naisten sukuelinten leikkaaminen (female genital cutting, FGC) mainitaan asiakirjoissa. Myös monet ihmisoikeusaktivistit puhuvat nimenomaan sukuelinten silpomisesta pitääkseen näiden operaatioiden vahingollisuuden jatkuvasti huomion keskiössä (Rahman & Toubia 2000, 4). Silpomisterminologialle perustuvat kampanjat voivat kuitenkin vaikuttaa kielteisesti ympärileikkauksen kokeneisiin tyttöihin ja naisiin, jotka ovat tulkinneet perinteisen operaation sukuelinten täydellistymisen, eivät niiden tuhoamisen näkökulmasta (Rahman & Toubia 2000, 4). Vaikka ympärileikkaus ei itse operaatiota kuvaavassa tarkoituksessa toimitakaan silpomista paremmin, se on ilmentänyt toimenpidettä ja sen kulttuurista merkitystä tavalla, joka on ollut operaation läpikäyneiden tyttöjen ja naisten hyväksyttävissä (Mölsä 2004, 4; 2008, 122; Tiilikainen 2004, 9–10).

Vaikka edellä mainittuja suomenkielisiä vastineita sukuelinten leikkaaminen ja sukuelinten silpominen käytetäänkin, tyttöjen ympärileikkaus näyttää vakiintuneen ensisijaiseksi käsitteeksi suomalaisessa tutkimuskirjallisuudessa, selvityksissä ja koulutusmateriaalissa (esim. Hakola 1993; 1996; Mölsä 1994; 2004; 2008; Nisula & Rastas & Kangaspunta 1995; Salmenkangas 2005; Sosiaali- ja terveysministeriö 2012; Tiilikainen 2003; 2004; Tiilikainen & Pietiläinen & Johansson 2006). Käytän käsitettä ympärileikkaus tässä tutkimuksessa siksi, että katson sen jättävän tilaa perinteisten sosiaalisten merkitysten huomioimiselle. Myös kaikki haastatellut käyttivät aiheesta keskustellessamme ympärileikkaus-käsitettä.²³⁴

Aleksandrialainen (s. n. 20 eaa.) puolestaan kuvaa egyptiläisten ympärileikkauksen tytöt neljän-toista vuoden iässä (Filon Aleksandrialainen 1979, 241 [3. Kirja, 47]). On esitetty, että tyttöorjia olisi Egyptissä infibuloitu ei-toivottujen sukupuolisuhteiden ja raskauksien estämiseksi (Mackie 1996, 1003; ks. Johnsdotter 2002, 61). (Muista ympärileikkausperinteen alkuperää koskevista tulkinnoista, ks. Abdalla 1982, 63–72; Johnsdotter 2002, 61–63; Lightfoot-Klein 1989, 27–29; Mackie 1996, 1002–1004, 1008–1009; Skaine 2005, 16–17.)

²³⁴ Naisten sukuelinten operaatioista käytetyistä erilaisista terminologisista valinnoista ja niiden haasteista tutkimuskäytössä, ks. Berns McGown 1999, 148; Green 2005, 154–155; Gruenbaum 2001, 2–4; Kassamali 1998, 58; Mölsä 2004, 4–5; Obermeyer 1999, 84; Rahman & Toubia

Suomessa tyttöjen ja naisten ympärileikkauksikysymykset nousivat esiin 1990-luvun alkupuolella eritoten somalipakolaisten maahanmuuton myötä.²³⁵ Terveystieteiden tutkimuskeskuksessa tarvittiin lisätietoa ympärileikkauksesta ja aihepiiriin käsittelytavoista asiakastilanteissa (Hakola 1993, 1996; Mölsä 1994; ks. myös Johnsdotter 2002, 129–130). Sen lisäksi, että sosiaali- ja terveydenhuoltohenkilöstöä pyrittiin koulutuksella valmentamaan ympärileikkattujen tyttöjen ja naisten kohtaamiseen asiakastyössä, tavoitteena oli – ja on edelleen – ehkäistä ympärileikkauksia. Perustan tälle työlle luovat edellä mainitut ihmisoikeusnäkökohdat ja lainsäädäntö.²³⁶ Vuonna 2002 käynnistettiin ensimmäinen laajamittainen Ihmisoikeusliiton koodinoima ja Raha-automaattiyhdistyksen tukema ympärileikkauksien vastaiseen työhön ja ennaltaehkäisyyn Suomessa keskittynyt KokoNainen-projekti. Nykyisin KokoNainen toimii pysyvän rahoituksen turvin ja sen tavoitteisiin kuuluu edellä mainittujen tehtävien lisäksi omalta osaltaan varmistaa, että sosiaali- ja terveydenhuoltohenkilöstöllä on työssään käytettävissään riittävästi aihepiiriä koskevaa perustietoa. (Johansson 2008, 96.) Sosiaali- ja terveysministeriö on myös julkaisut tyttöjen ja naisten ympärileikkauksen estämisen toimintaohjelman, jonka tarkoituksena on luoda pysyviä rakenteita ja toimintamalleja ympärileikkausten ehkäisytyöhön (Sosiaali- ja terveysministeriö 2012). Suomessa julkisuuteen ei ole tullut yhtään todennettua tapausta, joissa tyttöjä olisi ympärileikattu Suomessa tai viety ulkomaille leikattavaksi (ks. Johansson 2008, 96; Tiilikainen 2003, 274).

2000, 4; Roald 2002, 237–238; Shell-Duncan & Hernlund 2000, 3–5; Skaine 2005, 7–8; Walley 1997, 407–408.

²³⁵ Muita tyttöjen ympärileikkausta entisessä kotimaassaan harjoittaneita ryhmiä ovat esimerkiksi eritrealaiset, etiopialaiset, ghanalaiset, nigerialaiset ja sudanilaiset (Tiilikainen 2004, 16).

²³⁶ Suomessa ei ole, lakialoitteista huolimatta, päädytty erilliseen tyttöjen ympärileikkauksen kieltävän lain laatimiseen. Suomen lainsäädännön mukaan tytön ympärileikkaaminen Suomessa tai vieminen ulkomaille leikattavaksi on teko, johon sovelletaan rikoslain pahoinpitelysäännöksiä. Tärkeäksi pahoinpitelyksi luokitellusta teosta voi saada enimmillään kymmenen vuoden vankeusrangaistuksen. Maahanmuuton myötä muuttuneeseen yhteiskunnalliseen tilanteeseen on reagoitu Euroopassa myös lainsäädännöllisillä lisäyksillä. Esimerkiksi Ruotsissa (1982), Norjassa (1995), Tanskassa (2003) ja Iso-Britanniassa (1985/2004) on säädetty erillinen tyttöjen ympärileikkauksen kriminalisoiva laki (Hussein 2008, 92; Johnsdotter 2002, 18, 70–71; Rahman & Toubia 2000, 101, 219, 203–204, 232). Iso-Britannian, Norjan, Ruotsin ja Tanskan ympärileikkauksilainsäädäntö ei tee eroa täysi-ikäisen ja alaikäisen välille, vaan kieltää kaikki ympärileikkaukset ikään katsomatta. Ympärileikkaukseksi määritellään kaikki naisten genitaalisiin kohdistuvat ei-hoidolliset leikkaukset, viillot ja pistot. Esimerkiksi Kanadassa ja Yhdysvaltain tietyissä osavaltioissa nimenomaan alaikäisten ympärileikkaukset on kriminalisoitu. (Essén & Johnsdotter 2004, 611; Sheldon & Wilkinson 1998, 269.)

Ympärileikkauskäytännöt ja -perustelut Somaliassa

Somaliassa ympärileikkaus on perinteisesti tehty ennen puberteettia, useimmiten suurin piirtein 4–10-vuoden iässä (Chalmers & Hashi 2000, 228). Yleisin muoto on ollut infibulaatio, jossa häpyhuulet ommellaan yhteen pientä aukkoa lukuun ottamatta klitoriksen poiston (osittain, kokonaan tai ei lainkaan) ja häpyhuulten kudosten leikkaamisen jälkeen (Mölsä 2008, 121; World Health Organization 2008, 4; 2012a).²³⁷ Oletetun Egyptiin palautuvan historiallisen taustansa vuoksi infibulaatiota kutsutaan arkikielessä usein faraoniseksi ympärileikkaukseksi (Abdalla 1982, 10; Tiilikainen 2004, 7; Widstrand 1962, 47–48). Myös haastateltavat käyttivät infibulaatiosta tätä nimitystä. Somalinkielinen sana *gudniin* viittaa nimenomaan ympärileikkauksen faraoniseen muotoon (Abdalla 1982, 10; Mölsä 2004, 17).

Toinen Somaliassa tavattu, mutta paljon infibulaatiota harvinaisempi leikkaustapa on sunna-leikkaus.²³⁸ Nimitys sunna viittaa tässä yhteydessä menettelytapaan, joka perustuu profeetta Muhammedin esimerkkiin (sanoihin ja tekoihin), mutta jota ei mainita Koraanissa. Sunnan mukainen teko on teko, joka ei perimätiedon (*hadith*) mukaan ole välttämätön, eikä sen toteuttamatta jättäminen rangaistavaa. (Abdalla 1982, 32; Gruenbaum 2001, 2; Mölsä 2004, 16; Mackey 1996, 1004–1005.) Tyttöjen sukuelinten leikkaamista koskevaa mainintaa perimätiedossa on usein pidetty heikkona *hadithina* (ks. Mölsä 2004, 14; Roald 2002, 244; Tiilikainen 2003, 271–272). Vahvasta *hadithista* poiketen heikon *hadithin* ei ole osoitettu riittävällä varmuudella ja tarkkuudella juontuvan suoraan profeetan puheista (Winkel 1995, 5).²³⁹

Sunna-leikkaus on käsitteenä hyvin epämääräinen. Se ei viittaa mihinkään tiettyyn selvästi määriteltävään ympärileikkausmuotoon (Gruenbaum 2001, 2; Johnsdotter 2002, 65). Kun arkikielessä puhutaan somalityttöjen sunna-leikkauksesta, viitataan yleensä niihin ympärileikkausmuotoihin, jotka eroavat infi-

²³⁷ Infibulaation kuvauksia, ks. Boddy 1989, 50–51; Johnsdotter 2002, 74, 75–76; Mölsä 2004, 7; Talle 1993, 89; Walker & Parmar 1993, 105–108. Infibulaation antropologisista tulkinnoista, ks. Boddy 1989; Johnsdotter 2002; Talle 1993.

²³⁸ Käsitteellä ”sunna” voi olla erilaisia merkityksiä arjen kielenkäytössä. Yhtäältä sillä voidaan viitata kaikkiin niihin operaatioihin, jotka eivät ole infibulaatioita. Toisaalta sitä käytetään spesifisti niistä islamin periaatteiden mukaisista rituaalisista ja symbolisista toimenpiteistä, joissa sukuelimistä ei poisteta mitään. Lisäksi sunnalla voidaan viitata Profeetan esimerkkiin sellaisena, kuin se ilmenee perimätiedossa (Profeetan sunna). Islamin normijärjestelmässä sunnalla puolestaan tarkoitetaan suositeltavaa tekoa. Muita tekojen kategorioita ovat sallittu, kielletty, vältettävä ja pakollinen teko. (Johnsdotter 2002, 112–113.)

²³⁹ Eri islamin oppineiden tulkinnat *hadithien* sisällöstä ja niiden vahvuusasteista voivat kuitenkin vaihdella ja olla ristiriidassa keskenään (ks. esim. Gruenbaum 2001, 64–67; Johnsdotter 2002, 104; Roald 2002, 240–241; ks. Tiilikainen 2003, 267). Erilaisista perimätiedon tulkinnoista ks. myös Gruenbaum 2001, 62–66; Kassamali 1998, 43; Kutscher 2011; Roald 2002, 242–250.

bulaatiosta. Käytännössä sunnalla voidaan kuitenkin tarkoittaa hyvin erityyppisiä operaatioita. (Gruenbaum 2001, 2–3; Johnsdotter 2002, 49, 112–114; Mölsä 2004, 16–17; Tiilikainen 2003, 270.) Haastateltavat viittasivat sunna-leikkauksella muun muassa pieneen klitoriksen pistoon tai viiltoon verenvuodon aikaansaamiseksi, pienen osan leikkaamiseen tai pienen osan leikkaamiseen niin, että myös ommellaan vähän kiinni.²⁴⁰ Käsitteellistä epäselvyyttä erilaisista ympärileikkausta-voista puhuttaessa lisäsi se, että kaikki haastateltavat käyttivät nimenomaan infibulaatiosta käsitettä ympärileikkaus, mutta eivät välttämättä pitäneet sunna-leikkausta ympärileikkauksena (vrt. Mölsä 2004, 17).²⁴¹

Vuoden 2006 arvion mukaan Somaliassa noin 98% 15–49-vuotiaista ty-työistä ja naisista on ympärileikattu (World Health Organization 2012b). Arvioi-ten mukaan noin 80% Somaliassa tehdyistä leikkauksista on ollut infibulaatioita (Johnsdotter 2002, 73). Sama prosentuaalinen jakauma kuvaa myös tähän tutki-dukseen osallistuneiden taustaa. Sinänsä haastateltavien terveystiedot ja ympäri-leikkaukseen liittyvät henkilökohtaiset kokemukset ja muistot jäävät aihepiireinä tämän tutkimuksen kysymyksenasettelun ulkopuolelle.

Infibulaatioperinnettä on Somaliassa perusteltu kulttuuriin, uskontoon ja sosiaaliseen asemaan liittyvin syin. Sen pääasiallisena tarkoituksena on ollut suo-jella naimattoman tytön neitsyyttä ja sitä kautta hänen ja hänen perheensä kun-niaa ja hyvää mainetta (Helander 1991, 25–26; Talle 1993, 99; The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa 2012, 23).²⁴² Infibulaa-tion on ajateltu myös rajoittavan seksuaalisen häirinnän, raiskauksen ja avioliiton ulkopuolisen raskauden riskiä (vrt. Boddy 1989, 53; Johnsdotter 2002, 119, 122, 126; Talle 1993, 91, 93).²⁴³ Infibulaatio on käytännössä ollut kunniallisen avoitu-misen ehto: Sen tekemättä jättämisen on katsottu vaarantavan tyttären naimisiin pääsyn ja sitä kautta koko hänen tulevaisuutensa, mikä on osaltaan vaikuttanut perinteen jatkumiseen sen haitoista huolimatta (Chalmers & Hashi 2000, 228; Gruenbaum 2001, 46; Mackie 1996, 1004; Mölsä 1994, 9; Wilson 2002, 503).²⁴⁴

Infibulaation on myös katsottu hillitsevän seksuaalisia haluja ja seksuaalisesti säädytöntä käytöstä (Dorkenoo & Elworthy 1992, 13; Talle 1993, 91).²⁴⁵ Eräs haastateltava kuvasi infibulaatiota sanomalla, että siinä leikataan tytlöltä pois ”in-tohimonen suoni”, millä hän viittasi nimenomaan klitoriksen alueen leikkaami-

²⁴⁰ HLI(04)03, 37; HLI(04)05B, 33–34; HLI(04)07, 40; HLI(04)15, 61–62; HLI(05)02, 51; HLI(05)03A, 62, 68; HLI(05)05A, 87; KP(03)20, 6.

²⁴¹ HLI(04)07, 38.

²⁴² HLI(04)03, 39; HLI(04)06, 27–28; HLI(04)15, 41; KP(03)20, 6; KP(04)23, 3.

²⁴³ HLI(04)06, 20–21; HLI(05)03A, 75–76; KP(04)23, 3.

²⁴⁴ HLI(04)02, 1; HLI(04)03, 37, 39; HLI(04)05B, 32.

²⁴⁵ HLI(04)04, 42; HLI(04)13, 25–26; HLI(04)16, 20; HLI(05)02, 57–58.

seen.²⁴⁶ Infibuloitua tyttöä on pidetty jotenkin erityisellä tavalla ”vahvana”, koska tytön ei ole tulkittu reagoivan seksuaalisuuteen tai sukupuolisuuteen vihjaaviin tilanteisiin samanlaisella kiinnostuksella ja tunteiden heräämisellä kuin leikkaamattomat tytöt.²⁴⁷ Somaliassa tyttöjen seksuaalisten halujen kontrolloimattomuus on tuotettu ja nimetty yhdeksi perusteluksi infibulaatiolle. Tässä logiikassa määrittely tuottaa nimeämensä ilmiöt: siveellisen infibuloidun tytön erotuksena seksuaalisesti liian avoimesta, infibuloimattomasta työstä (Butler 1993, 2, 22; ks. Foucault 1998, 30; vrt. Farahani 2007, 89). Infibulaation perustelut ovat liittyneet myös tulkintoihin tytön ja naisen biologisesta sukupuolesta ja ruumiin anatomiasta. Somaliassa klitoris on perinteisesti assosioitu likaan ja lapsuuteen (Talle 1993, 86; Helander 1991, 26). Klitorista on myös pidetty miehisenä ruumiinosana, joka on pitänyt poistaa, jotta työstä tulisi feminiinisempi (Talle 1993, 91; ks. The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa 2012, 22).

Kuvatessaan perinteisiä syitä infibulaatiolle haastateltavat nimesivät myös puhtauden leikkauksen motiiviksi: Infibuloimaton tyttö oli epäpuhdas ja *haram* (kielletty), mutta infibuloitu tyttö oli puhdas (Gruenbaum 2001, 4; Helander 1991, 26; Talle 1993, 91).²⁴⁸ Puhtaus on tässä yhteydessä varsin monitulkintainen käsite. Viittaako se hygieeniseen puhtauteen erotuksena likaisuudesta vai jonkinlaiseen uskonnollissävyytteeseen tai rituaaliseen puhtauteen? Viittaako se puhtauden puhtaan tyttöyden, tytön sukupuolikategoriaan kuulumisen merkityksessä, vai onko kyse puhtaudesta esteettisenä kauneuteen ja virheettömyyteen liittyvänä käsitteenä? Tutkimukseni perusteella esitän, että puhtaudella on viitattu kaikkiin edellä mainittuihin merkityksiin, joskin uskonnollissävyytteinen tulkinta on jäänyt taka-alalle tai muuttanut muotoaan diasporassa (vrt. Johnsdotter 2002, 77).²⁴⁹

Tulkitsen infibulaatioperinnettä tässä tutkimuksessa tyttöyden performatiivisen rakentamisen näkökulmasta – käytäntönä, joka tuottaa nimeämensä ilmiön, kunniallisen ja yhteisön hyväksymän somalitytön. Tässä merkityksenannossa so-

²⁴⁶ HLI(04)04, 52.

²⁴⁷ HLI(05)02, 57–58.

²⁴⁸ HLI(04)04, 54–55; HLI(05)01, 25; KP(03)20, 6; KP(03)21, 1; KP(04)28, 6.

²⁴⁹ HLI(04)06, 30–31; HLI(05)01, 25; HLI(05)02, 51–52; HLI(05)03A, 67, 69–70; KP(03)19, 6; KP(03)20, 6; KP(03)21, 1. Ajatus naisten sukuelinten ”viallisuudesta” operoimattomina ei ole tuntematon asia myöskään länsimaissa. Esimerkiksi Yhdysvalloissa ja Iso-Britanniassa yhä useammat naiset hakeutuvat plastiikkakirurgin vastaanotolle siksi, että pitävät ulkoisia sukuelimiään kooltaan tai muodoltaan epänormaaleina tai epäesteettisinä. (Braun 2005, 408; Braun 2010, 1394; Green 2005, 170–172; Liao & Creighton 2007, 1090; Renganathan & Cartwright & Cardozo 2009, 101.) Samanaikaisesti minkäänlaisia viitteitä naisten ulkoisten sukuelinten anomalioiden lisääntymisestä ei kuitenkaan ole. Tutkijat olettavatkin, että visuaalinen media on vaikuttanut naisten sukuelimiä koskeviin esteettisiin ihanteisiin ja odotuksiin ja tätä kautta johtanut huomattavaan kosmeettisten leikkausten määrän kasvuun. (Crouch ym. 2011, 1507; Renganathan & Cartwright & Cardozo 2009, 101.)

malitytön neitsyys on ”tehty” infibulaatiolla. Neitsyys ei siis ensisijaisesti ole ollut tytön seksuaaliseen koskemattomuuteen perustuva tosiasia, vaan sosiaalisesti ja kulttuurisesti konstruoitu kategoria, jolle infibulaatio on ollut useimmiten välttämätön ehto (Gruenbaum 2001, 78–79; Johnsdotter 2002, 76; Talle 1993, 96). Toisaalta erilaiset sunna-leikkaukset ja kokonaan leikkaamatta jättäminen antavat ymmärtää, että tytön esiaviollista neitsyyttä on merkityksellistetty myös toisin, ei pelkästään yhteydessä infibulaatioon. Sara Johnsdotterin tutkimuksessa haastateltavat mainitsivat vanhempien korkean koulutustaustan olleen eräänä sunna-leikkauksen valitsemisen syynä Somaliassa. Vanhemmat olivat saattaneet myös matkustella tai asua arabimaissa ja päätyä sunna-leikkaukseen, koska infibulaatio oli arabimaissa tuntematon tapa. Myös erityisesti Reer Xamar -niminen vähemmistöryhmä on noudattanut sunna-perinnettä Mogadishun alueella. (Johnsdotter 2002, 114–116.)

Tytöksi tuleminen ja infibulaatio Somaliassa

Kaikki sanoo ”sinä olet nyt tyttö”.²⁵⁰

Haastateltavat muistelivat omaa infibulaatiotaan Somaliassa pitkälti ”tytöksi tulemisen”, ryhmään kuulumisen ja normaaliuden tunteen näkökulmasta. Infibulaatio oli sosiaalisesti tärkeä tapahtuma, jonka jälkeen tytöt tunsivat olleensa yhteisönsä täysivaltaisia jäseniä muiden operaation läpikäyneiden tyttöjen joukossa. (Ks. Boddy 1989, 52–53; Johnsdotter 2002, 74, 119, 122, 126; Mölsä 1994, 9; Nisula & Rastas & Kangaspunta 1995, 26; Talle 1993, 87–88, 91.)²⁵¹ Infibulaatio merkitsi siirtymää lapsen roolista tytön rooliin. Leikkauksen jälkeen tyttöjä kasvatettiin ”tyttömäisempään”, hillitympään käyttäytymiseen. Tämä tarkoitti lisääntyvää vastuunottoa omasta käytöksestä tyttönä ja esimerkiksi hitaammin ja arvokkaammin kävelemistä sinne tänne hyppimisen ja juoksentelun sijasta (Abdullahi 2001, 124).²⁵² Tyttöjä myös muistutettiin heihin kohdistuvista rooliodotuksista vetoamalla jo tehtyyn leikkaukseen, joka velvoitti käyttäytymään tytön tavoin.

Somaliassa sosiaalinen paine infibulaatioon oli myös tyttöjen itsensä keskuudessa suuri. Infibulaation sosiaalinen merkitys havainnollistuu infibuloimat-

²⁵⁰ HLI(05)03A, 67.

²⁵¹ HLI(03)02, 32; HLI(04)02, 1; HLI(05)03A, 67; HLI(04)06, 30–32, 36.

²⁵² ”Tyttömäinen” on erään haastateltavan käyttämä ilmaus keskustellessamme tästä luvusta. Toinen haastateltava totesi, että diasporassa vaikutti siltä, että tytöt käyttäytyivät lapsen tavoin pidempään kuin Somaliassa. Hän antoi seuraavan esimerkin: 7-vuotias diasporassa syntynyt tyttö juoksenteli ympäriinsä eikä ollut paikoillaan, kun samanikäinen Somaliasta muuttanut tyttö istui kädet sylissä paikallaan, kuunteli rauhassa aikuista ja vaikutti näin käyttäytyen paljon vanhemman oliselta.

tomien tyttöjen kiusaamisen kuvauksissa. Se kuka oli leikattu, kuka ei, tiedettiin. Haastateltavat muistelivat, miten leikkaamattomia tyttöjä kiusattiin pihalla, koulussa ja koraanikoulussa ja heidät suljettiin ulos leikeistä.²⁵³ Infibuloitu tyttö saattoi kiusata infibuloimatonta sanomalla, että ”mä olen parempi tyttö ku sä”²⁵⁴, tai ettei kiusatun tytön perhe rakastanut häntä, koska ei vienyt häntä ympärileikkaukseen.²⁵⁵

Koska infibulaatio oli tyttöjen välisessä sosiaalisessa merkityksenannossa normaaliuden, hyväksynnän, rakkauden ja oikean tyttöyden merkki, jotkut haastateltavat, joiden äiti ei ollut kannattanut infibulaatiota, olivat itse toistuvasti pyytäneet leikkaukseen pääsemistä (vrt. Berns McGown 1999, 154; Gruenbaum 2001, 130; Talle 1993, 88).²⁵⁶ ”Pieni tyttö ajattelee yksinkertaisesti, että miksei sullekin, kun muut on tehty”.²⁵⁷ Nämä haastateltavat olivat kuitenkin katuneet läpi mennyttä vaatimustaan ymmärrettyään vasta jälkeinpäin miten leikkauksesta aiheutuneet terveyshaitat ja kivut vaikuttivat heidän elämäänsä.²⁵⁸ Leikkauksen ja siitä parantumisen jälkeen aiemmat ikävät kiusatuksi tulemisen kokemukset saatettiin laittaa kiertoön ja ihan tietoisestikin kosta leikkaamattomille tytöille oman muuttuneen roolin myötä.²⁵⁹ ”Sun naapurin tytölle ei ole vielä tehty ja sulle tehty ja sä sanot ’Sinä vielä olet vähän likainen, mene pois’”.²⁶⁰ Näin tytöt itse tekivät tyttöyttä ja tuottivat sukupuoli-kategoriaa uusintamalla halveksivia ja ulossulkevia suhtautumistapoja (vrt. Farahani 2007, 89).

Ympärileikkausperinteitä Afrikassa käsittelevissä tutkimuksissa on usein esitetty huomioita siitä, että naiset haluavat perinteen jatkuvan ja toimivat monesti ympärileikkaajina (mm. Gruenbaum 2001, 45; Roald 2002, 238).²⁶¹ Tämä ajatus tuli esille myös tässä tutkimuksessa.²⁶² Vaikka isä olisi ollut tytärten infibulaatiota vastaan, äiti ja muut vanhemmat naissukulaiset saattoivat ajatella toisin ja järjestää ympärileikkauksen miesten tietämättä. Tyttäret voitiin leikata esimerkiksi isän

²⁵³ HLI(03)02, 32; HLI(04)02, 1; HLI(04)06, 30–31; HLI(04)07, 40, 42; HLI(05)03A, 67; KP(03)19, 6.

²⁵⁴ HLI(04)07, 40–41.

²⁵⁵ HLI(04)06, 30.

²⁵⁶ HLI(04)06, 30–31; HLI(04)07, 38–39; HLI(05)01, 25.

²⁵⁷ HLI(04)06, 31.

²⁵⁸ HLI(04)07, 38–39, 43; HLI(05)01, 25; HLI(05)05A, 88.

²⁵⁹ HLI(04)06, 32; HLI(05)03A, 67.

²⁶⁰ HLI(05)03A, 67.

²⁶¹ Ympärileikkaustradition sosiokulttuuriset merkitykset sekä naisten taloudelliset, sosiaaliset ja poliittiset rajoitteet ympärileikkausta harjoittavissa yhteisöissä luovat tietyn kontekstin, jossa ja josta käsin naiset ympärileikkauksen kokonaishyötyjä ja -haittoja arvioivat. Tämän kontekstin riittävä tunteminen on tärkeää tarkasteltaessa naisten roolia erilaisten ympärileikkausperinteiden uusintajina. (Gruenbaum 2001, 45; ks. myös Mackie 1996, 1009–1010.)

²⁶² HLI(03)02, 30–31; HLI(04)01, 25; HLI(04)02, 1; HLI(05)03B, 2; KP(04)28, 6.

ollessaan pois kotoa, jolloin hän sai tietää asiasta vasta, kun leikkaus oli jo tehty.²⁶³ Näissä kertomuksissa päätösvalta yksittäisen tytön leikkauksesta oli perheen naisilla. Eräs haastateltava piti infibulaatioperinteen jatkumista ja miesten roolia²⁶⁴ sen ylläpitämisessä suoranaishana mysteerinä Somaliassa.

Mä en ymmärrä vieläkään itsekään. Yksikään siis aikuinen somali-ihminen ei pysty selittämään sen, miksi sanotaan, että miehet pyytää, että naisille tehdään ympärileikkaus, mutta silti kun se tehdään, se piilotetaan miehiltä. Yksikään isä ei suostu, että hänen tyttärelle tehdään, mutta hän haluaa, että hänen vaimolle on tehty. Mä en ymmärrä vieläkään. Yksikään henkilö ei pysty selittämään.²⁶⁵

Toinen haastateltava tarkasteli infibulaatiota ja perinteen ylläpitämistä Somaliassa konformistisena sosiaalisena käytäntönä, jonka mielekkyys rajoittui ja kiteytyi tiettyyn paikkaan ja ryhmään kuulumiseen.

Mä uskon riippuu paikasta, missä sä olet. Yksinkertainen, jos sä menet johonkin maa missä kaikil on yksi silmä pois, sä elät samalla tavalla kun he. Vaikka ei välttämättä (naurahtaa) sun olisi tehdä tällaista, mut on paikka missä sä elät sen hetken, et tulet samalla tavalla kun he. Vaikka sul on yks silmä, mut sä et halua sen silmän kattoa mitään muuta kun vaan tää, käytät vain yksi. Et toinen on peitetty. Vaikka on olemassa silmä, mutta on peitetty. Siinä sä hyväksyt olemaan.²⁶⁶

Haastateltavan mielestä infibulaatio itsessään ei ollut tarpeellinen tai perusteltu toimenpide. Sen sijaan se oli esimerkki käytännöstä, jonka seuraaminen oli osoitus tiettyssä ympäristössä elämisestä ja sen normien hyväksymisestä, ryhmään kuulumisesta, enemmistön voimasta ja perinteiksi muodostuneiden sosiaalisten odotusten täyttämisestä. Elämänmuutos Suomeen tulon myötä oli tältä osin suuri. Aiemmin normaalista ja yleisestä käytännöstä tuli Suomessa epänormaali ja poikkeava. Korostan kuitenkin, että kielteinen suhtautuminen ympärileikkauksen terveydellisiin haittoihin ei ole asia, joka olisi ”opittu” tai ”opetettu” vasta Suomessa. Ympärileikkauksia vastaan on kampanjoitu Somaliassa jo ennen sisällissodan puhkeamista 1980-luvulla (Johnsdotter 2002, 128–129; Kassamali 1998, 53; Mölsä 1994, 10–11).

²⁶³ HLI(03)02, 30–31; HLI(04)01, 24; HLI(05)03A, 66; KP(03)19, 6–7; KP(04)28, 6.

²⁶⁴ En tässä tutkimuksessa ole haastatellut miehiä enkä siis näin ollen käsittele heidän asenteitaan ja mielipiteitään koskien tyttöjen infibulaatiota. Esimerkiksi Sara Johnsdotter (2002) on tutkinut somalimiesten asenteita ympärileikkaukseen Ruotsissa.

²⁶⁵ HLI(05)03A, 66.

²⁶⁶ HLI(04)06, 32. Vertauksella yksisilmäisten maasta haastateltava oletettavasti viittasi somalialaiseen sanontaan ”meel il laga la'yahay haddaad tagto, il baa layska ridaa”, suomeksi englannista käännettynä ”jos tulet yksisilmäisten maahan/paikkaan, revii silmäsi irti”. (”If you come to the one-eyed people's country [lit: place], pull out your eye.”) (Kapchits 2002, 32.) Suomenkielinen merkitykseltään tätä sanontaa jollakin tavoin muistuttava vastine on ”maassa maan tavalla”.

Ympärileikkauksen muuttuneet merkitykset diasporassa

Pakolaisuus ja Suomeen tulo katkaisi tyttöjen ympärileikkauk käytännön varsin yhtäkkisesti. Suomessa syntyneitä ja Suomeen hyvin pieninä tulleita somalityttöjä ei ole voitu Suomen lain mukaan leikata millään tavalla, mikä tuli eritoten 1990-luvun alkupuolella Suomeen muuttaneille yllätyksenä. Naisille oli ilmoitettu, että tyttöjen ympärileikkaus on huono asia ja Suomessa kielletty, ”niin ei saa tehdä, piste”.²⁶⁷ Monet kokivat, että asiasta ei ollut keskusteltu tai kiellon taustoja selvitetty riittävästi. Tyttöjen ympärileikkauksen tuomitseminen vääräksi ja rangaistavaksi elämäntilanteessa, jossa koko elämä oli mullistunut sisällissodan, pakolaisuuden ja vieraaseen maahan muuton myötä, lisäsi monien naisten epätietoisuutta, huolta tyttäristään ja turvattomuuden tunnetta (vrt. Johnsdotter 2002, 116; Kassamali 1998, 51).²⁶⁸

Haastateltavien mukaan tutkimusajankohtana (yli 10 vuotta ensimmäisten somalipakolaisten Suomeen tulon jälkeen) infibulaatioperinteen kannattajia oli edelleen eritoten Suomessa asuvien vanhempien somalinaisten joukossa.²⁶⁹ On kuitenkin huomattava, että en ole haastatellut vanhempia naisia tätä tutkimusta varten. Vaikka tyttöjen ympärileikkauksesta puhuttiin somalien, myös miesten, keskuudessa haastateltavien mukaan enemmän kuin aiemmin, ei tutkimusaineistoni perusteella ole mahdollista tehdä päätelmiä siitä, miten perusteellista tietoa somaleilla oli toistensa ympärileikkasenteista Suomessa ja miten paljon niistä yhdessä puhuttiin (vrt. Johnsdotter 2002, 111).²⁷⁰ Kyseessä on siis haastateltavien esittämä yleinen arvio somalinaisten ympärileikkasenteista 2000-luvun alkupuolen Suomessa.

Joidenkin äitien todettiin Suomessa voivan olla huolissaan eritoten niistä tyttäristään, joita ei ollut infibuloitu, vaikka he eivät perinteen jatkamista sinänsä olisikaan kannattaneet.²⁷¹ Huolen syyksi mainittiin pelko tytön esiaviollisista seksikokeiluista ja avioliiton ulkopuolisen raskauden mahdollisuudesta kulttuurisessa ympäristössä, jossa seksuaalisuus vaikutti olevan läsnä kaikkialla. Huoli tyttäristä oli luonteeltaan moraalista ja äidin kokemasta kontrollin puutteesta johtuvaa. Eräs haastateltava kiteytti tämän huolen toteamukseen: ”[Tyttö] voi tehdä vaikka miljoona kertaa päivässä sitä mitä hän tykkää. Äiti ei voi sille mitään.” (Vrt. Berns McGown 1999, 150.)²⁷² Myöskään nämä huomiot siitä, että jotkut äidit voivat olla enemmän huolissaan ympärileikkaamattomista tyttäristään kuin infibuloi-

²⁶⁷ KP(03)21, 1.

²⁶⁸ KP(03)20, 6; KP(03)21, 1.

²⁶⁹ HLI(04)02, 2; HLI(04)03, 38; HLI(04)11B, 2; HLI(04)12, 24; HLI(04)13, 25; HLI(05)01, 24; KP(03)21, 1; KP(04)28, 7.

²⁷⁰ KP(04)28, 6.

²⁷¹ HLI(04)13, 27; HLI(05)01, 24, 27; HLI(05)03A, 75; KP(03)20, 6.

²⁷² HLI(04)06, 27–28.

duista eivät sinänsä tarkoita, että äidit suhtautuisivat infibulaatioon myönteisesti, vaan kyse voi olla pikemminkin itse muutokseen ja uudelleenlaiseen kasvatustilanteeseen suomalaisessa kulttuurissa liittyvästä huolesta. Infibulaatio perinteisenä kontrollikeinona ei ollut enää käytössä, joten Suomessa kasvavien ja aikuistuvien tyttärien kanssa oltiin uudellisessa tilanteessa.

Haastatteluhetkellä, 2000-luvun puolivälissä, haastateltavien yleinen arvio oli, että infibulaatioperinne oli unohtumassa, ja muunlaiset tyttöjen elämää koskevat asiat olivat nousseet tärkeämmiksi keskustelunaiheiksi Suomessa.²⁷³ Muutama haastateltava mainitsi erikseen, että jos aikuinen leikkauksen seuraukset ymmärtävä henkilö jostain syystä halusi leikkauttaa itsensä, hän voisi hoitaa asian itse jossain ulkomailla – tosin toinen haastateltavista viittasi aikuisuudella 16–17-vuotiaisiin tyttöihin, jotka Suomen lain mukaan ovat edelleen alaikäisiä. Kukaan muu ei kuitenkaan leikkauspäätöstä voisi henkilön puolesta tehdä.²⁷⁴ Muutama haastateltava mainitsi erikseen, että oli hyvä asia, että ympärileikkaus oli Suomessa rikos, josta tuomitaan vankilaan vaikka tyttö olisi viety ulkomaille leikattavaksi.²⁷⁵

Haastateltavat kuvasivat muutoksen tapahtuneet myös poikien ja miesten asenteissa. Suomessa aikuistuneille somalipojille ja -miehille vanha perinne ei ollut heidän mukaansa enää tärkeä.²⁷⁶ Poikkeuksen näihin kannanottoihin muodosti yhden haastateltavan näkemys, jonka mukaan suurin osa somalimiehistä halusi edelleen infibuloidun vaimon.²⁷⁷ Nähdäkseni näillä tyttöjen ja naisten tulkinnoilla poikien ja miesten mielipiteistä on merkitystä sen kannalta, miten he arvioivat painetta perinteen jatkamiselle diasporassa.²⁷⁸

Uskontoon liittyvät argumentit

Asennemuutoksen taustalla vaikutti haastateltavien mukaan eritoten uskonnollisen tietoisuuden herääminen. Kaikki haastateltavat korostivat keskeisenä perusteluna perinteen vastustukselle sitä, että infibulaatio ei kuulu islamiin (vrt. Berns McGown 1999, 150–151; Hussein 2008, 92; Johnsdotter 2002, 132, 134; Talle 2008, 66). Infibulaatio määriteltiin poikkeuksetta ”vanhaksi kulttuuritavaksi” tai

²⁷³ HLI(04)04, 55; HLI(04)05B, 32–33; HLI(04)07, 44; HLI(05)03A, 59, 62; KP(03)20, 6.

²⁷⁴ HLI(04)03, 39; HLI(04)06, 34.

²⁷⁵ HLI(04)04, 55; HLI(05)01, 24.

²⁷⁶ HLI(04)07, 44; HLI(04)15, 57; HLI(04)18, 47.

²⁷⁷ HLI(05)02, 57.

²⁷⁸ Vertailun vuoksi totean, että Sara Johnsdotterin tutkimukseen Ruotsissa osallistuneista somalimiehistä yksikään ei kannattanut infibulaatiota (Johnsdotter 2002, 110–111). Myös Mulki Mölsän (2004, 13, 15–16) Suomessa tekemään tutkimukseen osallistuneista eri ympärileikkauskulttuureista lähtöisin olleista miehistä (mukana oli myös somaleja) kaikki vastustivat infibulaatiota.

”väärinkäsitykseksi”, jolla ei ollut mitään tekemistä islamin kanssa.²⁷⁹ Yhtä tyttöä lukuun ottamatta kaikki haastatellut tytöt ja naiset torjuivat jyrkästi infibulaation sallimisen omalle tai mahdolliselle tulevalle tyttärelleen (vrt. Johnsdotter 2002, 158; Talle 2008, 66).²⁸⁰

Eihän se [infibulaatio] kuulu edes mejjän uskontoon. Ni miks sit tehdä ku kuitenkin Jumala sanoi että sä vastaat mulle sen mitä sä teet mun luomuksest, mitä sä muutat siit. Ni sähän vastaat, ni kuitenkin sul tulee se synti. (Naurahtaen) Ni miks kerätä semmost ihan turhast syntiä ku tietää vielä.²⁸¹

Oli uskonnon ja moraalin vastaista tuhota ihmisen ruumista ja tuottaa kärsimystä.²⁸² Nämä periaatteet ilmenevät muun muassa Koraanin jakeissa ”Jumalan luomistyötä ei voi muuttaa” (30:30) ja ”Hän on tehnyt taiten kaiken luomansa” (32:7), joihin haastateltava edellä todennäköisesti osittain viittaa. (Ks. myös Johnsdotter 2002, 17, 66, 108; Winkel 1995, 4.) Toinen haastateltava toteaa infibulaation uskonnollisesta rangaistavuudesta: ”meijjän uskonnos sanotaan, et jos äiti leikkauttaa tyttänsä faraoympärileikkaukseen, jos tyttö sanoo, et mä en anna anteeksi, ni tuomiopäivänä äiti on vastuussa siitä tuskasta, mitä se tyttö koki”.²⁸³ Tässä näkemyksessä äidin rooli lopullisen päätöksen tekijänä nostetaan selkeästi esiin. Myös Sara Johnsdotterin tutkimuksen mukaan suurin syy ympärileikkausaseteiden muuttumiseen kielteiseksi Ruotsissa oli nimenomaan vakuuttuneisuus siitä, että infibulaatio oli vastoin islamin peruseriaatteita (Johnsdotter 2002, 108; 132–135).

Suhtautuminen oman äidin aikanaan tekemään päätökseen leikkauttaa tyttärensä vaihteli niiden haastateltavien kohdalla, joiden kanssa asiasta tuli puhetta. Muutamat sanoivat kantavansa asiaa mielessään ja ihmettelevänsä, miten kukaan voi tehdä lapselleen mitään sellaista.²⁸⁴ Jotkut puolestaan korostivat, että oma äiti ja äidit yleensä olivat toimineet parhaan ymmärryksensä ja silloisten Somaliassa vakiintuneiden käsitysten mukaan (ks. The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa 2012, 24): ”se oli jotain mikä oli niiden mie-

²⁷⁹ HLI(04)02, 2, 25; HLI(04)03, 38; HLI(04)04, 53–54; HLI(04)05B, 33; HLI(04)08, 21; HLI(04)12, 24; HLI(04)15, 56; HLI(04)18, 71; HLI(05)01, 24; KP(03)33, 5; KP(04)23, 3.

²⁸⁰ On tärkeää olla sensitiivinen puheen kontekstisidonnaisuudelle haastattelussa. Infibulaatiosta voitiin puhua hyvin myönteisesti sosiaalisesti hyväksytyksi tytöksi tuleminen kokemuksen yhteydessä tai esimerkiksi yhteydessä esteettisiin käsityksiin tai infibulaatioon tuomaan suojaan seksuaalisilta lähestymisyrittäyksiltä tai murrosiän kokeiluilta. Sama haastateltava voi kuitenkin toisessa kohdin haastattelua torjua infibulaation täysin ja pitää sitä erittäin vahingollisena traditiona, jonka jatkamiseen ei ole olemassa mitään perustetta. (Vrt. Johnsdotter 2002, 112; Walley 1997, 410–412.)

²⁸¹ HLI(04)04, 53–54.

²⁸² HLI(05)05A, 89; KP(04)28, 11.

²⁸³ HLI(05)05A, 89.

²⁸⁴ HLI(04)07, 43; HLI(05)03A, 63.

lestä oikein silloin, ni ei mun mielestä kannata kantaa kaunaa”.²⁸⁵ Jotkut haastateltavat kertoivat äitinsä katuneen kovasti tyttärensä infibulaatiota ja pyytäneen sitä heiltä anteeksi.²⁸⁶ Eräs haastateltava kertoi äitinsä näkemyksen muuttuneen vuosien mittaan täysin. Vaikka vanhemmat tyttäret tai vanhin tytär olisikin infibuloitu Somaliassa, nuorempien tytärien kohdalla millekään operaatiolle ei ollut enää perustetta (vrt. Johnsdotter 2002, 159).²⁸⁷

Haastateltavat erottivat ympärileikkauksen merkitsemän ja tuottaman neitsyyden ja operaatioista riippumattoman, tytön fyysisen koskemattomuuteen perustuvan neitsyyden kutsumalla jälkimmäistä ”sisäiseksi neitsyydeksi”, joka oli tärkeintä.²⁸⁸ Uskonnollisen tietämyksen ja vakaumuksen katsottiin takaavan riittävän esiaviollisen neitsyyden suojan. Jos tyttö uskoi islamiin, hän pystyi kontrolloimaan käytöstään ennen avioliittoa.²⁸⁹ Uskonnollinen ja moraalinen itsekontrolli korvasivat ja mitätöivät perinteisen ympärileikkauskeskeisen tulkinnan. Kyse oli myös islamin tulkinnan täsmentämisestä, selkeästä eronteosta kulttuuristen ja uskonnollisten perustelujen välillä (ks. Berglund 2012, 221; Pauha 2015, 87).

Vaikka näkemys infibulaation haitallisuudesta ja torjuttavuudesta oli varsin selkeä, sunna-leikkausten suhteen tilanne oli toinen. Suhtautuminen sunna-leikkaukseen oli selvästi myönteisempää (vrt. Johnsdotter 2002, 107; Talle 2008, 66). Sunna-leikkausta perusteltiin islamin perimätiedolla (ks. edellä), mutta kaikki haastateltavat sanoivat, että kyse ei ole pakollisesta leikkauksesta.²⁹⁰ Erään haastateltavan mielestä Suomessa ei kuitenkaan ymmärretty sunnan rituaalista ja uskonnollista merkitystä riittävän hyvin.

Suomes puhutaan kauheesti, et uskonnolliset oikeudet on jokasella ihmisellä, et saa harjottaa uskontoonsa niin paljon ku haluaa. Just tää tyttöjen silpominen on yks asia, mitä paheksutaan ja on ihan oikein, et sitä paheksutaan. Mut suomalaiset mun mielest he ei tiedä tarpeeks täst sunnasta, koska se on kuitenkin meil se on niin tärkeä asia. Mun mielest se on väärin et sitä ei hyväksytä.²⁹¹

Kysyttäessä mielipidettä sunna-leikkauksesta omien tyttärensä tai mahdollisten tulevien tyttärensä kohdalla, seitsemän ilmoitti, ettei halua koskea tyttärensä tai tyt-

²⁸⁵ HLI(05)03A, 63.

²⁸⁶ HLI(04)01, 1–2; HLI(05)02, 56; KP(03)19, 7.

²⁸⁷ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

²⁸⁸ HLI(04)07, 44; HLI(04)15, 57; HLI(04)18, 47; HLI(05)02, 53–54. Sisäisellä neitsyydellä viitattiin oletettavasti myös immenkalvoon.

²⁸⁹ HLI(04)03, 39; HLI(04)17, 27–28; KP(04)23, 3.

²⁹⁰ HLI(04)02, 2; HLI(04)03, 38; HLI(04)07, 38; 21–22; HLI(05)05A, 87; KP(03)20, 6; KP(06)01, 6.

²⁹¹ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä. Tämä on ainoa kerta, kun yksikään haastatelluista käytti sanaa ’silpominen’.

täriinsä millään tavalla.²⁹² Joidenkin haastateltavien kohdalla jäi lopulta hieman epäselväksi, tarkoittivatko he kielteisellä kannallaan pelkästään infibulaatiota vai kaikkia operaatiomuotoja.²⁹³ Viisi haastateltavaa totesi kannattavansa mahdollisten tulevien tytärtensä sunnaa uskonnollisista syistä.²⁹⁴ Erään haastateltavan mielestä sunnan voisi tehdä esimerkiksi yksityislääkärin vastaanotolla omakustanteisesti, jos se vain olisi lainsäädännöllisesti mahdollista.²⁹⁵ Sunnaan vähiten kielteisesti suhtautuneet haastateltavat puhuivat sunnasta nimenomaan pienen viillon, ei poisleikkaamisen, merkityksessä (vrt. Johnsdotter 2002, 19, 116; Tiilikainen 2003, 270–272; islamin-sisäisestä aiheeseen liittyvästä keskustelusta, ks. Roald 2002, 237–253).

Se on niinku uskonnollisesti silleen et tehään semmonen pieni viilto, pieni haava. Yleensä se on klitorikseen mun mielestä, mä en oo varma, nii et tulee vähän verta. Ja se veri on se huono veri tytössä. Ja et se paha veri menee pois silleen, et tulee hillitty ja siveellinen.²⁹⁶

Haastateltavan kuvauksesta käy ilmi hänen pitävän leikkauksen symbolista merkitystä tärkeänä. Tässä merkityksenannossa toimenpiteen rituaalisena tarkoituksena on saattaa tytön seksuaalisuus uskonnollisen kontrollin alaiseksi (Farahani 2007, 68). Symbolisen leikkauksen tuoma ujous ja siveellisyys olivat haastateltavan mukaan ”muuri”, jonka yli pojat ja miehet eivät päässeet. Hän tunsi kuitenkin muslimityttöjä, joille ei ollut tehty mitään toimenpidettä, ja jotka silti puhuivat samasta itsekontrolliin perustuvasta ”muurista”. Tästä syystä hän pohti sitä, oliko ”muurin” synnä leikkaus sinänsä, vai itse asiassa se, miten vakaasti tyttö uskoi islamiin. ”Et toisaalta taas mä en pidä sitä niin tärkeänä. Mut sit kyl mä haluaisin, et mun tyttäril olis se. Mä tuntisin jotenkin, et he olis enemmän oisko suojattuja tai arvokkaita tai emmä tiedä, jotenki.”²⁹⁷ Myös tässä näkemyksessä biologia, moraalit ja uskonto kietoutuvat yhteen ”hyvän tytön” tulkinnassa.

Kyseenalaistetut tyttöyden tulkinnat

Gerry Mackie (1996) on hyödyntänyt peliteoreettista lähestymistapaa tarkastellessaan infibulaatioperinnettä. Hänen näkökulmansa on antanut välineitä tarkastella sitä, miten vuosisatoja vanhojen perinteiden ylläpitäminen voi päättyä tiettyjen olosuhteiden vallitessa hyvinkin lyhyellä aikavälillä. Mackien mallissa

²⁹² HLI(04)01, 27; HLI(04)04, 53–54; HLI(04)06, 34; HLI(04)08, 22; HLI(05)01, 24–25; HLI(05)03A, 62; KP(03)19, 9; KP(04)28, 6 (ks. Johnsdotter 2002, 116).

²⁹³ HLI(03)02, 31; HLI(04)02, 2; HLI(04)03, 37; HLI(05)02, 51–52.

²⁹⁴ HLI(04)05B, 34; HLI(04)07, 43; HLI(05)03A, 62; HLI(05)05A, 91; KP(03)20, 6.

²⁹⁵ KP(03)20, 6.

²⁹⁶ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

²⁹⁷ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

perinne jatkuu, koska vakiintuneiden uskomusten testaaminen ja julkinen kyseenalaistaminen tekemällä toisin (jättämällä infibuloimatta) on riskialtista, ja valinnan hyödyt verrattuna perinteen jatkamiseen ovat epävarmoja. Sara Johnsdotter (2002) on soveltanut Mackien mallia tutkimuksessaan somalien ympärileikkausasteista Ruotsissa. Hänen mukaansa yleisiä käsityksiä muokkaava tieto, riittävän julkisesti jaettu näkemys kielteisestä suhtautumisesta ja vaihtoehdot avoliiton solmimisen ehdot diasporassa voivat auttaa ymmärtämään asenteiden muuttumista (Johnsdotter 2002, 103–105). Esitän aineistoni perusteella että näillä tekijöillä on ollut merkitystä myös tutkittavien kuvaamassa asennemuutoksessa Suomessa.

Uskomusansoilla Mackie tarkoittaa uskomusta vahvistavaa merkityksenantoa (self-enforcing beliefs). Näiden uskomusten todenmukaisuutta ei voi testata (tai kyseenalaistaa), koska testaamisesta aiheutuvat riskit ja mahdolliset menetykset ovat liian suuria. (Mackie 1996, 1009.) Eräs esimerkki tällaisesta uskomusansasta on ollut ajatus siitä, että infibulaatio on kunniallisuuden ja riittävän seksuaalimoraalisen siveyden ehto. Toinen ansa syntyy Mackien mukaan riittävien vertailukohtien puuttumisesta ympäristössä, jossa käytännössä kaikki naiset ovat läpikäyneet samankaltaisen toimenpiteen ja kohdanneet sen tuomat kielteiset terveysvaikutukset. (Mackie 1996, 1009; ks. myös Tiilikainen & Mohamed 2013, 76.)

Haastateltavat puhuivat uskomusten virheellisyydestä eritoten suhteessa somalityttöjen käytökseen Suomessa. Vaikka näkemys infibulaation tarpeellisuudesta olisi kyseenalaistettu jo Somaliassa, Suomessa kasvaneet ympärileikkaamattomat siskot, sukulaistyöt tai tuttavat olivat konkreettinen todiste siitä, että leikkaamatta jättäminen ei tehnyt tytöstä seksuaalimoraaliltaan huonoa, vähemmän ujoa tai vähemmän kilttiä.²⁹⁸ Tytöt olivat kasvaneet ympäristössä, jossa infibulaatiolla ei ollut merkitystä itsekontrollin kannalta.²⁹⁹ Toisaalta infibulaatio oli kuitenkin jonkinlainen tiedostettu eron merkki Somaliassa ja Suomessa syntyneiden sukupolvien välillä. Samassa perheessä saattoi olla infibuloituja, muulla tavoin leikattuja (sunna) ja leikkaamattomia tyttäriä. Kaveripiirissä tilanne oli sama. Haastatteluisa tuli esille kiintoisia erontekoja leikattujen ja leikkaamattomien somalityttöjen ja suomalaistyttöjen välillä, vaikkakin vitsien muodossa. Näissä tulkinnoissa infibuloituja saatettiin pitää pidättyvämpinä ja hiljaisempina kuin leikkaamattomia tyttöjä.³⁰⁰ Leikkaamattomat olivat ”enemmän poikien perässä”.³⁰¹ Toisaalta erälle haastateltavalle infibulaatio oli ”turva-asia”, joka suojaasi sukupuoliselta kanssakäy-

²⁹⁸ HLI(05)03A, 74–75; KP(03)19, 8–9.

²⁹⁹ HLI(04)06, 29–30.

³⁰⁰ HLI(04)04, 53–54.

³⁰¹ HLI(04)15, 64.

miseltä (myös yllättäviltä, vastentahtoisilta lähestymisiltä). Tästä syystä hän koki voivansa käyttäytyä hyvinkin vapautuneesti ja rennosti poikien seurassa (vrt. Talle 2008, 66).³⁰² Suomalaistyttöjen ja leikkaamattomien somalityttöjen voitiin vitsailla olevan kiinnostuneempia miehistä kuin infibuloitujen somalityttöjen, koska he olivat ”kuumaverisempiä” ja heillä oli ”tallella kaikki tunteet” ja himot.³⁰³ Leikkaamattomalle tai myös sunna-leikatulle kaverille voitiin vitsailla, että ”sä oot liian kuuma”.³⁰⁴ Vitsailtiin myös, että somalimiehet olivat suomalaisten tyttöjen kanssa, koska suomalaiset ovat ”kuumia”.³⁰⁵

Tutkimusajankohtana Suomessa syntynyt tyttösukupolvi oli vielä niin nuorta, että ympärileikkaukseen liittyvät eronteot heidän ja Somaliassa syntyneiden haastateltavien välillä eivät nousseet näitä mainintoja näkyvämmiin esiin haastattelussa. Oletettavasti jonkinlainen eronteko ympärileikkaamattomien ja leikattujen välillä on saattanut tai saattaa ajan mittaan tulla erääksi sukupolvieroon liittyväksi tekijäksi Suomessa. Siihen, minkälaisia mahdollisia merkityksiä mahdollinen eronteko on saanut tai saa suomensomalien keskuudessa Suomessa syntyneiden tyttöjen aikuistuttua, ei ole mahdollista tämän tutkimuksen perusteella vastata.

Voi kuitenkin arvella, että asennemuutos ja käytäntöjen muutos on tarkoittanut ja tarkoittaa jonkinlaista osittaista muutosta tavassa ajatella tyttöyttä, naiseutta ja sukupuolta. Diasporassa syntyneessä tyttösukupolvessa ruumiillistuu ja konkretisoituu kulttuurinen muutos ja perinteen uudelleentulkinta. Heidän sukupolvikokemuksensa ja ruumiillinen kokemuksensa tytöksi tulemisesta, aikuistumisesta ja naisen elämänkulusta on erilainen kuin vanhemman sukupolven. Sukupuoliperinteen näkökulmasta tarkasteltuna diasporassa syntyneet tytöt edustavat sukupolvena ”uudenlaista tyttöyttä”. Siihen, missä määrin infibulaatiokäytäntö on Suomessa syntyneiden tyttöjen näkökulmasta taakse jäänyttä, ”vanhaan aikaan” ja/tai (vain) Somaliaan kuuluvaa, riippuu oletettavasti siitä, millä tavalla vanhempi sukupolvi ja muut tytölle merkittävät henkilöt käytäntöön suhtautuvat, mitä merkityksiä sille annetaan, miten siitä kerrotaan ja miten se arvioidaan suhteessa naiseuteen ja ruumiillisuuteen diasporassa.

Vaikka somalien kielteinen kanta infibulaatioon olisi diasporassa selkeä henkilökohtaisiin kokemuksiin, yleiseen mielipiteeseen ja lainsäädäntöön liittyvistä syistä, on esitetty, että nämä tulkinnat voivat olla muutosalttiita Somaliaan paluumuuttotilanteissa (ks. Mölsä 2004, 16; Johnsdotter 2002, 161; vrt. Berns

³⁰² HLI(05)03A, 75–76.

³⁰³ HLI(04)13, 25–26; HLI(04)16, 5–6, 20; HLI(04)17, 27.

³⁰⁴ HLI(04)15, 64.

³⁰⁵ HLI(04)15, 64.

McGown 1999, 155).³⁰⁶ Infibulaatio on edelleen yleinen käytäntö Somaliassa, ja sosiaalinen paine leikkauksiin on olemassa, vaikkakaan ei säännönmukaisesti ja kaikkialla.³⁰⁷ Infibulaatoriski tai sosiaalinen paine voitiin kokea varsin konkreettisesti myös omien Suomessa kasvaneiden tytärien kohdalla, osana diasporan ja ylijärjätien suhteiden dynamiikkaa. Eräs äiti kertoi, ettei halunnut tyttärensä matkustavan loma-aikoina Somaliaan sukulaisten luo jos hän ei itse päässyt lähtemään mukaan. Paine infibuloimiseen saattoi välittyä myös ylijärjätien verkoston kautta puheliniinjoja pitkin, kun Somaliassa asuva vanhempi naissukulainen kyseli ja ihmetteli puhelimesta toistuvasti, miksei Suomeen muuttanut nainen leikkauttanut tyttärtään.³⁰⁸ Suomessa lapsensa synnyttäneet äidit saattoivat tästä syystä kokea erityistä helpotusta siitä, että tytär kasvoi Suomessa, konkreettisesti perinteen ulottumattomissa.³⁰⁹

Suomeen muuttamisen ja ympärileikkausasenteiden muuttumisen myötä Suomessa aikuistuneet infibuloitit tytöt ovat joutuneet pohtimaan suhtautumistaan heille lapsena tehtyyn operaatioon ja sen vaikutuksiin. Somaliassa ympärileikkausperinteessä klitoris on edustanut naiselle tarpeetonta ruumiinosaa, mutta länsimaissa sitä on päinvastoin pidetty olennaisena osana naisen seksuaalisuutta ja ruumiillisuutta (Johansen 2002, 325; ks. Johnsdotter 2002, 53). Tämänkaltaiset naisen anatomialle ja seksuaalisuudelle annetun kulttuurisen merkityksenannon ristiriitaisuudet voivat herättää hämmennystä. Eräs tyttö otti itse esille kysymyksen siitä, miten infibulaatio tulisi vaikuttamaan hänen tulevaan avioelämäänsä.³¹⁰ Toinen haastateltava pohti asiaa halun anatomian näkökulmasta tavalla, joka havainnollistaa tulkintakontekstin muutosta diasporassa ja siitä seurannutta henkilökohtaista ruumiillista hämmennystä.

AI: Ni onks sellast, et rupee niinku miettämään vähän sitä, et mimmonen mun elämä olis, jos mua ei olis ympärileikattu?

H: Aina, mä sanon.

AI: Mitä sää aattelet, miten sä oot miettiny sitä juttuu?

³⁰⁶ HLI(05)03B, 1. Keskustelin tästä erään haastateltavan kanssa, kun kävimme läpi väitöskirjan käsikirjoitusta. Hänen mielestään infibulaatioperinteen uudelleen herääminen mahdollisten Somaliaan paluumuuttajien keskuudessa ei ollut todennäköistä. Hän perusteli mielipidettään diasporassa tapahtuneilla muutoksilla: islamin tietämyksen lisääntymisellä, naisten parantuneella koulutustasolla ja sillä, että moni kouluttautuneista on terveydenhuollon ammattilaisia. Hänestä ei ollut realistista ajatella, että näillä kokemuksilla varustetut naiset ”muuttaisivat mieltään”.

³⁰⁷ HLI(04)07, 41; HLI(05)05A, 86–87.

³⁰⁸ HLI(03)02, 31; HLI(04)08, 20–21.

³⁰⁹ HLI(04)08, 21.

³¹⁰ KP(03)19, 8–9.

H: Mä sanon aina, että mitä mulla on, että mikä kun mä en tiedä nyt, mikä on ero siinä. Kun tyttö on ympärileikkaus, kun tyttö ei mitään, on koskematon. Että mä sanon, että mä haluaisin tietää, minkälainen se on. Kun aina sanotaan, että halu puuttuu, se ympärileikkaus. Sitten mä sanon mä haluaisin tietää, (naurahtaa) minkälainen se on (naurahtaa). Kun mä luulen, että mä oon ihan täydellinen, mutta ne sanoo, että puuttuu. Jotain puuttuu.³¹¹

Kahden erilaisen anatomiaan ja seksuaalisuuteen liittyvän kulttuurisen merkitysjärjestelmän ristiriita kiteytyy Somaliassa kasvaneen ja Suomessa aikuistuneen haastateltavan toteamuksessa: ”Mä luulen, että mä oon ihan täydellinen, mutta ne sanoo, että puuttuu. Jotain puuttuu” (ks. Talle 2008, 64–65, 67). Kansainvälinen ryhmä ympärileikkauskysymysten asiantuntijoita lääketieteen, antropologian, feministisen tutkimuksen ja oikeustieteen aloilta on peräänkuuluttanut terveydenhuoltohenkilöstön, terveystieteiden ja ympärileikkauksen vastaisen työn tekijöiden sensitiivisyyttä sen suhteen, miten diasporassa eläville ympärileikatuille tytöille ja naisille puhutaan toimenpiteen vaikutuksista heidän elämäänsä. On vaarana, että leimaava, epäsensitiivinen ja uhriuttava suhtautuminen itsessään vaikeuttaa sukupuolielämää ja aiheuttaa pelkoja. (The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa 2012, 26.)

Tutkijat ovat myös ilmaisseet huolensa länsimaisen median tavasta käsitellä ympärileikkauksia sensaatiohakuisesti, vinoutuneesti ja yleistävästi – erilaiset kulttuuriset merkitykset ja toimenpiteiden variaation sivuuttaen. Ryhmä toteaa, että sensaatiohauksella mediapuheella sinänsä voi olla kielteisiä psyykkisiä vaikutuksia operaation läpikäyneiden tyttöjen ja naisten käsitykseen omasta ruumiistaan ja heille mahdollisesta seksuaalisuudesta. (The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa 2012.)³¹²

³¹¹ Olen jättänyt aineistoviihteen kokonaan pois aiheen henkilökohtaisuuden vuoksi.

³¹² Ruotsalaisten tutkijoiden Birgitta Essénin ja Sara Johnsdotterin mukaan Euroopassa ollaan tällä hetkellä ristiriitaisessa tilanteessa naisten genitaalioperaatioiden määrittelyn ja sääntelyn suhteen. Samanaikaisesti kun kaikki Afrikassa käytetyt ympärileikkaustyytit infibulaatiosta klitoriksen pistämiseen neulalla on kriminalisoitu, esteettiseen kirurgiaan erikoistuneet sairaalat ja muut yksiköt tekevät muun muassa häpyhuulten tai klitoriksen hupun pienennysleikkauksia kosmeettisista syistä niitä haluaville naisille. (Johnsdotter & Essén 2010, 32.) Nämä toimenpiteet täyttävät Maailman Terveysjärjestön WHO:n sukuelinten silpomista koskevat kriteerit, mikä tuodaan esille myös WHO:n omassa raportissa. Kosmeettinen kirurgia ja immenkalvon korjaukset rajataan kuitenkin WHO:n määrittelyn ulkopuolelle. Riittävän laavaa kriteeristöä perustellaan ymmärrettävästi sillä, että tavoitteena on määritelmällisesti kattaa ja torjua kaikki mahdolliset lasten oikeuksia rikkovat, heidän terveyttään vaarantavat ja sukupuoliseen diskriminointiin perustuvat sekä sitä edesauttavat ympärileikkausmuodot. (World Health Organization 2008, 4, 28.) Johnsdotter ja Essén esittävät kuitenkin selkeämpien linjausten laatimista koskien *kaikkia* ja *kaikkien* naisten sukuelinten kirurgisia, ilman lääketieteellistä perustetta tehtäviä leikkauksia. He kiinnittävät huomiota seuraaviin näkökulmiin: Jos sukuelinten leikkaamisen kieltoa perustellaan WHO:n linjausten mukaisesti nimenomaan alaikäisten lasten oikeuksien ja terveyden turvaamisella, ei tällä perusteella voida rajoittaa aikuisten naisten päätösvaltaa omaan kehoonsa. Jos taas

Olen tässä luvussa tarkastellut tyttöjen vanhaa ympärileikkausperinnettä Somaliassa sekä seksuaalisuuteen, sukupuoleen ja biologiaan liitettyjä merkityksiä sosiaalisesti tehtyinä, kulttuurisin normein ylläpidettyinä ja määrittävän vallankäytön tuottamina ilmiöinä. Biologinen sukupuoli ei tässä tarkastelutavassa edellä sosiaalista merkityksenantoa, vaan rakentuu sen myötä (Butler 1993; 2006). Olen kuvannut, miten uskonnon, biologian ja maineen tulkinnat ovat kietoutuneet yhteen sekä perinteisessä ympärileikkauksen ja ”hyvän tyttöyden” yhdistävässä tulkinnassa että myöhemmin muuttuneissa, ympärileikkaukset torjuvissa tulkinnoissa, vaikkakin eri tavoin.

Se, että somalit suhtautuvat ympärileikkaukseen Suomessa paljon kielteisemmin kuin Somaliassa, oli haastateltavien mukaan esimerkki myönteisestä kulttuurisesta muutoksesta ja arvojen muuttumisesta diasporassa. Ympärileikkauskeskeisyyden väistymisen myötä huomio on keskittynyt tyttöjen käytökseen: uskonnollisten ihanteiden seuraamiseen, moraaliseen toimijuuteen ja itsekontrolliin. Vaikka suhtautuminen infibulaatioon oli torjuvaa, sunna-leikkausten suhteen näkemykset kuitenkin vaihtelivat. Ne, jotka kannattivat sunnaa, tekivät sen uskonnollisin perustein.

Tämän tutkimuksen kannalta on huomionarvoista, että infibulaatiota tai sunna-leikkausta ei nähty hyvän maineen rakentumisen kannalta tarpeellisenä Suomessa. Näkemyksestä riippuen tyttöjen ympärileikkaus yleensä tai infibulaatio erityisesti kuului perinteeseen, jonka jatkaminen ei ollut perusteltua. Vaikka odotukset ja asenteet ovat muuttuneet, tyttöjen ympärileikkauksiin liittyvät kysymykset eivät ole tyystin menettäneet merkitystään Suomessa. Eri ympärileikkausmuotojen perusteluihin, tarpeellisuuteen tai tarpeettomuuteen liittyvät kysymykset ovat laajemmassa mielessä edelleen ajankohtaisia kulttuuriseen jatkuvuuteen, muutokseen ja (määrittely)vallankäyttöön liittyviä teemoja diasporassa.

katsotaan, että sukuelinten leikkaamista ei-lääketieteellisistä syistä tulee rajoittaa, sen tulee olla rajoitettua johdonmukaisesti ja riippumatta naisen etnisestä taustasta tai motiivista. (Johnsdotter & Essén 2010, 34; Sheldon & Wilkinson 1998, 265.) (Aihetta koskevasta keskustelusta, ks. Essén & Johnsdotter 2004; Johnsdotter 2002, 229–230; Sheldon & Wilkinson 1998.) Tutkijat siis peräänkuuluttavat herkkyyttä länsimaisille kaksoisstandardeille ja korostavat niiden ehkäisemisen ja purkamisen tärkeyttä (ks. myös The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa 2012, 26).

2.4 Seurustelu

Tässä luvussa käänän huomioni tyttöjen ja poikien välisiin seurustelusuhteisiin. Mitä somalinuorten seurustelulla haastateltavien mukaan ylipäätään tarkoitettiin? Mitä oli tyttöjen maineen kannalta oikeanlainen seurustelu? Miten etniset ja uskontoon liittyvät eronteot tulivat merkityksellisiksi nimenomaan tyttöjen ja poikien välisissä interetnisissä suhteissa? Puhe seurustelusta oli puhetta tykkäämisistä, nuoruuden ihmissuhteista ja tulevaisuuden valinnoista. Se oli myös puhetta perinteestä, jatkuvuudesta ja muutoksesta, jota määriteltiin suhteessa ”suomalaisina” pidettyihin seurustelukäytäntöihin diasporassa.

Seurustelun tarkoitus

[Äiti] sano, et: ”sitku sust tulee viidentoist vuoden ikänen, ni pojat ja tytöt, niitten kaveruussuhteet muuttuu. He alkaa seurustella. Enkä mä halua, et sä ajattelet, et se ois mikään semmonen asia, mitä ei koskaan tapahdu, ja mitä sun ei koskaan pitäis tehdä, koska iän myötä sä tuut tekemään näitä asioita. Mut sun pitää aina tietää se, et sun pitää pitää huolta sun maineesta ja kunniaasta ja sun pitää pitää huolta sun koulusta. Et pistät aina ittes ekana ja arvostat aina ittees.” Et kyl näist asioist puhutaan. Mut sit taas, ku sä oot sen ikänen, et sä teet niitä, ni sit enää siit ei puhuta, ihan ku sitä ei nähtäis, se olis niinku semmonen näkymätön asia.³¹³

Vaikka tyttären seurustelu saattoi (perheestä riippuen) olla jotain, josta ei puhuttu ja joka ei julkilausuttuna vaihtoehtona oikeastaan edes ollut olemassa, vanhemmat olivat tietoisia siitä, että nuoret mahdollisesti salailivat heiltä seurustelusuhteitaan. Näissä äidin tyttärelleen antamissa neuvoissa tytön maine ja kunnian vaaliminen yhdistyivät itsearvostukseen, josta ei voinut tinkiä. Pohdin kenttätyöaikana useaan otteeseen äidin tärkeää roolia aikuistuvan tyttären elämässä diasporassa. Äitiä kunnioitettiin elämän antajana ja esikuvana ja arvostettiin kasvattajana. Hyvä ja läheinen suhde äitiin oli tärkeä identiteetin rakennusaine. Monesta tapaamastani tytöstä välittyi omanarvontunto, varmuus sekä ylpeys omasta taustasta ja valinnoista tyttönä (vrt. Marjeta 2003, 351; Peltola 2014, 131–132).

Ensitapaaminen, jossa tyttö kiinnostui pojasta, saattoi tapahtua ystävien tai sukulaisten kautta, hääjuhlissa, muissa somalien yhteisissä juhlissa tai jossain arjen kohtaamistilanteessa, esimerkiksi kaupungilla tai koulussa (vrt. Al-Sharmani 2015, 106).³¹⁴ Haastateltavien mukaan suomalaisten ja somalinuorten seuruste-

³¹³ HLI(05)05A, 44.

³¹⁴ HLI(04)04, 44; HLI(04)11A, 27; KP(04)21, 3.

lussa oli selkeästi erilaisia painotuksia. Somalinuorten seurustelun päämääränä oli naimisiinmeno (ks. Marjeta 2003, 354; Niemelä 2003, 100–101; Peltola 2014, 220). Uskonnolliset säädökset, seksuaalisuuden kontrolli ja ajatus avioliitosta eivät samalla tavoin kehystäneet suomalaisnuorten kuin somalinuorten seurustelua (vrt. Helander 2002, 118; Niemelä 2003, 100–101).

Euroopas on tämmösi suhteit, et ollaan vaan, et ei sen tarvii johtaa mihinkään siin alussa tai mitään. Vaan ollaan vaa. Ni meil se on tosi kaukasta todellisuutta. Et meil on enemmänki sitä, et määritellään se henkilö niinku sun tulevana puolisona tai jotain, sen koko seurusteluajan.³¹⁵

Haastateltavien kuvaukset omasta seurustelustaan ja somalityttöjen seurustelusuhteista yleensä tekivät näkyväksi tyttöjen toimijuutta, mutta myös toimijuuden reunaehdoja. Suomalaisnuorten seurustelua kuvattiin somalinuorten seurustelua vapaammaksi, avoimemmaksi ja julkisemmaksi. Vaikka haastateltavien seurustelun kuvauksissa oli myös yhtymäkohtia suomalaisnuorten seurustelukäytäntöjen kanssa, seurustelutavat, valinnat ja valinnanmahdollisuudet määrittyivät toisenlaisessa uskonnollis-kulttuurisessa kontekstissa. Haastattelussa käytetyt sanat seurustelu ja poikaystävä saivat merkityksensä suhteessa islamilaisiin odotuksiin ja arvoihin (Ahmad 2012, 204–205; Amer & Howarth & Sen 2015, 12). Erään haastateltavan mukaan suomalaisnuorten käyttämä sana 'tapailu' vastasi merkitykseltään ehkä tarkemmin sitä, mihin somalinuoret viittasivat puhuessaan somalien seurustelusta.³¹⁶

Somalinuorten seurustelun aloituksessa ja mahdollistumisessa perheverkostoilla oli oma roolinsa, mikä poikkesi ”suomalaisesta” seurustelusta. Islamilaisessa ja somalialaisessa perhekäsityksessä avioliitto on sopimus paitsi avioparin, myös heidän perheidensä välillä. Somalikulttuurissa klaanijärjestelmällä on ollut merkittävä rooli sosiaalisten verkostojen ylläpitämisessä ja luomisessa, ja se on ollut myös somalialaisen yhteiskuntajärjestelmän perusta. Klaanijäsenyys periytyy patri-linearisesti isän kautta ja tyttäret identifioituvat aina isän sukulinjaan ja klaaniin. Tämä yhteys isän klaaniin säilyy myös tyttären avioituttua, mikä näkyy muun muassa siinä, että hänen nimensä ei muutu avioliiton myötä. (Abdullahi 2001, 125–126; Engebrigtsen 2007, 736; Lewis 1999, 136–139; Luling 2006, 471–473.) Tätä taustaa vasten perheelle ei ollut yhdentekevää, miten tytär käyttäytyi suhteessa poikiin, seurusteliko tytär ja kenen kanssa, ja kuka oli mahdollinen tuleva aviopuoliso (ks. Ahmad 2012, 202–203). Tyttären aviopuolison valintaprosessi ei ollut myöskään (vain) hänen yksityisasiansa, vaan perheyhteisön ja suvun asia,

³¹⁵ HLI(05)05A, 17.

³¹⁶ Haastateltava toi tämän esiin keskustellessamme seurustelua käsittelevästä luvusta.

joka edellytti vanhempien hyväksyntää (Abdi 2014, 471; Abdulkarim 2013, 38). Sekä vanhemmille että haastatelluille tytöille itselleen oli tärkeää, että poika ja hänen perhetaustansa tunnettiin riittävän hyvin ennen avioitumispäätöstä.³¹⁷

Käsitykseni somalinuorten seurustelusta muuttui haastattelujen myötä. Haastateltavat kuvasivat seurustelusuhteita yleisempänä ja tavanomaisempana ilmiönä kuin mitä olin ennalta olettanut. Moni tytöistä kertoi seurustelewansa, ja jotkut kertoivat aiemman suhteensa päättyneen eroon.³¹⁸ Haastatteluhetkellä tai aiemmin seurustelleiden poikaystävät olivat Turusta, jostain muusta Suomen kaupungista tai asuivat ulkomailla.³¹⁹ Seurustelusuhteiden päätymisen syiksi mainittiin yhteydenpidon yksipuolisuus, kommunikointiongelmät, parin yhteensopimattomuus tai se, että vanhemmat eivät hyväksyneet poikaa. Suhde saattoi päättyä eroon myös siksi, että poika halusi jo naimisiin, mutta tyttö ei.³²⁰

Se, miten kauan nuoret seurustelivat ennen suhteen etenemistä avioitumiseen, vaihteli tapauskohtaisesti. Jo avioituneet nuoremmat naiset kertoivat seurustelleensa arviolta vuodesta kolmeen vuotta ennen naimisiin menoaan.³²¹ Oli myös mahdollista, että tytöt menivät naimisiin vain muutaman viikon tai muutaman kuukauden seurustelun jälkeen.³²² Jotkut tytöt avioituivat Suomessa nuorina, jo 16–17-vuotiaina, toiset vasta ammattiin valmistumisen ja työelämään etenemisen jälkeen.³²³ Monet haastateltavat pitivät tärkeänä opiskella ja valmistua ennen avioitumista ja perheen perustamista, koska opintojen ja äitiyden yhdistäminen ei ollut aivan yksinkertaista (vrt. Helander 2002, 121; Marjeta 2003, 354; Mohme 2014, 441–442; Oksanen 2010, 245).³²⁴

Minkälaisia olivat tytön maineen kannalta soveliaat seurustelusuhteet? Voiko tytöllä esimerkiksi olla useampia poikaystäviä ennen ”sen oikean” löytymistä? Haastateltavat vastasivat tähän kysymykseen myönteisesti, viittaamalla somalialai-

³¹⁷ HLI(04)03, 26; HLI(04)13, 11; HKP(04)07, 3; KP(03)11, 1; KP(04)21, 2. Vaikka nuoret (ja monet vanhemmatkaan) eivät välttämättä pitäneet tarpeellisena sitä, että kumppani oli samasta klanista, mainittiin, että oli vanhempia, joille asia saattoi olla tärkeä (HLI(04)08, 14; HLI(04)15, 14–15; HLI(04)18, 46; HLI(05)01, 38; HLI(05)03A, 28–29). Islamilaisen avioliiton solmimiseen liittyvistä käytännöistä, ks. Tiilikainen 2003, 185–196.

³¹⁸ HLI(04)03, 24–25; HLI(04)04, 11; HLI(04)07, 36–37; HLI(04)13, 13; HLI(04)18, 40; HLI(05)03A, 27–28; HLI(05)05A, 7; KP(03)19, 5; KP(05)13, 1.

³¹⁹ HLI(04)03, 24–25; HLI(04)04, 11; HLI(04)07, 36–37; HLI(04)13, 13; HLI(05)03A, 27–28.

³²⁰ HLI(04)03, 25; HLI(04)15, 15; HLI(05)05A, 18; KP(04)11, 1; KP(05)13, 1; KP(05)14, 1–2.

³²¹ HLI(04)01, 5; HLI(04)02, 14; HLI(04)11A, 33; HLI(04)15, 7.

³²² HLI(05)04, 9; HLI(04)17, 50; KP(05)13, 2; KP(04)21, 2.

³²³ HLI(04)11A, 32; HLI(05)04, 12; KP(03)03, 2.

³²⁴ HLI(04)03, 26; HLI(04)13, 13; HLI(04)15, 1–2; HLI(05)05A, 15; KP(04)22, 3. Avioituminen, kodin perustaminen ja äidiksi tuleminen ovat Somaliassa hyvin tärkeitä vaiheita naisen elämässä. Tuolloin myös kaikki se, mitä tytär oli kodin- ja lastenhoidosta, lasten kasvatuksesta ja naisen roolista äidiltään aikanaan oppinut, tuli sovellettavaksi oman perhe-elämän käytäntöön.

seen sanontaan: tytöllä voi olla tuhat miestä, mutta yhden kanssa hän avioituu.³²⁵ Muutaman haastateltavan mukaan tytöllä voi olla samanaikaisestikin useampia suhteita, joista hän valitsee sopivimman.³²⁶ Eräs haastateltava ajatteli päinvastoin: tytöllä ei voinut olla kuin yksi suhde kerrallaan, mutta pojilla sen sijaan saattoi olla useampia tyttöjä samanaikaisesti. Hän liitti tämän eron siihen, että islamin mukaan tytöt voivat avioitua yhden miehen kanssa kerrallaan, mutta pojille on sallittua mennä neljän tytön kanssa naimisiin.³²⁷

Tulkinta ”tuhannen” poikaystävän mahdollisuudesta ei kuitenkaan saanut yksimielistä vastakaikua. Osa haastateltavista sanoi, ettei ollut hyvä, jos tytöllä oli useita suhteita poikiin.³²⁸

Parempi et sä oot yhen kanssa, seurustellu vähän, sit sä menisit naimisiin. Jos sä oot aika paljon miesten kans seurustellu, ni sust puhutaan, miehet puhuu keskenään. ”Mä oon ollu hänen kanssa.” ”Ei ku mäkin oon ollu hänen kanssa.” Sit yhtäkkiä ajatellaan, et se on (naurahtaen) huora tai jotain semmosta.³²⁹

Poikaystävän vaihtamista ”joka toinen viikko” pidettiin huonona asiana tytön maineen kannalta (vrt. Aaltonen 2011, 273).³³⁰ Tyttö voi pahimmillaan saada alati vaihtuvien ja liiallisina pidettyjen suhteiden vuoksi huoran leiman kuten suomalaisetkin tytöt (vrt. esim. Aaltonen 2011, 273; Anttila 2002, 70; Tolonen 2001, 232–235; ks. myös Ambjörnsson 2004, 125; Saarikoski 2001, 189; Lees 1993, 29, 53).³³¹

Aloitteet ja aktiivisen passiivisuuden strategia

H: Meidän maalaiset tytöt enemmän he piilottavat heidän tuntoaan. Ymmärrätkö?

AI: (Naurahtaen) Joo.

H: Vaikka hän on kuolemassa siitä rakkaudesta, ei hän voi sanoa, että ”mä rakastan sinua”. Ei hän näytä. Voi olla, että hän näyttää toisella tavalla, mutta ei ihan selvästi. Jos on hyvä mies tai poika huomannu, se ymmärtää, okei. (Naurahtaen) Ymmärryksen jälkeen (nauravat) he sopivat tietysti, kun ne haluaa toisiaan. [---] Jos ne

³²⁵ HLI(03)03, 23; HLI(04)02, 25; HLI(04)11A, 33; HLI(04)16, 3. Haastateltavat viittaavat todennäköisesti erääseen versioon Georgi Kapchitsin teoksessaan mainitsemasta sanonnasta ”naag kun baa koodisa iyo kow, kowgaana guursada”, suomeksi englannista mukailien käännettynä ”tytöllä [kirj. naisella] voi olla tuhat yksi seuralaista, mutta vain yksi avioituu hänen kanssaan”. (”Athousand and one may court a girl [lit. a woman] but only one marries her.”) (Kapchits 2002, 34.)

³²⁶ HLI(03)03, 23; HKP(04)07, 2.

³²⁷ HLI(04)17, 49.

³²⁸ HLI(04)17, 48; HLI(05)04, 10; HLI(05)05B, 12; KP(03)11, 1.

³²⁹ HLI(05)04, 10.

³³⁰ HLI(04)18, 38.

³³¹ HLI(03)01, 28; HLI(04)11A, 38; HLI(04)12, 4; HLI(05)03A, 57–58; HLI(05)05B, 12–13.

sopii, että he sitten vähän aikaa he ovat yhdessä tai niinkun katsotaan kahdestaan meneekö tämä eteenpäin.³³²

Haastatellut puhuivat tytöille sopivasta tunteiden osoittamisesta ja aloitteellisuudesta tavalla, jota Sari Näre on kutsunut tyttöjen *aktiivisen passiivisuuden strategiaksi* (Näre 1991, 11; 1992, 30; 2005, 90). Oli sosiaalisesti sopivaa – ja tiettyssä ikävaiheessa myös toivottavaa – herättää pojissa kiinnostusta. Islamin mukaiseen sukupuoliseen siveyteen ja ihannetyttöyteen yhdistettiin kuitenkin tietynlainen ujous ja pidättyvyys.³³³ Ei ollut tytön maineelle hyväksi, jos hän itse osoitti olevansa liian näkyvästi, avoimesti tai suorasti kiinnostunut pojista tai ”juoksi poikien perässä” (vrt. Amer & Howarth & Sen 2015, 9; Helander 2002, 118; Lees 1993, 44; Mir 2014, 140).³³⁴ Eräs haastateltava muotoili asian seuraavasti.

Jos tyttö on ihastunu poikaan ja poika ei, ni tyttö ei sais mennä pojalle sanomaan, et mä ihastuin suhun, koska se on kauhee häpeä. Mut jos poika on ihastunu tyttöön, ni pojan pitäisi mennä pyytämään häneltä voidaaks me olla yhdessä, ni tyttö suostuu siihen.³³⁵

Erään tytön mukaan pojille ei voi sanoa, että on kiinnostunut tai ihastunut myöskään siksi, että he tulevat ”ihan täyteen itseään”.³³⁶ Toinen tyttö nimitti sellaisia poikia, jotka ajattelivat kaikkien tyttöjen ”kuolaavan” heitä, ”somaliprinseiksi” (vrt. Aaltonen 2006, 343, 350).³³⁷ Suorien aloitteiden sijasta tytön oli pikemminkin hyvä osata toimia niin, että kiinnostuksen kohteena oleva poika viehäytyisi hänestä, lähestyisi häntä ja tekisi aloitteen (Isotalo 2006, 126).³³⁸

Kysyin, mitä sitten, jos tyttö on aidosti kiinnostunut jostakin somalipojasta, mutta asia ei ole edennyt askeltakaan tutustumisen suuntaan? Esimerkkinä aktiivisen passiivisuuden taktiikasta kuvattiin tilanne, jossa tyttö kiinnittää läsnäolollaan pojan huomion. Eräs tyttö näytti, miten tyttö voi katsoa poikaa arvoituksellisesti nenänvarttaan pitkin, ”kunhan tässä viileästi vilkaisen, et mitenkään erityisesti kiinnosta minua” -tyyliin ja poistua paikalta. Voi olla, että poika jää miettimään, kuka tyttö oli ja kiinnostuu hänestä.³³⁹ Myös tytön ystävä voi toimia välittäjänä ja tunnustella pojan näkemystä siitä, haluaisiko hän tutustua tyttöön lähemmin.³⁴⁰ Toisenlaista taktiikkaa edustaa poikaan vaikuttaminen hänen vanhempiansa kaut-

³³² HLI(05)02, 24.

³³³ KP(03)11, 2.

³³⁴ HLI(03)03, 20; KP(03)11, 2; KP(06)01, 8.

³³⁵ HLI(04)13, 12.

³³⁶ HKP(04)07, 2.

³³⁷ KP(04)27, 1.

³³⁸ HKP(04)07, 2; KP(03)11, 2.

³³⁹ HKP(04)07, 2.

³⁴⁰ KP(03)11, 2.

ta: ”On kiva jos vanhemmat on täällä. Jos poika ensin ei tykkää tytöstä, ni tyttö rupee tutustumaan (nauraen) vanhempiin. Jos vanhemmat tykkää (nauraen) tytöstä, ni sitten on tilaisuus.”³⁴¹

Erään tytön mukaan näiden perinteisinä pidettyjen toimintatapojen ohella käytössä oli myös aktiivisempia vaikuttamistapoja (vrt. Niemelä 2006, 172–173). Hänen mielestään jotkut tytöt hakivat kontaktia aiempaa avoimemmin, käyttäen suoraa sanallisia keinoja ilmaistakseen kiinnostuksensa.³⁴² Somalitytöt toimivat kuitenkin eri tavoin kuin suomalaistyttöt (vrt. Espiritu 2001, 423). Eräs haastateltava tulkitsi eroja omassa ja suomalaistyttöjen aloitteellisuudessa ja tunteiden ilmaisussa seuraavasti.

Mun mielest siin koko suomalaisen tytön tai mun käyttäytymises on kaikki ihan erilaista. Mä enemmän istun paikoillani ja mun luokse tullaan, ku et mä meen ja teen aloitteen. Ja vaik mä seurustelen, mä silti ihan ku mä en seurustelis tän jätkän kaa, kenen kaa mä seurustelen. Mä en koskaan tee missään asias alotetta, vaan niinkun mulle osotetaan, et mua halutaan. Mut sit mä en ymmärrä sitä, ku suomalaistyttöt on niin avoimia haluistaan ja mitä he haluaa ja mitä he haluaa saada, mitä he tuntee, kaikkee tälläst. Se, mä kuuntelen, mut mä en pysty ymmärtämään sitä. Ja sit mä nään kaupungil jotain pareja, ja se tyttö haluaa halata tai suudella, ja se poika ei ees haluu, ja se pakottaa suurin piirtein. Ja sit mä katon, et mitä hemmetti, mä en pysty ymmärtämään tota, et miks hän alistaa itteään noin paljon? Et niinku mun mielest tytöl pitäis olla semmonen vaikeesti tavoteltava imago koko aika päällä. Koska miehet ne arvostaa sua koko aika enemmän, mitä enemmän sä arvostat ittees, ja mitä enemmän sä teet itestäs vaikeesti tavoteltavan. He ajattelee, et niinku sen enemmän sä oot timantti, tai just sitä timanttii mitä suojellaan, mitä enemmän sä peität ittees, tai meet koko aika taaksepäin.³⁴³

Haastateltavan mukaan liiallinen tunteiden ilmaisu ja aloitteellisuus rinnastui itsensä alentamiseen ja huomion kerjäämiseen tavalla, joka vei tytön ylpeyden ja kunnian. Lisäksi se teki tytöstä mielenkiinnottoman poikien ja miesten silmissä, koska tyttö oli paljastanut ja tehnyt selvästi näkyväksi halunsa ja toiveensa. Itsen arvostaminen tarkoitti tässä yhteydessä itsen peittämistä, suljettuna olemista ja itsekontrollia – ei pelkästään pukeutumalla, vaan oman sisäisen maailman, toiveet, tunteet ja halut kätkemällä. Oli ikään kuin vastakkaisen sukupuolen tehtävänä löytää tai saada yhteys. Itsen kätkemisestä ja suljettuna olemisesta syntyvä välimatka ja vaikeasti tavoiteltavuus tekivät tytöstä poikien ja miesten silmissä paitsi kiehtovan, myös arvokkaan ja arvonsa tuntevan. Toinen haastateltava puhui myös muunlaisten tunnetilojen ja huolten kätkemisestä.

³⁴¹ HLI(04)17, 46.

³⁴² HLI(03)01, 9; KP(03)11, 2.

³⁴³ HLI(05)05A, 95–96. Timanttivertauksesta: ks. Almila 2014, 122.

Ku somalialainen muija seurustelee, ni se on sellanen, miten mä nyt sanoisin. Enemmän varovaisempi. Vaik se on sun oma jätkä, ni silti se voi ol se on yhtä vieras kun kuka muu. Juttelee sen kans, kertoo, mut ei sit niin yksityisasiot sun elämäst eikä mitään kriisasiot vois kertoa. Emmä tiä muista, mut mä en ainakaan vois kertoa oma kriisi sille. Viälä. Varmaan jos on tuntenu varmaan puoltoist vuotta, ni ehkä sillon vois kertoa, mitä oman talon sisäl tapahtunu, niit sun yksityisasiot ja voi purkaa sydäntä, mut mä en ikinä purkais mun omaa sydäntellen tuntis niin kauan.”³⁴⁴

Poikien kiinnostuksen osoituksiin vastaamisessa oli tyylieroja. Suhtautumistavat vaihtelivat persoonallisuuden ja luonteenpiirteiden mukaan. Jotkut tytöt olivat ujoja ja hiljaisia, ja ”vetivät vetoketjun suun eteen” kenen tahansa pojan tullessa tekemään tuttavuutta.³⁴⁵ Toiset taas tutustuivat luontevasti poikiin myös kaveripohjalta ja tulivat hyvin juttuun heidän kanssaan.³⁴⁶ Toisaalta se, että innostui liian herkästi tai avoimesti poikien aloitteista, ei ollut hyvä asia. Jos tyttö ei ollut kiinnostunut pojasta, ilmeillä ja eleillä pystyi viestimään jo paljon.³⁴⁷ Eräs haastateltava antoi esimerkin tytön vahvasta erillään pysyttäytymisestä: ”Se on sillain, et ei nyt sisäänpäinsuuntautunut, mut ku jätkä tulee puhumaan, ni (näyttää vetäytyvää tyyliä, ei katso päin kuin vilkaisten, vähän ylenkatsoen) ’jaaha, who the hell you are’.”³⁴⁸

Sanallinen torjunta saattoi olla suoraa tai vähemmän suoraa. Eräs tyttö kertoi, miten hänen häissä tapaamansa poika oli saanut jotakin kautta hänen puhelinnumeronsa ja soitteli jatkuvasti pyytäen treffeille. Tyttö oli kieltäytynyt suoraan ja toistuvasti sanoen, että hän ”istuu täällä puun latvassa”, eikä tule sieltä alas.³⁴⁹ Eräs tyttö kuvasi pidättyvyyttä ja torjuntaa seuraavasti: ”Kyl mä vastaan kysymyksiin tiettyyn rajaan asti. Esimerkiks ’mikä sun nimi on?’ Kyl mä siihen voin vastata, ja ’kuin vanha sä oot?’ Ja iän mä vastaan. Mut sitku se menee puhelinnumeroon tai ’miksei sua oo näkyny, mä en oo koskaan nähny sua...’.”³⁵⁰ Jälkim-

³⁴⁴ HLI(04)04, 11.

³⁴⁵ KP(03)28, 5.

³⁴⁶ HLI(04)03, 47; HLI(05)03A, 31–32.

³⁴⁷ KP(04)38, 6.

³⁴⁸ HLI(04)04, 31; KP(04)27, 1.

³⁴⁹ KP(04)21, 3. Tulkiten vertauksen puun latvassa istumisesta viittaavan johonkin somalialaiseen sanontaan. Rima Berns McGownin tutkimuksessa nuori somalinainen kertoi äitinsä käyttäneen sanontaa, jolla saattaa olla yhtymäkohtia puun latvassa istumiseen. Sanonnan mukaan tyttö on kuin puussa roikkuva lihapala, johon (miehet kuin) leijonat kohdistavat saalistusviettinsä ja herkeämättömän huomionsa. Äiti varoitti tytärtään pitämään varansa, ettei putoaisi puusta. (Berns McGown 1999, 147.) Eräs toinen tähän tutkimukseen osallistunut haastateltava kutsui tyttöä kypsämättömäksi lihaksi, jolle voi tapahtua mitä vaan, jos hän ei pidä varaansa (HLI(05)01, 28). Saattaa olla, että myös tämä kielikuva liittyy jollakin tavalla edellä kuvattuun sanontaan (vrt. myös Farah 2014, 203).

³⁵⁰ HLI(05)05A, 5.

mäinen toteamus nimettiin poikien usein käyttämäksi avausrepliikiksi, jonka voi torjua myös epäsuorasti vastaamalla ”kyl mua näkyy, mut mua ei näy siäl, missä sä oot.”³⁵¹ Mahdolliset tapaamishdotukset voi myös kariuttaa rajaamalla mahdollisuudet minimiin tai tarjoamalla ainoastaan sosiaalisesti sopimattomia vaihtoehtoja, esimerkiksi käyttämällä perhettä ”suojakeinona”. Eräs tällainen vaihtoehto oli todeta, että poika voi tulla esittämään asiansa tytön kotiin, mitä poika tuskin oli valmis tekemään.³⁵² Jos kiinnostus sen sijaan oli molemminpuolista, nuoret pyrkivät järjestämään kahdenkeskisen keskustelumahdollisuuden tai tapaamisen. ”Sitten voit tutustua millainen hän on, mimmoinen, mistä perheestä hän on tullut ja mitä sen jälkeen tapahtuu”.³⁵³

Seurustelun salaaminen

Haastateltavien mukaan oli yleistä, että tytöt salasivat seurusteluaan perheeltään ja niiltä, joiden kautta asia voisi paljastua (Isotalo 2006, 120; vrt. Brouwer 1998, 145; Marjeta 2003, 354).³⁵⁴ Hyvien ystävien kanssa seurustelusuhteista kuitenkin puhuttiin.³⁵⁵ Tytön tulkinnat vanhempien mahdollisesta suhtautumisesta vaikuttivat siihen, salailiko hän seurustelua vai ei (ks. Peltola 2014, 221).³⁵⁶ Jos tytär oletti tai epäili, että he eivät hyväksyneet seurustelua lainkaan tai seurustelua tietyn perheen pojan kanssa, hän pyrki pitämään suhteen salassa (vrt. Brouwer 1998, 145, 152, 154; Helander 2002, 119).³⁵⁷ Jotkut vanhemmat myös toivoivat nopeaa avioitumista välttääkseen seurusteluvaiheen pitkittymistä ja varjellakseen tytön siiveyttä ja perheen mainetta: jos tytär itse ei ollut vielä valmis avioitumaan, tietoa seurustelusta oli parempi lykätä tuonnemmaksi (ks. Amer & Howarth & Sen 2015, 13; Espiritu 2001, 430; Tiilikainen & Mohamed 2013, 75).³⁵⁸ Seurustelun julkituloa perheelle saatettiin ylipäättään pitää merkinä suhteen vakavoitumisesta. Tästä syystä tietoa voitiin peitellä kunnes parin keskinäiset suunnitelmat olivat tarkkaan selvillä ja oli aika keskustella avioitumisen mahdollisuudesta.³⁵⁹

³⁵¹ HLI(05)05A, 6; KP(04)27, 1.

³⁵² HLI(05)05A, 6.

³⁵³ HLI(03)01, 8.

³⁵⁴ HLI(04)04, 44; HLI(04)05B, 5; HLI(04)06, 43–44; HLI(04)11A, 16, 31; HLI(04)14, 40; HLI(04)15, 10, 40, 97; HLI(04)16, 2; HLI(04)18, 75; HLI(05)05A, 14–15; HKP(04)07, 3; KP(03)11, 1; KP(04)28, 8–9; KP(05)13, 1.

³⁵⁵ HLI(05)05A, 7.

³⁵⁶ HLI(04)06, 43; HLI(04)15, 81.

³⁵⁷ HLI(04)04, 44; HLI(04)05B, 5; HLI(04)06, 43; HLI(04)15, 81–82.

³⁵⁸ HLI(04)15, 48; HLI(05)04, 10; HLI(05)05A, 15.

³⁵⁹ HLI(03)03, 22; HLI(04)04, 44; HLI(04)05B, 5; HLI(04)06, 43; HLI(04)15, 81–82; HLI(05)02, 24; KP(05)13, 1.

Tytöillä oli erilaisia keinoja seurustelunsa salaamiseen. Yhteydenpito internetin ja kännykän välityksellä oli mahdollista hoitaa huomaamattomasti.³⁶⁰ Jotkut myös tallensivat poikaystävänsä puhelinnumeron kännykkäänsä tytön nimellä.³⁶¹ Kun muita sopivia keinoja ei ollut saatavilla, eräs haastateltava kertoi pitäneensä poikaystävänsä kanssa yhteyttä kirjelappusin, joita hänen sukulaistyttönsä välitti puolin ja toisin.³⁶² Tapaamisten järjestäminen salaa oli haasteellista, mutta mahdollista.³⁶³ Aiemmin, kun lukujärjestykset eivät olleet sähköisinä verkossa huoltajien saatavilla, yhteisen ajan järjestäminen saattoi tapahtua omaa lukujärjestystä rukkaamalla (vrt. Brouwer 1998, 145, 154). ”Aina mul oli perjantai vaan kello kaksitoista asti kouluu. Minä lisään kolme tuntii: ”joo, mul on englantti, suomi, biologia” (kirjoittaa kuvitteelliseen lukujärjestykseen pöydän pintaan). Kello neljä asti olen pois.”³⁶⁴ Seurusteluakaan voitiin järjestää myös yhteistyössä hyvän ystävän kanssa. Tyttö saattoi kertoa kotona menevänsä ystävänsä luokse, vaikka menikin tapaamaan poikaystävänsä.³⁶⁵

Vaikutti siltä, että seurustelua haluttiin salata erityisen pitkään isältä (vrt. Andersson 2003, 103). Oli ”noloa”, jos isä näkisi tai tiesi tytön laittautuvan pojan tapaamista varten.³⁶⁶ Eräs tyttö kuvasi asiaa vertaamalla suomalaisten ja somalittyttöjen tilannetta: ”Isille ei koskaan puhuta seurustelust, koska he ymmärtää ehkä, tai no teilläki, sä tiedät sen.”³⁶⁷ Mietin haastateltavien kuvauksen perusteella, mitä sekä somali- että suomalaiset isät haastateltavan mielestä ”ehkä ymmärsivät”? Mikä tytöistä tuntui nololta? Tulkitsen haastateltavien viittaavan näillä kommentteilla tytön vaikeuteen näyttää poikaan kohdistuvaa heteroseksuaalista kiinnostustaan (ja pojan häneen kohdistamaa kiinnostusta) isälle. Myös isän auktoriteettiasema perheessä ja tyttären kohdistuvat seksuaalimoraalisen kunniallisuuden odotukset saattoivat vaikuttaa asennoitumiseen.

Huolimatta salaamisesta oli mahdollista, että tytön äiti aavisteli jotain olevan tekeillä, mutta ei ottanut asiaa puheeksi, vaan sovelsi ”hiljaisuuden strategiaa” (Andersson 2003, 103). Eräs tyttö kertoi: ”Meidän äiti, mä oon varma, et hän aavistaa, mut hän ei puhu mulle siitä. Hän sanoo muil lapsil ’älkää koskeko hänen tavaroihin’. Jos mun puhelin on siinä ja se soi, ni mun äiti ei kato sitä.”³⁶⁸ Kun seurustelusta oli aika puhua vanhemmille, äidille kertomisesta oli usein myös helpompi aloittaa. Äidin mielipidettä seurustelukumppanin ja tulevan aviokump-

³⁶⁰ HLI(03)01, 9; HLI(04)05B, 5–6; HLI(04)11A, 31.

³⁶¹ HLI(04)04, 16; HLI(04)14, 40–41; KP(03)33, 1.

³⁶² HLI(04)11A, 31.

³⁶³ HLI(03)01, 10; HLI(05)05A, 8.

³⁶⁴ HLI(04)11A, 32.

³⁶⁵ HLI(04)06, 44.

³⁶⁶ HLI(04)13, 13–14.

³⁶⁷ HLI(05)05A, 15.

³⁶⁸ HLI(05)05A, 15.

panin valinnassa myös arvostettiin (vrt. Niemelä 2003, 95). Suhteesta ja äidin tulkinnasta haluttiin riittävä varmuus ennen asian eteenpäin viemistä isälle.³⁶⁹

Vaikka tapaamiset onnistuttaisiin salaamaan perheeltä, oli mahdollista, että jotkut muut näkivät keskenään aikaa viettävät nuoret ja tieto kantautui perheelle. Oman haasteensa seurusteluun toikin sellaisten tapaamispaikkojen löytäminen, joissa ei ollut vaarana tulla turkulaisten somalien näkemäksi.³⁷⁰ Tapaamiset sovittiin esimerkiksi puistoon, kahvilaan tai pikaruokaravintolaan, jossa oli epätodennäköistä törmätä muihin somaleihin.³⁷¹ Eräs haastateltava kertoi yrittäneensä ”piilottaa” poikaystävänsä kaikilta Turussa, mutta lopettaneensa, kun huomasi asian jotakin kautta jo levinneen yleiseen tietoon.³⁷² Toinen jo naimisissa ollut haastateltava puolestaan muisteli varmistelleensa poikaystävänsä kanssa kaikin tavoin, ettei heidän seurustelunsa tulisi julki. He eivät esimerkiksi tervehtineet tai osoittaneet tuntevansa toisiaan kohdatessaan Turussa muiden somalien nähden.³⁷³

Perheen tiedossa oleva seurustelu

Seurustelusuhteet saattoivat olla myös avoimesti perheen tiedossa. Vaikutti siltä, että yleisesti tiedossa oleva seurustelu oli useimmiten mahdollista sellaisen pojan kanssa, jonka perhe hyväksyi. Ei ollut myöskään harvinaista, että vanhemmat vaikuttivat suoraan seurustelukumppanin valintaan ehdottamalla tutustumista tietyn perheen poikaan – joko Suomessa tai ulkomailla. Näissä tapauksissa taustalla oli toive nuorten yhteensopivuudesta ja avioliiton solmimisesta.³⁷⁴ Ulkomailla asuvan pojan kanssa tutustuttiin aluksi internetin ja puhelinkeskustelun kautta, ja jos alku vaikutti lupaavalta, poika saattoi matkustaa Suomeen tapaamaan tyttöä.³⁷⁵ Tapaamisten tarkoituksena oli tutustua paremmin ja selvittää, olisiko avioituminen oikea ratkaisu. Tällaista tapaamista paraikaa odottanut tyttö korosti sekä tytön että vanhempien vastuullisen harkinnan merkitystä avioituspäätöksissä. Perhe

³⁶⁹ HLI(04)13, 13–14; HLI(05)02, 25–26.

³⁷⁰ HLI(04)05B, 3, 6; HLI(04)15, 98; HLI(04)18, 37; HLI(05)05A, 14; KP(04)28, 9.

³⁷¹ HLI(04)05B, 5–6; HLI(04)15, 98; HLI(05)05A, 7–8, 14.

³⁷² HLI(04)15, 97.

³⁷³ HLI(04)11A, 33.

³⁷⁴ HLI(03)03, 23; HLI(05)03A, 28; KP(03)11, 2.

³⁷⁵ Internet mahdollisti myös virtuaaliset aloitteen teot ja tutustumisen, vaikka ei välttämättä kuitenkaan ”tositarkoituksella”. Eräällä kotivierailulla tytär surffaili ajan kuluksi deittisivustolla, jossa oli ainoastaan somalinaisten ja -miesten ilmoituksia. Kysyin kiinnostuneena, voisiko hän laittaa ilmoituksen sinne. Se olisi mahdollista, mutta hän ei halunnut, hän vastasi. (KP(03)31, 6; ks. Ahmad 2012, 206; Linjakumpu 2011, 45–46; Pepicelli 2015, 209–210.)

ja perheverkostot rakentuivat näissä valinnoissa.³⁷⁶ Vaikka perhe tiesi seurustelun etenemisestä oli mahdollista, että asiaa yritettiin pitää vain perheen tiedossa ainakin jonkin aikaa, jotta nuoret saisivat rauhassa tutustua.

Seurusteleva pari tapasi toisiaan arjen aikataulujen ja käytösodotusten mahdollistamissa rajoissa. Ajanviettovaihtoehtoja kodin ulkopuolella oli usein vähemmän kuin suomalaistytöillä. Esimerkiksi diskot ja baarit olivat poissuljettu vaihtoehto (vrt. Niemelä 2006, 176). Joidenkin haastateltavien mukaan seurustelevat somalinuoret viettivät aikaa ehkä vähemmän keskenään kuin suomalaisnuoret myös siitä syystä, että somalitytöillä oli kotona monesti rutiininomaisia velvoitteita koulun jälkeen ja iltaisin. Keskustelu puhelimesta ja netissä oli yksi tärkeä seurustelumuoto (vrt. Bendixsen 2013b, 240).³⁷⁷ Yhteydenpito saattoi olla hyvinkin tiivistä: viettäessäni iltaa erään tytön kanssa hänen ulkomailla asunut poikaystävänsä soitti kolme kertaa tapaamisemme aikana hänen kännykkäänsä.³⁷⁸

Luontevin aika arjen tapaamisille oli suoraan koulupäivän tai työpäivän jälkeen ennen kotiin menoa. Mahdollisiksi tapaamispaikoiksi mainittiin kahvilat, pikaruokaravintolat tai elokuvateatterit (vrt. Niemelä 2003, 101; Niemelä 2006, 172).³⁷⁹ Koska olin kiinnostunut kahviloihin liittyvästä merkityksenannosta³⁸⁰, kysyin, miten siihen suhtauduttiin, että tyttö kävi julkisesti kahvilassa pojan kanssa. Eräs tämän tapaamisvaihtoehdon maininnut tyttö vastasi kysymykseen omakohtaisesti toteamalla, että perhe tunsi hänet, luotti häneen ja tiesi, millainen ihminen hän oli: heillä ei ollut mitään syytä olla huolissaan hänen käytöksestään kodin ulkopuolella.³⁸¹ Kun työllä oli perheen tuki, muiden mahdolliset tulkinnat seurustelusta ja kahvilassa istumisesta eivät rajoittaneet tapaamista. Eräs tyttö kertoi käyneensä poikaystävänsä kanssa syömässä Turun keskustassa, ja asia levisi heti laajempaan tietoisuuteen, mikä ei tuntunut mukavalta.³⁸² Toinen haastateltava kertoi käyneensä poikaystävänsä kanssa elokuvissa, mutta vilkuilleensa koko ajan olkansa yli tarkistellen, ettei somaleja ollut samanaikaisesti jonottamassa saliin pääsyä.³⁸³ Julkisesti yhdessä näyttäytymisestä ja nähdyksi tulemisesta voitiin joskus myös virheellisesti päätellä, että seurustelu oli jo pitkällä tai avioitumisesta oli jo päätetty.³⁸⁴

³⁷⁶ KP(03)11, 1.

³⁷⁷ HLI(03)01, 9; HLI(03)03, 22; HLI(04)05B, 5–6; HLI(04)11A, 31; HLI(04)13, 40; HKP(04)07, 2; KP(03)11, 1.

³⁷⁸ KP(03)19, 9.

³⁷⁹ HLI(04)05B, 5–6; HLI(04)15, 98; HLI(04)17, 47; KP(03)11, 2; KP(05)13, 3.

³⁸⁰ Ks. luku 3.2.

³⁸¹ KP(03)11, 2.

³⁸² HLI(04)18, 37.

³⁸³ HLI(04)15, 98.

³⁸⁴ HLI(03)01, 9–10, 16.

Saattoi myös olla, että seurustelusta tietävät vanhemmat eivät ylipäätään halunneet tyttären tapaavan poikaa kaupungilla.³⁸⁵ ”Mä en koskaan käynyt hänen kanssa ulos”, kertoi eräs haastateltava. ”Me tavataan, hän tulee mejän kotiin ja me huonees keskustellaan. Emme mitään tekemässä, vain jutellaan tulevaisuudesta.”³⁸⁶ Tytön kotona nuorilla oli mahdollisuus viettää aikaa ja keskustella kahden kesken mutta valvotusti, mitä eräs äiti kuvasi seuraavasti.³⁸⁷

Jos hän kertoo hänellä on tämä suhde, mä annan hänelle lupa, että he voi tulla kotiin ja jutella. Mä en vahdi kaikkia heijän sanomista, eli he voi vaikka mennä johonkin huoneeseen ja he voi sillä aikaa jutella ja kysellä ja vaihtaa sanoja ja kaikkee. Tuntuu turvalliselta oma tyttö on täällä, ei hän tee mitään pahaa.³⁸⁸

Toisaalta sitä, oliko pojan sopivaa mennä tytön kotiin vai ei, arvioitiin myös suhteessa alueellisiin eroihin tapakulttuurissa aiemmin Somaliassa. Haastateltavat puhuivat ”etelän” ja ”pohjoisen” välisistä eroista, kuitenkin tarkemmin näitä alueita määrittelemättä. Lisäksi läntisten ja pohjoisten alueiden käytäntöjä pidettiin myös toisiaan muistuttavina. Eteläisiä alueita luonnehdittiin seurustelukäytännöissä jollain tavoin ”vapaammiksi” kuin pohjoisia. Vanhemmat saivat seurustelun edetessä tietää suhteesta, ja poikaystävä voi tulla tytön kotiin toistuvasti tapaamaan häntä. Eräs haastateltava kertoi, miten ”pohjoisen” seurustelukulttuuriin tottunut naapuri oli ihmetellyt hänen äidilleen, miten perhe salli pojan tulla kotiin tapaamaan tytärtä. Äiti oli todennut: ”He ovat nuoria, emme me voi heitä estää. He voivat tavata tuolla jossakin, emmekä voi tietää, mitä tapahtuu. On parempi, että he ovat rauhassa kotona juttelemassa ja tutustumassa.”³⁸⁹ Pohjoisessa sen sijaan seurustelua kerrottiin salatun mahdollisimman pitkään vanhemmilta, ja poikaystävän vierailu tytön kotona ei ollut yleinen tapakäytäntö.³⁹⁰ Eräs haastateltava luonnehti näitä eroja vitsailun keinoin.

Ne ei [pohjoisessa] saa edes kuulla, että sulla on poikaystävä. Ne tietää, koska jokinainen tietää joskus sä menet naimisiin, mutta ei ne halua, ne kieltää semmosen. Ja sulla tulee tiukka paikka (naurahtaa), jos ne kuulee jotain juoruja että ”hei toi on ton kanssa”. Ei ne sano suoraan ”miksi sä olit sen jätkän [kanssa]”, mutta tulee ongelmia, sä huomaat heti että sua vahditaan. [Etelässä] voi olla että tyttö ei ole ko-

³⁸⁵ HLI(04)13, 40.

³⁸⁶ HLI(04)02, 14.

³⁸⁷ HLI(04)03, 25, 40–41; HLI(04)13, 40; HLI(04)15, 10; HLI(04)17, 47; HLI(05)01, 31; HLI(05)02, 40; HLI(05)05A, 65; KP(03)11, 2.

³⁸⁸ HLI(03)03, 22.

³⁸⁹ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

³⁹⁰ HLI(04)02, 25; HLI(04)04, 44; HLI(04)15, 10; HLI(04)16; 2–3; HLI(05)03A, 43–44; HLI(05)05A, 65; myös KP(05)13, 1.

tona, poikaystävä tulee ja äiti laittaa hänelle teetä ja ”minun poikaseni, istu tänne”. Siellä pohjois ja länsi: eei, hän ottaa iso keppi, juoksee pojan perään (nauraa).³⁹¹

Mainitsen nämä haastateltavien luonnehtimat alueelliset erot tiedostaen samalla, että seurustelutapojen vaihtelu Suomessa voi johtua perhekohtaisista tulkintae-roista ja kasvatusnäkemyksistä, ei erityisistä maantieteellisesti järjestyneistä mää-rittelyistä. Se, mikä oli joidenkin perheiden tyttärille sopivaa, saattoi toisissa per-heissä olla sopimatonta, riippumatta aiemmasta asuinpaikasta Somaliassa.

Sitä, että tyttö menisi pojan kotiin, pidettiin seksuaalimoraalisesti arvelut-tavana käytöksenä, joka rikkoi islamin siveyssäädöksiä (Isotalo 2006, 120; vrt. Helander 2002, 119).³⁹²

Vanhemmat ei hyväksy, et sä menet miehen luo ja olet siellä (naurahtaa). Mitä teke-mistä? Ne ei näe, mitä sä olet siellä tekemässä (naurahtaa). Se on mejän kulttuuri, että sä et mene.³⁹³

Jos menee, niin sanotaan, et on huono tyttö (naurahtaa).³⁹⁴

AI: Voiks se olla niin, et sä voisit vaik lähtee hänen luokse, onkse ihan ok?

H: Ei, siit tehtäis iso juttu, et (naurahtaa) hän on huoraillu.³⁹⁵

Se, että tyttö ei mennyt pojan luo, oli osa tytön seksuaalisuuden tilallista kontrol-lia yksityisissä tiloissa. Eräs haastateltava puhui seksuaalisen kontrollin katoami-sen vaaroista, joihin kahden kesken oleminen pojan kotona voisi viedä: ”Meidän uskonnon sanotaan jos ihmiset keskenään, kolmas on *sheydaan*, tämä tiedätkö saatana. Voi tehdä mielikuvitus, siis ihmisten läheisyys, että voi tapahtuu jotain, ihan vahingossa.”³⁹⁶ Huolimatta näistä tulkinnoista, seurustelevien parien toimin-tatavoissa voi käytännössä olla eroa. Esimerkiksi kaksi haastateltavaa kertoi seu-rusteluaikanaan viettäneensä aikaa kahden kesken pojan kanssa hänen kotonaan, mutta salaa ja välttämällä fyysistä kanssakäymistä (vrt. Helander 2002, 119).³⁹⁷ Kes-kityn seuraavaksi seurustelusuhteessa tapahtuvan fyysisen kosketuksen ja koske-mattomuuden tulkintoihin.

³⁹¹ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

³⁹² HLI(04)03, 54; HLI(05)02, 40.

³⁹³ HLI(04)15, 9–10.

³⁹⁴ HLI(04)03, 40–41.

³⁹⁵ HLI(04)13, 40; vrt. HLI(04)03, 54.

³⁹⁶ HLI(05)02, 40.

³⁹⁷ HLI(04)11A, 32; HLI(04)15, 98.

Fyysiset kontaktit

AI: Jos ajatellaan niinku et somalialaiset, somalityttö ja -poika seurustelee, ni mitä sil tarkotetaan sil seurustelulla?

H: Oikeesti nyt niitä on kaksi eri vaihetta. On niitä jotka on perussomalialaiset. Se on vain keskustelu, siis ei mitään semmonen kanssakäynti. Ei mitään. Ja semmoset, jotka on kasvanut Suomessa, jotka siinä välissä. Haluaa olla kun [suomalaiset], mutta tuntee itsensä syylliseksi jos tekee kaikki mitä suomalaiset tekee.³⁹⁸

Puhuessaan nuorten seurustelusta haastateltavat viittasivat sekä ”perinteisiin” somalialaisiin käytäntöihin että ”suomalaisia” vaikutteita saaneisiin seurustelutapoihin. Edellinen haastatteluote kiteyttää ne seurustelutyylit, joista myös muut haastateltavat puhuivat. He kuvailivat somalinuorten perinteistä seurustelua suhteeksi, jossa tyttö ja poika opettelevat tuntemaan toisiaan keskustelemalla, koska ”ruumiillinen seurustelu”³⁹⁹ on vastoin islamin säädöksiä.⁴⁰⁰ Tarkasti tulkiten tämä tarkoittaa muustakin fyysisestä kontaktista kuin seksuaalisesta kanssakäymisestä pidättäytymistä ennen avioitumista. Eräs haastateltava kutsui perinteistä seurustelutyyliä ”suuseurusteluksi”: ”puhutte vaan puhelimessa tai kasvosta kasvoon, mutta ette voi koskee”. (Isotalo 2006, 119; vrt. Amer & Howarth & Sen 2015, 12; Mir 2014, 139, 143–144.)⁴⁰¹ Toinen haastateltava kertoi suomalaistyttöjen ihmetelleen, ”voiko somalialainen poika rakastaa sitä tyttöä vain juttelemisestä (naurahtaa), jos ei koske sitä?” Haastateltava oli vakuuttanut näin olevan, jos jutellaan paljon ja perusteellisesti.⁴⁰²

Omaan kontrolliin perustuva fyysinen koskemattomuus oli tytöille itselleen tärkeä rajanveto ja kunnia-asia (vrt. Niemelä 2006, 175). Eräs haastateltava muisteli seurusteluaikaansa: ”Mä sanoin jos kosket, mä olen sama kuin kuollut, älä koske mua. Sitten hänkin halusi kunnollisesti naimisiin ja hänkään ei yrittänyt, ei koskenut.”⁴⁰³ Toinen kertoi seurustelleensa kolmen pojan kanssa, mutta yksikään heistä ei ollut suudellut, koskenut kehoon tai edes käsivarteen. Hän totesi, että jos poika tekee jotain, mikä menee yli rajan, hän keskeyttää tilanteen.⁴⁰⁴

Kaikille seurustelu ei tarkoittanut vain keskustelemista. Haastatellut esittivät, että somalinuorten seurustelusuhhteissa oli vaihtelua fyysisen koskettamisen

³⁹⁸ HLI(05)03A, 10.

³⁹⁹ HLI(04)16, 4.

⁴⁰⁰ HLI(04)03, 24; HLI(04)04, 12; HLI(04)11A, 33; HLI(04)12, 12–13; HLI(04)17, 67; KP(03)19, 8.

⁴⁰¹ HLI(04)16, 4.

⁴⁰² HLI(04)03, 24.

⁴⁰³ HLI(04)11A, 33.

⁴⁰⁴ KP(03)19, 8.

suhteen. Oli lähempänä ”suomalaista tyyliä” (ks. haastatteluote edellä) olevia pareja, jotka halusivat, suutelivat ja pitivät toisiaan kädestä (vrt. Amer & Howarth & Sen 2015, 12, 14).⁴⁰⁵ Joissakin tulkinnoissa koskettamista, kuten kädestä pitämistä kahden kesken, pidettiin kuitenkin siinä määrin latautuneena asiana, että se saattoi johtaa sopimattoman läheiseen fyysiseen kontaktiin. Eräs tyttö kuvasi keskusteluaan kahden ystävänsä kanssa, joista toinen oli naimisissa.

H: Me vitsailtiin eilen [tytön] kans et kyl jätkä voi pitää sun kädest kii. Sit [nainen] oli: ”se on sama asia kun sen käsi olis sun rinnal” (naurahtaa). Sit me oltiin vaa et ”miten se käsi oikein liittyy siihen?” Sit se oli: ”ensin se koskee tähän ja seuraavaks tähän ja tähän, seuraavaks tähän” (etenee kädestä käsivarteen ja siitä olkapään kautta rintaan). ”Voi hitsi, eiks me voida siirtää se käsi ennen kun se lähtee edes tonne puolel?” Se oli: ”ette pysty, ei ei. You can’t control” (naurahtaa).

AI: Eli ettei pysty kontrolloimaan?

H: Nii.

AI: No miksi ei pysty? Mitä sä aattelet?

H: No jos tunteet.

AI: Nii, et tunteet viä voiton.

H: Hormonit hyrrää (nauraa).⁴⁰⁶

Eräs äiti totesi kontrollin ja harkinnan kehittyvän iän myötä: ”Jos mä puhun henkilökohtaisesti, mä en hirveesti pelkää jos mun tyttö alkaa seurustella, mutta mä toivon, että hän olisi kahdeksantoistavuotias. Silloin hän tietää, mitä hän tekee, sillon on helpompaa, et ahaa, mul on poikaystävä, että okei, mihin raja vetää.”⁴⁰⁷

Yksi haastateltavista keskittyi miettimään suuteluun liittyviä mahdollisia merkityksiä suomalaisnuorten ja somalINUORTEN seurustelutavoissa. Hänen pohdintansa erottuu haastatteluaineistosta siinä mielessä, että hän huomioi myös joidenkin suomalaistyttöjen pitävän esiaviollista neitsyyttä tärkeänä asiana (vrt. Andersson 2003, 12). Muut haastateltavat liittivät seksin varsin kategorisesti suomalaistyttöjen seurusteluun ja suomalaiseen seurustelukulttuuriin (ks. Tiilikainen & Mohamed 2013, 75; vrt. Mir 2014, 139, 144).

Pienet asiat johtaa suurempiin asioihin ja sit okei käsistä pitäminen ehkä johtaa halaamiseen. Halaaminen johtaa ehkä suuteluun. Ja suutelu johtaa suurempiin asioihin. Et sen takii ehkä suutelusta ajatellaan meillä paljon vakavemmin, ku ehkä teillä. Koska mä oon nähny tyttöjä, mä oon nähny suomalaisii tyttöjä, jotka on neitsyitä,

⁴⁰⁵ HLI(04)16, 4; HLI(05)04, 22; HLI(05)03A, 10.

⁴⁰⁶ HLI(04)04, 12.

⁴⁰⁷ HLI(03)02, 2–3.

ja sit jotka sanoo, et ”mä haluan olla avioliittoon asti neitsyt”. Jotka silti suutelee. Ja heillä se raja kulkee siinä, ettei he halua mennä sen enempää. Mut sit meillä taas jos suutelee, se tuo koskettelun mukaan siihen ja sit ei haluu mennä siihen asti.⁴⁰⁸

Turussa seurustelevat nuoret eivät haastateltavien mukaan osoittaneet fyysistä hellyyttä julkisesti.⁴⁰⁹ Eritoten monille suomalaisnuorille tavanomaista suutelua julkisesti pidettiin sopimattomana käytöksenä (vrt. Helander 2002, 120).⁴¹⁰ Haalaaminen ja kädestä kiinni pitäminen kahden kesken oli joidenkin mielestä ”ihan normaalia”, mutta ei julkisesti.⁴¹¹ Jotkut kertoivat Turussa kävelleensä käsi kädessä poikaystävänsä kanssa sellaisissa syrjäisissä paikoissa (esimerkiksi puistoissa), joissa sen ajateltiin voivan tapahtua salassa.⁴¹² Vaikka suutelua pidettiin osana joidenkin somalityttöjen seurustelua, ainoastaan yksi haastateltava kertoi suudelleensa poikaystävänsä kanssa kahden kesken.⁴¹³

On kiintoisaa, että jotkut seurustelevat tytöt kertoivat käyttäytyneensä Helsingissä poikaystävänsä kanssa julkisesti eri tavoin kuin Turussa. Helsingissä heidän oli mahdollista kävellä käsi kädessä kaupungilla ilman, että heitä tunnistettiin tai tilanteeseen kiinnitettiin väen paljoudessa sen kummemmin huomiota.⁴¹⁴ Eräs tyttö kertoi, miten tietyt käytösodotukset ja vanhempien ihmisten kunnioitus kuitenkin edelleen vaikuttivat hänen käytökseensä myös Helsingissä.

Kun menen Helsinkiin, mun poikaystävä on siellä, ni mä kävelen hänen (naurahaen) käsi kädessä, mutta [jos] joku vanha somali-ihminen tulee, ni mä päästän. [---] Mutta nuorten kanssa ei haittaa. Se on semmoset pienet asiat, jotka on kääntynyt toisin päin: ei ajattele, että se on väärin enää.⁴¹⁵

Hänen omassa kokemuksessaan seurustelutapojen muutos konkretisoitui nimenomaan nuorten keskuudessa. Hänen mielestään käsi kädessä kadulla käveleminen

⁴⁰⁸ HLI(05)05A, 23.

⁴⁰⁹ HLI(04)07, 58; HLI(04)14, 19–20; HLI(04)15, 7–8; HLI(04)16, 4; HLI(05)05A, 25. Vaikka pari olisi naimisissakin, julkiset fyysiset hellyydenosoitukset eivät haastateltavien mukaan yleensä kuuluneet hyviin tapoihin (HLI(04)15, 7–8; HLI(05)05A, 96).

⁴¹⁰ HLI(03)01, 5; HLI(04)02, 6–7, 10; HLI(04)14, 20; HLI(05)01, 31.

⁴¹¹ HLI(04)04, 12; HLI(05)04, 22; HLI(05)05A, 21.

⁴¹² HLI(05)05A, 25.

⁴¹³ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä. Sille, että vain yksi tyttö kertoi asiasta omakohtaisesti, voi olla monia syitä. On mahdollista, että haastateltavien joukossa oli vain yksi seurustelussaan suuteluun asti edennyt henkilö. On myös mahdollista, etteivät kaikki halunneet ylipäättään kertoa seurustelustaan yksityiskohtaisesti tai omakohtaisista valinnoistaan avoimesti – etenkin, jos ne rikkovat heidän aiemmin kuvaamaansa fyysisen koskemattomuuden normia. On myös mahdollista, että jotkut haastateltavat olettivat monien muiden olevan kokeneempia ja menneen pidemmälle, kuin mitä he itse ovat tehneet, ja tästä syystä he puhuivat suutelemisesta suhteellisen mahdollisena, mutta ei omana käytäntönä.

⁴¹⁴ HLI(04)18, 39–40; HLI(05)03B, 20.

⁴¹⁵ HLI(05)03B, 20.

oli muotoutunut tunnistetuksi (vaikkakaan ei kaikkien seuraamaksi tai välttämättä hyväksymäksi) osaksi seurustelukulttuuria Helsingissä toisin kuin Turussa. Käsi kädessä kävelyssä ja muussa fyysisessä kosketuksessa oli selvä yhtymäkohta ”suomalaiseen” seurustelutyylisiin. Keskityn seuraavaksi tarkemmin näkemyksiin seurustelusta suomalaisnuorten kanssa ja sen mahdollisista vaikutuksista eritoten tytön maineeseen.

Sukupuoli, etnisyys ja seurustelusuhteet

AI: Mitä esimerkiksi vanhemmat ajattelee somalialaiset täällä, et jos pojalla on suomalainen tyttöystävä? Onks se, hyväksytääks se?

H: No varmaan aika sillain et ”jos käännät häntä muslimiks ni sit okei”. (Naurahten) Muuten ei käy.

A: Joo, joo. Entäs sit toisin päin, jos on niinku somalityttö?

H: (Naurahten) No ei tuu edes kuuloonkaan.⁴¹⁶

Etnisyydellä oli merkitystä seurustelusuhteissa. Kumppanin valikoitumisesta puhuessaan haastateltavat pitivät somalipoikaa ensisijaisimpana vaihtoehtona somalitytölle (vrt. Al-Sharmani 2015, 106). Haastateltavat kuitenkin arvioivat, että somalipoikien suhteet suomalaisiin ei-islamilaisiin tyttöihin olivat Suomessa huomattavasti yleisempiä kuin somalityttöjen suhteet suomalaisiin ei-islamilaisiin poikiin (vrt. Alasaari 2005, 15; Jacobsen 2011b, 75; Niemelä 2006, 173; Visapää 1997, 66).⁴¹⁷ Se, että somalipoikien ja suomalaistyttöjen seurustelu oli verrattain yleistä, ei haastateltavien mukaan riippunut pelkästään somalipoikien kiinnostuksesta ja nuoruuden kokeilunhalusta. Oli paljon suomalaistyttöjä, jotka olivat kiinnostuneita somalipojista ja toivat sen avoimesti ilmi (ks. Hautaniemi 2004, 35; Niemelä 2006, 174).⁴¹⁸ Eräs haastateltava arveli, että suomalaistyöt ja somalipojat seurustelivat keskenään paljon siitä syystä, että kummatkin olivat aktiivisia aloitteiden suhteen toisin kuin somalitytöt ja suomalaiset pojat.⁴¹⁹ Näitä suhteita perusteltiin myös uskonnollisilla tulkinnoilla. Muslimipojat voivat avioitua sekä juutalaisten, kristittyjen että muslimien kanssa.⁴²⁰ Koska avioliitossa

⁴¹⁶ HLI(04)04, 34.

⁴¹⁷ HLI(04)09, 23; HLI(04)15, 47; HLI(04)17, 32; HLI(04)18, 43–45; HLI(05)03A, 12; HLI(05)05A, 30; KP(04)09, 4–5.

⁴¹⁸ HLI(04)15, 47; HLI(04)17, 32; HLI(04)18, 43; KP(04)21, 4.

⁴¹⁹ HLI(04)15, 47.

⁴²⁰ HLI(04)03, 15; HLI(04)12, 20; HLI(04)17, 32; HLI(05)01, 8–9; HLI(05)05A, 35.

syntyvien lasten uskonnon tulkitaan määräytyvän isän mukaan, isän on oltava muslimi. (Leitzinger 2015, 196.) Saattoi myös olla, että nainen kääntyi ja hänen odotettiin kääntyvän islamiin suhteen ja avioitumisen myötä, kuten haastateltava edellä aineistolainauksessa toteaa.⁴²¹

Somalitytön seurustelu suomalaisen pojan kanssa Turussa oli vahingollista tytön maineelle ja asemalle yhteisössä.⁴²² Seurustelu suomalaisen pojan kanssa, joka ei ollut muslimi, oli lähtökohtaisesti sopimatonta (Isotalo 2006, 120–121; vrt. Alasääri 2005, 15; Niemelä 2006, 173).⁴²³ Arvelut suhteen olemassa olosta kantautuivat varsin nopeasti yleiseen tietoon.⁴²⁴ Seuraavat kuvaukset tuovat esille kaksi vastakaista näkökulmaa somalitytön (kuviteltuun tai todelliseen) seurustelusuhteeseen.

On ollu huhuja, et eräs tyttö ois ollu suomalaisen pojan kaa. Ja oikeesti oli näin (näyttää peukalon ja etusormen välistä pientä tilaa) lähellä et häntä ei ees sanottu somialaiseks enää. Et hän meni sille tielleen, hän ei oo enää osa meitä.⁴²⁵

Turussa juorutaan että ”heei”, yksi semmonen kiltti tyttö (naurahtaen), niin sanottu, (nauraen) hän seurustelee suomalaisen kanssa. Mun mielestä se on normaali, mutta kun noille [vanhemmille ihmisille] se on: ”kauheaa, oletko kuullut, kuin se tyttö oli niin kiltti, miksi hän...” Ei se mitenkään johdu kiltteydestä. Se on vain makuasia, mutta ei ne huomaa sitä.⁴²⁶

Kumpikin haastateltava kiinnittää huomion tytön maineen vievään sopimattomaan *rajanylitykseen*. Ensimmäisen haastatteluotteen mukaan seurustelusuhde oli etninen ja kulttuurinen rajanylitys, joka sekä mitätöi tytön yhteisöön kuulumisen että markkeerasi siirtymistä toiseen yhteisöön (Douglas 1988, 115, 121; Nagel 2003, 15–16). Tyttö ei tämän tulkinnan mukaan ollut enää ”oikea” tai ”kunnan” somali, osa ”meitä”. Toisessa haastatteluotteessa suhde näyttäytyy merkinä hyvän tyttöyden ja kiltteyden rajanylityksestä. Suomalaisen pojan kanssa seurustelu edusti tytön sisäistä muutosta, vanhempien kunnioituksen puutetta, tottelemattomuutta, kapinaa ja liiallista vapautumista.

Yleisesti ottaen suomalaispoikien kanssa seurustelua ei pidetty todellisena omakohtaisena vaihtoehtona. Eräs tyttö mainitsi olleensa ihastunut suomalaisen pojan hymyyn tai ulkonäköön, mutta siinä kaikki.⁴²⁷ Yksi tyttö vastasi, ettei poikaystävänsä taustalla ollut hänelle sinänsä merkitystä, vaikka muille olikin, pääasia

⁴²¹ HLI(04)12, 20; HLI(04)13, 10; HLI(04)17, 32; HLI(05)03A, 12.

⁴²² HLI(04)16, 8; HLI(05)03A, 11; HLI(05)05A, 35.

⁴²³ HLI(04)03, 15; HLI(04)12, 20; HLI(04)17, 32; HLI(04)18, 73; HLI(05)01, 8–9; HLI(05)05A, 35.

⁴²⁴ HLI(04)15, 47; HLI(05)03A, 14; HLI(05)05A, 35.

⁴²⁵ HLI(05)05A, 35.

⁴²⁶ HLI(05)03A, 14.

⁴²⁷ HLI(04)04, 34–35; myös HLI(04)15, 64–65.

oli, että ”tulnaisiin toimeen”.⁴²⁸ Vaikka somalitytön ja suomalaisen pojan seurustelua tai avioitumista pidettiin mainesyistä sosiaalisesti mahdottomana vaihtoehtona Turussa, muualla saattoi olla toisin. Haastateltavat kertoivat esimerkiksi Helsingissä asuvan somalinaisia, joilla oli suomalainen mies.⁴²⁹ Näitä suhteita ei pidetty ongelmallisina tai arvotettu mitenkään negatiivisesti (vrt. Helander 2002, 119). Suhteiden syntyä selitettiin sillä, että Helsingissä asui enemmän somaleja ja toimintatapojen variaatio oli suurempaa kuin Turussa.⁴³⁰

Haastatellut luokittelivat somalipoikien ja suomalaistyttöjen seurustelusuhteita pääpiirteittäin kahdella tavalla. Oli vakaalla ja vakavalla pohjalla olevia seurustelusuhteita, jotka mahdollisesti etenivät avioitumiseen ja perheen perustamiseen saakka.⁴³¹ Näiden suhteiden vastakohta olivat ”kevyet” seurustelusuhteet, jotka eivät kehittyneet – ja joiden ei ehkä ollut tarkoituksaan kehittyä – vakavampaan suuntaan (ks. Hautaniemi 2004, 84).⁴³² Jälkimmäisiä suhteita haastateltavat kuvasivat joidenkin somalipoikien nuoruuteen ikävaiheena kuuluvaksi ”leikkimiseksi”, hauskanpidoksi”, ”pelaamiseksi” ja ”kokeiluksi”.⁴³³ Lisäksi mainittiin niin sanotut yhden illan jutut.⁴³⁴

Muutamit tytöt kertoivat suojelleensa suomalaisia ystäviään joidenkin poikien kiinnostukselta ”tulkkaamalla” heidän oletettuja motiivejaan – pojat eivät välttämättä aina olleet vakavissaan, vaan liikkeellä pelailumielellä. Ystäviä oli varoitettu luottamasta nimenomaan sellaisiin poikiin, jotka yrittivät nopeasti edetä fyysiseen suhteeseen, koska näitä yrityksiä pidettiin hyväksikäyttönä (vrt. Lees 1993, 47). Eräs tyttö kertoi suomalaisen kaverinsa päätyneen ”ekaan kertaan” erään somalipojan kanssa, vaikka hän oli kuinka varoitellut, ettei poika ollut toisissaan hänen kanssaan, vaan haki vain kokemuksia.⁴³⁵ Toinen tyttö puolestaan kertoi erään pojan olleen kiinnostunut hänen suomalaisesta kaveristaan. Tyttö oli valehdellut kaverinsa olevan varattu, koska halusi suojella häntä ”pelaamiselta”.⁴³⁶ Näillä valinnoilla tytöt pyrkivät rajaamaan poikien toimijuuden ehtoja. Heidän toimintansa voi ymmärtää paitsi vastareaktionä sukupuolitetuille kaksoisstandardeille, jotka mahdollistivat poikien ”leikit”, myös suomalaisten tyttöjen moraalien vartioimisena ja jonkinasteisena somalipoikien ja suomalaisten tyttöjen välisten vapaiden sukupuolisuhteiden kontrollointipyrkimyksenä.

⁴²⁸ HLI(05)03B, 22.

⁴²⁹ HLI(04)01, 19; HLI(04)12, 20; HLI(04)13, 11; HLI(04)15, 48; HLI(04)18, 44.

⁴³⁰ HLI(04)01, 19.

⁴³¹ HLI(04)12, 20; HLI(04)17, 32; HLI(05)05A, 30.

⁴³² HLI(04)04, 33–34; HLI(05)01, 39–40; HLI(05)02, 26–27; HLI(05)05A, 30–31.

⁴³³ HLI(03)01, 8; HLI(04)04, 33–34; HLI(05)05A, 33–34; KP(03)19, 8; KP(04)21, 4.

⁴³⁴ HLI(05)02, 21; HLI(05)05A, 32.

⁴³⁵ KP(03)19, 8.

⁴³⁶ KP(04)21, 4.

Poikien ei-vakavista seurustelusuhteista suomalaistyttöjen kanssa puhuneet haastateltavat tulkitsivat ne poikkeuksetta jonkinlaiseksi vaiheeksi ennen aikuis-tumista ja avioitumiseen tähtäävää suhdetta. Tyttöjen kertomuksissa monet pojat päätyivät nuoruuden seurustelusuhteiden jälkeen valitsemaan aviopuolisokseen loppujen lopuksi somalitytön (vrt. Andersson 2003, 123; Niemelä 2006, 174; Prieur 2002, 60).⁴³⁷

H: Yleensä ne on silleen et ”the future is Somali”.

AI: The future is Somali, joo.

H: Somali lady. Sit ne juoksee kuitenkin suomalaisten peräs. Sit ne on aina ku ne juoksee ni (nauraen) ”my future is Somali lady” (AI nauraa) Mä aina oon et ”kiitos” (nauraa).

AI: (Nauraen) Mut miks ne sit, mitä varten ne sit juoksee niitten suomalaisten tyttöjen peräs jos niitten future on somalilady?

H: No ku jos ne ei halua avioituu heti ni (naurahtaa) sit ne nyt, ne haluaa pitää hauskaa.

AI: Nii. No mitä se hauskanpito tarkoittaa?

H: Käydä diskois. (Naurahtaa) Mä en tiedä mitä sit siihen kuuluu. Ku ne haluaa niin paljon tyttöystävä-poikaystäväsuhdet, mut eihän somalialainen kukaan tyttö suostu, anna niille sitä. Ni sit se on paljon helpompi ystävystyä suomalaisiin. Ne haluaa et ne menee sen tyttöystävän kans jonnekki niinku suomalaisittain, jätkät.

AI: Mitä sä tarkoitat suomalaisittain menemisel?

H: Nii et menee, sähä menisit sun poikaystävän kans ulos syömään kaupungil, menisit juhliin jonnekin. Ni ne haluaa vaan sellast samanlaist. Mut ei ne saa kato somalialaisilt tytöilt, ni sit ne menee hakeen suomalaisilt.

AI: Nii. No mitä, kuuluuks siihen kans semmonen niinku et voidaan koskee esimerkiksi, et haetaan jotaki seksiin liittyvää tai jotain, tiedäks sää? Liittyys se siihen?

H: Emmä tiä ku emmä voi puhuu niiden puolest. Mut se voi olla. Yleensä sehän liittyy siihen.⁴³⁸

Haastateltava ymmärsi poikien kiinnostuksen suomalaisiin tyttöihin pitkälti sen kautta, että heidän kanssaan poikien oli mahdollista seurustella avoimemmin kuin somalityttöjen kanssa. Suomalaistyttöjen kanssa julkinen ajanvietto oli mahdollista vapaammin, useammin, myöhempään vuorokaudenaikaan ja paikoissa, joihin kunniaastaan huolehtivat somalitytöt eivät menneet.⁴³⁹ Somalitytön kanssa seurus-

⁴³⁷ HLI(05)05A, 31.

⁴³⁸ HLI(04)04, 33–34.

⁴³⁹ HLI(04)03, 15.

telu tarkoitti usein matalaa profilia ja salailua. Toinen haastateltava korosti, että poikien mahdollinen tulkinta somalityttöjen rajoittuneisuudesta ei ollut kuitenkaan osoitus arvostuksen puutteesta, päinvastoin: se oli syy, jonka vuoksi pojat halusivat myöhemmin avioitua somalitytön kanssa.⁴⁴⁰

Somalialaisii tyttöi ei silti haukuta tai mitään, et ”te ette tee mitään, te ette oo mitään”. Ei meil sanota tommosta. Mul on tosi hyvii ystäviä, somalialaisii poikii, ja sit ku he puhuu, heil on niinku suomalaiset tytöt, ja sit he silti kunnioittaa mua enemmän ku heijän tyttöjä. Mut he ei silti siin iäs seurustelis mun kaltasen tytön kaa, koska me ollaan niin rajottuneita.⁴⁴¹

Vaikka avioliittoja solmittiin myös suomalaisten ja somalien kesken, haastateltavien mukaan monet vanhemmat toivoivat poikansa avioituvan somalin kanssa (vrt. Al-Sharmani 2015, 106; Bendixsen 2013b, 238; Peltola 2014, 255).⁴⁴² Ajateltiin, että jaettu kulttuurinen, etninen ja uskonnollinen tausta ja niiden myötä rakentunut kokemus perhe-elämästä säästivät avioparia eroista johtuvilta ristiriidoilta parisuhteessa ja lastenkasvatuksessa (vrt. Berns McGown 1999, 141).⁴⁴³

Olen tässä luvussa tarkastellut tyttöihin kohdistuvia odotuksia ja maineen rakentumisen ehtoja suhteessa seurustelukäytäntöihin. Haastateltavien mukaan tytön kunniallisuuden tärkeimpänä merkinä suhteessa vastakkaiseen sukupuoleen oli omanarvontunto, itsekontrolli ja tietynlainen suljettuna oleminen. Tytön maineen kannalta paras tapa lähestyä poikaa perustui aktiiviseen passiivisuuteen – pojan kiinnostuksen herättämiseen epäsuoria reittejä tai muulla tavoin peitelysti. Myös poikien aloitteisiin vastaamista kuvattiin pidättyvyyden kautta. Oma kiinnostus oli hyvä näyttää kontrolloidusti ja pikkuhiljaa.

Itsekontrollin ja omanarvontunnon merkitys tuli edelleen esiin haastateltavien kuvauksissa seurustelusuhteen aikaisesta fyysisestä koskemattomuudesta. Se, edettiinkö kädestä kiinni pitämistä ja halaamista pidemmälle, riippui tilanteesta, seurusteleavasta parista ja suhteen laadusta. Seurustelukäytäntöjen tulkittiin tältä osin olevan Suomessa murroksessa, koska osa Suomessa varttuneista somalinuorista omaksui kasvuympäristöstään nuorisokulttuurisia tapoja, joiden vaikutuspiirissä vanhempi sukupolvi ei ollut nuoruusvaihettaan elänyt. Somalipoikien seurustelusuhteita suomalaisten tyttöjen kanssa pidettiin yleisinä ja selvästi sallitumpina kuin tyttöjen suhteita suomalaisiin poikiin. Toisaalta nämä suhteet ymmärrettiin seurauksena somalipojille ja suomalaistytöille yhteisestä

⁴⁴⁰ HLI(04)21, 4.

⁴⁴¹ HLI(05)05A, 33–34. Ks. myös aiemman haastatteluoitteen ”my future is Somali lady” -kommentti, jonka haastateltava esitti poikien positiivisena huomionosoituksena somalityttöille.

⁴⁴² HLI(04)04, 34; HLI(04)17, 32; HLI(05)02, 26–27; HLI(05)05A, 8, 30, 34; KP(04)09, 4–5; KP(04)21, 4.

⁴⁴³ HLI(05)02, 26–27; HLI(05)03A, 29; HLI(05)05A, 8, 30, 34.

sosiaalisesta liikkumatilasta, joka mahdollisti fyysisen läheisyyden ja yhteisen ajanvieton kodin ulkopuolella.

Somalityttöjen seurusteluun Suomessa liitettiin liian länsimaiseksi, eurooppalaiseksi tai suomalaiseksi muuttumisen vaara, jolta tyttöjen oli sukupuolten välisessä kanssakäymisessä suojauduttava (vrt. Ahmad 2012, 203–205). Tämä suojautuminen sai diasporassa paitsi kunniallisuuden, myös kulttuurisen jatkuvuuden merkityksiä, mikä on aiemmissa luvuissa tullut esiin tyttöjen pukeutumiseen ja neitsyyteen liittyvissä odotuksissa ja määrittelyissä. Aineistoluvussa 2 tarkastelemani pukeutumisen, seksuaalisuuden, sukupuolten välisen kontaktin ja seurustelun aihepiirit luovat tulkinnallista taustaa seuraavalle luvulle 3, jossa päähuomion kohteena ovat kaupunkitilaan, ajanviettoon ja tyttöjen sosioitalliseen käyttäytymiseen liittyvät maineen tulkinnat.

3 SUKUPUOLITETTUJA MORAALITOPOGRAFIOITA

3.1 Kaupunkitilan sosiaaliset merkitykset

Miten haastateltavat kuvasivat Turkuja asuinpaikkana? Millä tavoin keskustassa liikkuminen voi liittyä ”hyvän” ja ”huonon” tyttöyden ja maineen määrittelyihin? Aiemmat luvut ovat käsitelleet ruumiillisuuteen ja seksuaalisuuteen liittyviä kysymyksiä. Tässä luvussa tarkastelen moraalitopografisia tulkintoja kaupunkitilasta tytöille sopivana ja sopimattomana paikkana. Hahmotan kaupunkitilaa haastateltavien kuvausten pohjalta kylämäisyyden, katuseurallisuuden sekä sukupuolittuneiden ja etnisten sosiotilallisten määrittelyjen näkökulmasta. Luvun etnografinen anti kiteytyy mainetta rakentavaan näkemiseen ja nähdyksi tulemiseen kaupunkitilassa. Tämä luku taustoittaa ajanviettoa kotona ja kodin ulkopuolella käsittelevää lukua 3.2. Myös tästä syystä kuvaan aluksi koteja, lähiöitä ja asumisviihtyvyyttä Turussa.

Kodit ja lähiöt

Kotia tehdään sisustuksessa ja tilaratkaisuissa, mutta koti ei ole pelkkä fyysinen asumus. Kodin merkityksiä maahanmuuttajien omaelämäkerroissa tutkineen Laura Huttusen mukaan ”koti on kiintopiste tai paikka, josta ja jossa ollaan suhteessa

maailmaan” (Huttunen 2002, 328). Se rakentuu emotionaalisen kiinnittymisen ja sosiaalisten suhteiden prosessissa. Masseylaisittain tulkittuna koti on prosessi, jonka tekevät paitsi fyysiseen paikkaan liittyvät asiantilat ja sosiaaliset suhteet, myös suhteet erilaisten paikkojen välillä (esim. Massey 2003, 74, 78). Haastatelluille koti Turussa oli sosiaalisten suhteiden risteymä, jonka emotionaalinen erityisyys rakentui suhteessa merkityksellisiin paikkoihin Somaliassa, Suomessa ja muualla diasporassa.

Ajatus kodista voidaan ymmärtää sisäkkäin aukeavina mielikuvina kodista, kotikaupungista ja kotimaasta (ks. Mahlamäki 2005, 118). Koti ja kotikaupunki eivät välttämättä kuitenkaan aina sijaitse kotimaassa. Vaikka Suomi ei olisi tunnut kotimaalta, Turku voi kuitenkin tuntua kotikaupungilta, kuten eräs tyttö kuvasi (vrt. Oikarinen-Jabai 2013a, 202; 2015, 121–122).⁴⁴⁴ Toinen haastateltava kertoi eläneensä suuren osan elämästään Turussa, josta oli tullut hänelle hyvin tärkeä kotipaikka, ”mun kaupunki”.⁴⁴⁵ Kolmannelle haastatellulle Suomi oli toinen kotimaa Somalian rinnalla – maa, joka aina tuli olemaan sydämessä. Asuttuaan vuosia Turussa myös Turusta oli tullut ”oma kotimaa”.⁴⁴⁶ Haastateltavat kuvasivat myös kodittomuuden tunteita Suomessa. He puhuivat esimerkiksi vieraana olemisen, häkissä elämisen ja yksinäisyyden kokemuksista.⁴⁴⁷ Kun ei ollut omassa kotimaassa, ei tuntenut olevansa vapaa.⁴⁴⁸

Somalit asuvat Turussa useimmiten kerrostalolähiöissä. Asunnot, joissa vierailin, muistuttivat sisustukseltaan toisiaan, vaikka erilaisista mieltymyksistä, varallisuudesta, ja asukkaiden ikäjakaumasta johtuvia eroja olikin havaittavissa. Olohuoneen kalustuksen muodostivat usein yksi tai kaksi tummansävyistä nahkasohvaa, sohvapöytä, kirjahylly ja televisio. Joissain kodeissa oli muutama nojatuoli toisen sohvan sijasta ja erillinen tv-taso. Joskus huoneen seinustalla oli sänky tai patja lattialla. Kirjahyllyssä pidettiin usein kauniita juomalaseja tai tee- tai kahvikuppeja. Kirjoja ei hyllyssä useinkaan ollut, Koraania lukuun ottamatta. Hyllyillä pidettiin myös lasten koulukuvia ja hääkuvia. Olohuoneen lattiaa peitti usein tummasävyinen paksu irrallinen kokolattiamatto, joka ulottui huoneen seinustoille asti. Ikkunassa oli kahdet verhot, vaaleampi alusverho ja tummempi päällysverho, jossa saattoi olla kultakirjailua. Verhot olivat usein kiinni. Seinillä saattoi olla maisemakuvia, kukkakuvia, Mekkaa tai Kaaban pyhäkköä kuvaava taulu tai koraanitaulu, jossa oli arabiankielisiä lauseita. Monessa kodissa näin olohuoneessa myös Koraanin lausein koristetun seinäkellon.

⁴⁴⁴ KP(05)06, 2.

⁴⁴⁵ HLI(04)15, 71.

⁴⁴⁶ HLI(05)03A, 16–17.

⁴⁴⁷ HLI(04)15, 35; HLI(04)16, 35; HLI(04)17, 8–9.

⁴⁴⁸ HLI(04)16, 35.

Joissakin olohuoneissa oli lisäksi tekokukkia tai seiniin tai kattoon kiinnitetyjä kiiltävästä paperista tehtyjä värikkäitä koristeita. Ruukkukukkia tai maljakkokukkia en kodeissa nähnyt.

Makuuhuoneiden sisustus oli usein melko niukka. Yhdessä makuuhuoneessa oli parisänky ja vauvan sänky, toisessa makuuhuoneessa (tai muissa makuuhuoneissa) kaksi tai kolme erillistä sänkyä huoneen seinustoilla kiinteiden kaapistojen lisäksi. Kirjoituspöytiä tai yöpöytiä ei välttämättä ollut. Vaikka lapsilla oli leluja, niitä oli usein niin vähän, että ne eivät vieneet paljonkaan tilaa. Perheissä, joissa oli pieniä lapsia, oli usein kävelemisen opetteluun tarkoitettu pyörillä liikkuva tuoli. Makuuhuoneen verhot olivat usein samanlaista tyyliä kuin olohuoneessa. Keittiössä oli kiinteiden kalusteiden lisäksi ruokapöytä ja tuolit. Mattoa ei välttämättä ollut. Monesti näin keittiössä stereot tai radion, jota tytöt ja naiset kuuntelivat tehdessään ruokaa. (Vrt. Tiilikainen 2003, 123–124.)

Monet haastateltavat kertoivat viihtyvänsä ja asuvansa mielellään Turussa.⁴⁴⁹ Turun hyviä puolia nostettiin esiin vertailemalla Turkua pääkaupunkiseutuun. Turku oli pienempi ja rauhallisempi kaupunki kuin Helsinki. Turussa välimatkat olivat lyhyitä ja kulkeminen yksinkertaista.⁴⁵⁰ Monien somalien kerrottiin kuitenkin muuttaneen Helsinkiin työn, avioliiton, pääkaupunkiseudulla asuvien sukulaisten, vilkkaamman sosiaalisen elämän tai kaupungin suuremman koon vuoksi.⁴⁵¹ Suhtautumista erilaisiin etnisiin vähemmistöihin pidettiin Helsingissä Turkua suvaitsevaisempana.⁴⁵² Edellä mainituista syistä johtuen jotkut haastateltavat olivat myös harkinneet muuttoa pääkaupunkiseudulle.⁴⁵³

Turun huonoina puolina mainittiin eritoten työpaikkojen puute ja sosiaalisten kontaktien riittämättömyys.⁴⁵⁴ Jotkut tytöt pitivät Turkua liian pienenä ja tylsänä kaupunkina, koska yhteisiä tapahtumia ja nähtävää oli niin vähän.⁴⁵⁵ ”Tää on ihan lande”, kiteytti eräs tyttö näkemyksensä.⁴⁵⁶ Erästä haastateltavaa häiritsi myös se, että somalit tunsivat niin hyvin toisensa. Se sai aikuiset varovaisiksi sen suhteen, mitä nuorille sallittiin. Hänen mielestään kaupungeissa, joissa asui paljon somaleja, oli väljempi sosiaalinen kontrolli ja nuoret saattoivat viettää vapaammin aikaa keskenään.⁴⁵⁷

⁴⁴⁹ KP(04)28, 7; HLI(04)07, 19; HLI(04)08, 11; HLI(04)09, 25; HLI(04)11B, 4; HLI(04)12, 6; HLI(04)15, 71; HLI(05)02, 72; HLI(05)03B, 16.

⁴⁵⁰ HLI(04)07, 18.

⁴⁵¹ HLI(04)03, 49; HLI(04)05B, 21–22; HLI(04)12, 6; HLI(04)05B, 21; HLI(04)13, 22.

⁴⁵² HLI(04)11B, 4; KP(03)08, 2.

⁴⁵³ HLI(03)02, 22; HLI(04)07, 19; HLI(04)12, 6; HLI(04)13, 22–23.

⁴⁵⁴ HLI(04)09, 25.

⁴⁵⁵ HLI(04)15, 71.

⁴⁵⁶ KP(05)19, 1.

⁴⁵⁷ HLI(04)04, 47–48.

Vaikka monet olivat tyytyväisiä omaan asuinalueeseensa, myös huonoja puolia tuotiin esiin. Yleisimmin kyse oli suomalaisten ennakkoluuloisesta tai avoimen rasistisesta suhtautumisesta (vrt. Peltola 2014, 87–88).⁴⁵⁸ Naapurit eivät välttämättä vuosienkaan samassa kerrostalossa asumisen jälkeen tervehtineet hississä tai porraskäytävässä.⁴⁵⁹ Eräs haastateltava kertoi kuitenkin, miten eräs ”mykkä” naapuri oli alkanut tervehtiä sen jälkeen, kun haastateltava oli tehnyt aloitteen keskusteluun.⁴⁶⁰ Jotkut kertoivat selkeän rasistiseksi tulkitsemastaan toistuvasta ilkvallasta, esimerkiksi auton pyyhkimien ja peilien irtivääntelystä ja maalipinnan naarmuttamisesta.⁴⁶¹ Asumisviihtyvyyttä laski myös mahdollinen asuinympäristön epäsiisteys, kotiin kantautuva melu ja havainto siitä, että asunnoissa asui pelkästään eri taustoista kotoisin olevia ”ulkomaalaisia” ja humalaisia suomalaisia. (Vrt. Virtanen & Vilkama 2008, 145; Valentine & Sporton & Nielsen 2009, 240.)⁴⁶² Muutamat haastateltavat kertoivatkin asuvansa mieluiten alueella, jossa ei asu paljon suomalaisten ulkomaalaisina pitämiä ihmisiä: Kun ”maahanmuuttajien” tekemistä rikoksista tietyissä lähiöissä uutisoitiin, kaikki joihin ”maahanmuuttajan” määritelmä sopi, leimattiin virheellisesti rikollisiksi ja tappelijoiksi (vrt. Back 1996, 107; Lundström 2007, 28–29, 119–120, 122, 126). Tämä näkyi lähiöiden arjessa paitsi alueen leimautumisena, myös somaleihin kohdistuneena negatiivisena suhtautumisena (vrt. Andersson 2003, 65).⁴⁶³

Somalikodin ulko-ovi erotti ja yhdisti kodin ulkopuoliseen fyysiseen maailmaan. Joissakin kodeissa ovi kävi jatkuvasti paitsi lasten tullessa ja mennessä, myös lähellä asuvien sukulaisten tullessa käymään vaihtamaan kuulumisia, selvittämään jotakin asiaa tai lainaamaan ruoka-ainetäydennystä kesken loppuneen sokerin tai kaurahiutaleiden jatkeeksi.⁴⁶⁴ Näissä kodeissa tuli vaikutelma siitä, että koti ei rajautunut selkeästi asunnon ulko-oveen, vaan se jatkui sosiaalisena tilana lähellä asuvan perheen tai asuvien perheiden kotitilaan (ks. Johnsdotter 2015, 88).⁴⁶⁵ Näillä perheillä oli sosiaalisia verkostoja, jotka tukivat arjen pyörittämisessä ja lasten hoidossa. Vaikka sosiaaliset verkostot eivät olleet yhtä tiiviitä kuin aikanaan Somaliassa, ne olivat hyvin tarpeellisia (ks. Tiilikainen 2003, 125). Eräs nainen totesi, että ”kun toisella on jotakin, toinen hoitaa lapset, ja kun toisella on jotakin, kauppaan menoa tai jotakin, toinen hoitaa lapset.”⁴⁶⁶ Perheet myös

⁴⁵⁸ HLI(04)12, 7.

⁴⁵⁹ KP(03)20, 10; KP(03)34, 6.

⁴⁶⁰ KP(03)20, 10.

⁴⁶¹ KP(04)09, 1.

⁴⁶² HLI(04)17, 6–7; KP(04)20, 1, 5–6; KP(04)37, 4.

⁴⁶³ HLI(04)04, 1–2; 54; HLI(04)16, 42.

⁴⁶⁴ KP(03)32, 5; KP(04)37, 1; KP(04)41, 5; KP(05)04, 8; KP(05)12, 2.

⁴⁶⁵ HLI(04)17, 8; HLI(04)18, 28–29; KP(04)28, 2.

⁴⁶⁶ KP(04)40, 2.

pyrkivät muuttamaan lähelle toisiaan, jotta yhteydenpito ja yhteistyö sujuisivat mahdollisimman vaivattomasti.

Kaikilla perheillä ei kuitenkaan ollut riittäviä sosiaalisia verkostoja tukenaan. Minulle kerrottiin monien naisten kärsivän yksinäisyydestä ja kontaktien puutteesta. Valveillaoloajan täytti kodin- ja lastenhoito, ja sosiaalisia kontakteja muihin naisiin ei ollut riittävästi tai juuri lainkaan.⁴⁶⁷ Monet tällä tavoin elävät kotiäidit olivat väsyneitä ja masentuneita.⁴⁶⁸ Kenttätyön aikana usein esitetty toive oli, että perheenäideille järjestyisi enemmän mahdollisuuksia tavata toisiaan, esimerkiksi kokoontua juomaan teetä ja juttelemaan ja näin rentoutua ja irtautua hetkeksi kodinhoidon arjesta. Naisille sopivien kokoontumistilojen puute kuitenkin vaikeutti tilaisuuksien järjestämistä.⁴⁶⁹ Haastateltavien mukaan kaikki miehet eivät myöskään täysin ymmärtäneet naisten tapaamisten tarkoitusta ja merkitystä. Naisten keskinäisiä tapaamisia voitiin pitää tarpeettomina tai jonkinlaisena uhkana perhetilanteelle.⁴⁷⁰ Vaikka tyttöjen ja nuorten naisten päivärytmi saattoi opintojen tai työssäkäynnin myötä olla sosiaalisempi kuin kotiäitien, erilaiset velvoitteet kotona veivät ja jäsensivät myös heidän aikaansa. Kodinhoito oli perheen varttuneemmille tyttärille osa jokapäiväistä ”kodin tekemistä”. Siivoamisen ja ruuanlaiton lisäksi monet hoitivat pienempiä sisarusiaan tai sukulaistensa lapsia.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ HLI(04)02, 28; HLI(04)05B, 42; KP(03)01, 3; KP(03)06, 1; KP(03)11, 3; KP(03)12, 10; KP(03)27, 4; KP(04)09, 4; KP(04)16, 2–3; KP(04)25, 6; KP(04)36, 5.

⁴⁶⁸ Mielenterveyden häiriöihin liittyi ennakkoluuloja. Perheen äiti saattoi asian julkiseksi tulon ja sosiaalisen leimautumisen pelosta salata masennuksensa, pelkotilansa tai ahdistuneisuutensa aviomieheltään, sukulaisiltaan ja ystäviltään ja kärsiä oireensa yksin. Vaikka oli myös toisin ajattelevia ihmisiä, edelleen tunnistettiin ajatus siitä, että oli häpeä perheelle, jos vaimo kävi mielenterveys-toimistossa tai söi psyykenlääkkeitä. ”Naisen kuuluu olla vahva ja kestävä”, sanoi eräs haastateltava kuvatessaan vahingollista asennetta, joka esti avun hakemisen. (HLI(04)09, 3; KP(04)36, 5–6; ks. Tiilikainen 2003, 217.)

⁴⁶⁹ HLI(04)05B, 42; HLI(04)08, 31; HLI(04)09, 8–10, 26; HLI(05)01, 23; KP(03)01, 2; KP(03)14, 9; KP(03)33, 2–3; KP(04)09, 4; KP(04)36, 5–6.

⁴⁷⁰ HLI(04)05B, 42; KP(03)14, 9; KP(03)33, 3; KP(04)36, 5.

⁴⁷¹ HLI(04)04, 18–19; HLI(04)07, 1–2; HLI(04)08, 2; HLI(05)05A, 36. Somaliassa tyttöjä on kasvatettu kodinhoidolliseen vastuuseen pikkuhiljaa. Toisella kymmenellä olevat tytöt voivat jo osallistua kotitöihin, mutta tehtävien määrä ja laatu riippui paljon perhetilanteesta (Abdullahi 2001, 124; ks. Haga 2015, 51). Jos kyseessä oli perheen vanhin ja ainoa tytär ja apua kotona tarvittiin, vastuu kotitöistä saattoi alkaa aiemmin kuin perheissä, joissa kotityöt hoituvat jollakin muulla tavalla. Perheissä, joissa oli useita tyttäriä, vanhimmalla tyttärellä oli eniten vastuuta. Hän oli myös esimerkkinä nuoremmille. Kun hän muutti pois kotoa (useimmiten avioitumisen myötä), vastuu siirtyi toisiksi vanhimmalle tyttäreille.

Somalit ovat ”pieni kylä kaupungissa”

Somalialaiset on niin pieni yhteisö, ja sit ku Turku on niin pieni paikka, ja sit ku me ollaan niinku pieni kylä, ja sit ku kaikki on kaikkial, misä kaikki on.⁴⁷²

Somalit olivat vuosina 2003–2006 ja ovat edelleen Turun suurin tummaihoisen etninen vähemmistöryhmä. Koska somaleja asui kenttätyövaiheen aikana Turussa suhteellisen vähän, he saattoivat tunnistaa toisensa varsin vaivatta keskustan ihmisvilinästä. Se, että somalien oli helppo havaita toisensa ydinkeskustassa, oli olennainen osa kaupunkitilan sosiaalista rakentumista. Ketä nähtiin missäkin ja mihin aikaan vuorokaudesta? Milloin ja missä somalityttöjä näkyi keskustassa? Milloin naiset tapasivat toisiaan sattumalta kauppatorilla vihannesostoksilla tai keskustan bussipysäkeillä? Minä viikonpäivinä ja mihin aikaan oli enemmän liikettä moskeijasta kauppatorin bussipysäkeille? Missä kahviloissa somalimiehet yleensä tapasivat toisiaan?

Haastateltavan käyttämä vertaus somaleista ”pienenä kylänä kaupungissa” kuvaa somaliyhteisöä paikan metaforan kautta. Pienessä kylässä monet paitsi näkivät toisensa ja tulivat nähdyiksi, myös kuulivat toistensa asioista ja tekivät kuulemastaan tulkintoja. Näissä tulkinnoissa voitiin myös määritellä henkilöiden ja heidän perheidensä asemaa ja roolia yhteisössä. Tämän tutkimuksen näkökulman kannalta on olennaisen tärkeä ymmärtää, miten tärkeässä asemassa satunnaiset kohtaamiset ja tiedonvaihto kaupunkitilassa olivat. Vaikka itse ei olisi tunnistanut kadulla näkemäänsä somaleja, usein joku omasta seurueesta tunnisti heidät, ja tällä tavoin opittiin tuntemaan ja tunnistamaan aiemmin vieraita henkilöitä kaupungilla.⁴⁷³

AI: Tunneks sä esimerkiks kaikki somalialaiset täällä Turussa?

H: En. En tunne kaikkia, mut se on niinku helppo tunnistaa toisiaan. Jos sä et tunne, jos on kolme, varmaan yksi tunnistaa. Kaksi ei tiedä sua, mut yksi varmaan tunnistaa ja sanoo: ”hei, mä tunnen, se on se”. Sen vaimo tai sen äiti tai jotakin. Ni se on sitte heil helppoo (naurahtaa) tietää sut.⁴⁷⁴

Myös kynnys jutella vieraiden somalien kanssa keskustassa kohdattaessa saattoi olla matala.⁴⁷⁵ Syyksi sosiaalisuuteen mainittiin vähemmistöasema, joka motivoi tutustumaan toisiin samassa tilanteessa oleviin.⁴⁷⁶ Tumma ihonväri saattoi olla te-

⁴⁷² HLI(05)05A, 12.

⁴⁷³ HLI(04)08, 12.

⁴⁷⁴ HLI(04)06, 37–38.

⁴⁷⁵ HLI(04)14, 66; HLI(04)15, 73; HLI(04)16, 44; HLI(04)17, 10.

⁴⁷⁶ HLI(04)09, 36–37; HLI(04)12, 22. Aiempi asuinpaikka Somaliassa ja klaanitausta saattoivat vaikuttaa siihen, kenen kanssa jatkossa vain tervehdittiin, kenen kanssa juteltiin ja tutustuttiin enemmän (HLI(04)05A, 6; HLI(04)16, 10–11).

kijä, joka loi yhteyden kaupunkitilassa: tuntemattomia ihmisiä voitiin tervehtiä pelkästään tummaihoisuuden perusteella (vrt. Rastas 2002, 9).⁴⁷⁷

Tutkija Pasi Mäenpää on käyttänyt katuseurallisuuden käsitettä tutkiessaan ajanviettoa kaupunkitilassa. Mäenpää tarkoittaa katuseurallisuudella ”sellaista julkisessa kaupunkitilassa tapahtuvaa sosiaalista tilannetta tai kehystä, jossa ihmisten aistimellisen ja ajatuksellisen kiinnostuksen kohteena ovat muut ihmiset, heidän olemuksensa ja tilallinen käyttäytymisensä sekä näiden muodostamat jännitteet ja koostumat” (Mäenpää 2005, 92).⁴⁷⁸ Mäenpää puhuu katuseurallisuuden kentistä, jotka syntyvät eritoten keskustan vilkkaisiin paikkoihin. Suositut katukahvilat, kävelykadun penkit, kauppatori, katusoittajien paikat tai yleisesti käytössä ja tiedossa olevat kohtaamispaikat ovat esimerkkejä paikoista, joihin on syntynyt katuseurallisuuden kenttiä. Näihin paikkoihin hakeudutaan tapaamaan tuttuja, oleskelemaan ja havainnoimaan muita ihmisiä. (Mäenpää 2005, 91–92.)

Turun kauppatoria reunustavat linja-autopysäkit olivat eräs somalittyttöjen arkinen katuseurallisuuden kenttä. Tietyt linja-autopysäkit olivat monille somalittyttöille osa arjen kulkureittiä kodista keskustaan asioille tai linja-auton vaihdon kautta kouluun ja takaisin kotiin. Tytöt tapasivat bussipysäkeillä sattumalta ja sovitusti ystäviä ja tuttavvia. Linja-autoa odottaessa ja heti linja-autosta poistuttaessa avautui näkymä, joka mahdollisti muiden ihmisten havainnoimisen – ja somalien ollessa kyseessä usein myös tunnistamisen.

H: Mä meen kaupungille, ni heti ku mä tuun ulos bussist mä nään, et tääl on somalialaisii. Mä katon, et tual on somalialainen. Ja sit meil on semmonen tapa, et jos mä oon mun [somalij]kavereitten kaa [---], jos mä nään somalialaisen: ”hei tuol on somppu”. ”Onko?” Sit se [kaveri] kattoo ai jaa, kattoo mitä toi tääl tekee. Kauheet niinku tälläst, siis se on. Ja sit he, samal taval heki tekee sulle, et he näkee. He kysyy: ”mitä hän tekee täällä”.

AI: Nii, et he on niinku kiinnostuneit ja sillä tavalla uteliait tietämään,

H: Nii

⁴⁷⁷ HLI(04)14, 59–61; KP(06)02, 2.

⁴⁷⁸ Turo-Kimmo Lehtonen on käyttänyt käsitettä katujulkisuus kuvattessaan kauppakeskuksissa asiointiin liittyvän keskinäisen anonyymisuuden, kiinnostuksen ja välinpitämättömyyden risteymiä. Lehtosen mukaan ”katujulkisuus on ympäröivän elämänmuodon rentoutunutta tarkkailua ja havainnointia, lähinnä katseen välittämää viihdyttävää kanssakäymistä julkisilla paikoille toisilleen tuntemattomien ihmisten kesken”. (Lehtonen 1999, 188.) Lehtosen katujulkisuuden käsite on hyvin lähellä Mäenpään katuseurallisuuden käsitettä (vrt. Lehtonen 1999, 188–189 ja Mäenpää 2005, 94). Käytän tässä yhteydessä katuseurallisuuden käsitettä siitä syystä, että se tuo selvemmin esiin kaupunkitilan rakentumisen sosiaalisen suhteisuuden ja vuorovaikutuksen, joka syntyy havainnoijien ja havainnoitavien yhtäaikaisesta läsnäolosta. Tämä vuorovaikutus voi olla eriaikaista ja erisuuntaista – havainnoija voi olla havainnoitava ja päinvastoin. Myös osallistuminen vuorovaikutukseen voi olla eriasteista ja tilanteittain vaihtelevaa. (Mäenpää 2005, 92.)

AI: et mikä niinku.

H: Mm. Et se on, Helsingis se ei oo enää nii sellast.⁴⁷⁹

Huomiot ”sompujen” näkymisestä keskustassa olivat kiinnostuneisuuden osoituksia ja sellaisina tavanomainen osa keskustelua Turussa. Havaittuun tilanteeseen siinänsä ei tarvinnut liittyä mitään arveluttavaa. Huomion kiinnittäminen kaupungilla näkyviin somaleihin oli osa katuseurallisuutta eritoten kauppatorin ympäristössä. Myös somalipoikien ja -miesten hakeutuminen tiettyihin keskustan kahviloihin, joista saattoi vaivatta seurata kadun tai kauppakeskuksen ihmisvilinää, on esimerkki Mäenpään (2005, 91–92) tarkoittamasta katuseurallisuudesta Turun keskustassa.

Siinä missä Mäenpään (2005) ja Lehtosen (1999) tulkinnoissa korostuu katuseurallisuuteen liittyvä yleinen anonymisyys ja katseiden eriaikainen vastavuoroisuus, tutkimuksessani tulee ilmi lisäksi somalien keskinäisen anonymisyyden mahdottomuus. Tämän tyyppinen seurallisuus nähtiin keskustan tilakäyttäjämiselle leimallisena piirteenä Turussa. Somalitytöt katsoivat ja tulivat katsotuiksi – samaan ja eri aikaan. Oli mahdollista, että katuseurallisuus kääntyi henkilön tunnistamisen myötä erityyppiseksi huolenpidoksi, tarkkailuksi tai sosiaalisiksi kontrolliksi, mitä käsittelen tulevissa luvuissa.

Kollektiivinen huolenpito turvana ja resurssina

Myös naapurit ja tutut on kasvattajia. Hekin tietävät lasten parasta.⁴⁸⁰

Somalikulttuurissa lasta ovat perinteisesti kasvattaneet kaikki aikuiset, eivät pelkästään omat vanhemmat. Somaliassa oli myös verraten yleistä, että perheessä asui lyhyitä tai pidempiä aikoja sukulaisten lapsia, joista vanhemmat huolehtivat biologisten lastensa lisäksi. Suomalaisessa kulttuurissa vaikuttava ydinperheajattelu eroaa somalialaisesta perhekäsityksestä, jossa perhe nähdään laajana sukulaisten muodostamana vastavuoroisen huolenpidon verkostona. (Al-Sharmani 2010; Haga 2015, 51; Johnsdotter 2015, 88.)

Haastateltavat painottivat sitä, että nuorten käyttäytymisen seuraaminen, siitä puhuminen ja sen raportoiminen vanhemmille tai sukulaisille oli kollektiivisen kasvatuksen ja huolenpidon ilmausta. Kuului ikään kuin asiaan mainita vanhemmille, jos on nähnyt heidän tyttärensä jossakin kaupungilla (vrt. Valentine & Sporton & Nielsen 2009, 241). Katrine Fangenin Norjassa haastattelemat soma-

⁴⁷⁹ HLI(05)05A, 27.

⁴⁸⁰ HLI(05)02, 15.

linuoret pitivät huolenpitoa muista keskeisenä asiana kuvatessaan, mitä oli olla somali (Fangen 2007b, 431).

H: Jos hän näkee [tyttö] on siellä vaikka ostoksilla. Ja [täti] on ostoksilla. Voi olla he tervehtivät ”moi”. Ja sit myöhemmin jonain päivänä kun äitin hän näkee, [täti] voi mainita, että me ollaan nähty kaupassa. Äiti sitten hän tietää. Ymmärrätkö?

AI: Ymmärrän, joo.

H: Sitten äiti voi niinkun [tyttärelle] ”jaaha, sinä päivänä sä olit siellä ja kaupassa ja mitä ostit silloin?” Tyttö voi sanoa: ”joo, mä olen [tädin] nähny joo, se oli totta. Mä ostin näin näin kangas ja vaatteet ja se oli kenkäkauppa missä mä olin käynyt siellä ostamassa.” Voi olla joskus lapsi valehtelee. Mutta vanhemmat on vastuussa tietämään. Koska hyvä lapsi tiedetään ja huono lapsi. Siis molemmista tiedetään.⁴⁸¹

Jos esimerkiksi somalipoika huomattiin päihteitä käyttävän porukan keskellä tai tyttö käveli myöhään kaupungilla, hänet nähnyt vanhempi somali saattoi kysyä ”mitä teet täällä” ja kehottaa nuorta lähtemään kotiin.⁴⁸² Tätä kollektiivista huolenpitoa ja suojelua pidettiin hyvänä asiana. ”Ei [nuori] sano ’mitä se sulle kuuluu’ tai ’mitä sä määrää, ei hän oo sun lapsi’. Ei hän osaa sanoa. Se on meidän kulttuuri näin, mikä on mä arvostan niin paljon.”⁴⁸³

Samanaikaisesti huomioidut keskustassa perjantai-iltaisiin liikkuvista teini-ikäisistä ja jopa vasta vähän toiselle kymmenelle ehtineistä humaltuneista suomalaisnuorista herättivät järkytystä ja ihmetystä: Kaikki suomalaiset vain kävelivät ohi. Miten voi olla, ettei kukaan aikuinen puuttunut asiaan?⁴⁸⁴ Haastateltavat kiinnittivät ylipäättään huomiota suomalaisnuorten vapautteen tehdä ”ihan mitä vaan haluu”.⁴⁸⁵ Tässä kohdin vapautta ei ymmärretty myönteisenä asiana, vaan useimmiten päinvastoin, normien ja sääntöjen puuttumisena (Johnsdotter 2015, 90; Haga 2015, 40). Vääränlainen vapaus liitettiin paitsi nuorten vastuuntunnon ja vanhempien kunnioituksen, myös perheen kasvatustuon ja kollektiivisen kasvatustuon puuttumiseen (vrt. Helander 2002, 117; Niemelä 2003, 98; Peltola

⁴⁸¹ HLI(05)02, 15–16.

⁴⁸² HLI(03)02, 22; HLI(05)02, 15–17; HLI(05)03A, 37–38.

⁴⁸³ HLI(05)02, 17.

⁴⁸⁴ Suomessa on eritoten 2000-luvulla virinnyt kiinnostus nuorten ajankäytön hallinnan jaetunpaan yhteisölliseen kontrolliin. Eräs esimerkki yhteisöllisen kasvattamisen esiin nostamisesta ovat afrikkalaiseen sanontaan viittaavat ”Koko kylä kasvattaa” -hankkeet, jotka ovat peräänkuuluttaneet aikuisten kollektiivista kasvatustuon ja huolenpitoa lapsista ja nuorista. Myös jotkut kunnat ovat päätyneet asettamaan nuorille yhteisiä kotiintuloaikasuosituksia. Näitä suosituksia on perusteltu huolenpidon, yhteisöllisen välittämisen ja rajojen asettamisen tärkeydellä. Tarkoituksena on ollut tukea nuorten tasapainoista kasvua ja ehkäistä päihteiden käyttöä, nuoriin kohdistuvaa ja nuorten tekemää rikollisuutta sekä muuta riskikäyttäytymistä kaupunkitilassa. (Harrikari & Pekkarinen 2011.)

⁴⁸⁵ HLI(04)03, 16.

2014, 137–138, 163, 169). Esimerkkeinä liiallisesta vapaudesta ja rajojen puuttumisesta mainittiin muun muassa jo mainittu päihteidenkäyttö, esiaviolliset seksisuhteet ja vanhempien kontrollin ulottumattomissa tapahtuva vapaa-ajanvietto (vrt. Haikkola 2010, 228; Niemelä 2003, 104–105, 108; Oksanen 2010, 248; Strandbu 2005, 40; Tiilikainen 2015, 60–61).⁴⁸⁶ Valvonta oli huolenpitoa (vrt. Andersson 2003, 70; Strandbu 2005, 40). Eräs tyttö pohti suomalaisen ikäisensä tytön ja oman kasvatustaustansa ja tilanteensa eroja seuraavasti:

H: Hänellä [suomalaisella] ei ole mitään semmonen kulttuuri joka pidättelee, ei mikään uskonto joka pidättelee. Ei mitään semmonen sukulaisia kyttäämässä jossain nurkan takana (naurahtaa). Ei semmonen, että isovelji vahtii, serkku vahtii, naapurin rouvakin ajattelee, ei mitenkään. Kun somaleilla on tommonen.

AI: Mm. No mitäs, milt sust semmonen elämä tuntuis tai mitä sä ajattelet sellasest elämästä tai semmosesta tavasta?

H: Een... Ei sopisi mulle (naurahtaa).

AI: (Naurahtaa) Sano suoraan, nii.

H: Ei sopisi mulle.

AI: Nii. Miksi, mimmosii asioit siin on sellasii?

H: No, ku mä oon tottunut siihen, että (naurahtaa) on ihmisiä, paljon ihmisiä, jotka vahtii. Ja on semmonen asioita joita minä en saisi tehdä. Vaikka ne on jonkun mielestä paha, mutta jotenkin se (naurahtaa) on jännittävämpi. Emmä osaisi olla muulla tavalla.⁴⁸⁷

Haastateltava oli tottunut siihen, että ympärillä oli ihmisiä, jotka pitivät häntä silmällä. Hänen kokemansa valvonta ei kuitenkaan tuntunut erityisen rajoittavalta, vaan se toi omanlaisensa jännityksen elämään – ehkä myös osittain sen vuoksi, että joitain ”nuorten asioita” piti yrittää salata valvovalta osapuolelta. Tässä kohdin valvonta ja kontrolli rakentuivat myös suomalaisen kulttuurin vastakohtaksi. ”Suomalaista” vapautta ei haluttu omakohtaisesti myöskään ehkä siksi, että se tulkittiin merkiksi moraalien puuttumisesta tai häviämisestä (Freeman 2005, 161). Jotkut tytöt kuitenkin pitivät kollektiivista silmälläpitoa kaupunkitilassa liian sitovana (vrt. Andersson 2003, 70).⁴⁸⁸ Joskus mahdollinen perheenjäsenten tyttöön kohdistama tiukka liikkumisen kontrolli saattoi haitata sosiaalista kanssakäymistä saman ikäisten, samassa elämäntilanteessa olevien nuorten kanssa (vrt. Peltola 2014, 137).⁴⁸⁹ Muutamat haastateltavat vertasivat somalityttöjen tilannetta myös

⁴⁸⁶ HLI(03)01, 4–5; HLI(04)02, 5; HLI(04)06, 17–18; HLI(05)01, 2–3, 23–24; HLI(05)03A, 37.

⁴⁸⁷ HLI(05)03A, 37–38.

⁴⁸⁸ HLI(04)16, 38; HLI(04)18, 91; KP(05)15, 3.

⁴⁸⁹ HLI(05)01, 6.

muiden Turussa asuvien muslimityttöjen tilanteeseen. He olivat sitä mieltä, että somalitytöt saivat yleisesti ottaen liikkua vapaammin kuin monet muut muslimitytöt:⁴⁹⁰ ”Jos suomalaiset ihmettelee sitä, et miks me ollaan niin kauheen vahtivan silmän alla, ni me ihmetellään miks kurdilaiset ja irakilaiset on niin kauheen vahtivan silmän alla.”⁴⁹¹

Vanhempien näkökulmasta kyse on oman lapsen kasvattamisesta, huolenpidosta ja suojelemisesta vaikeuksilta ja ikävyyksiltä. Tytön maine oli perheelle niin tärkeä asia, että tytärtä halutiin usein kaikin tavoin suojella hänen tekemiltään ja hänen käytöstään koskevilta virhearvioilta (vrt. Andersson 2003, 98; Valentine & Sporton & Nielsen 2009, 241). Vanhemmat, jotka kuulivat puheita huonosti käyttäytyneistä tai pukeutuneista tytöistä, voivat varoittaa omaa tyttärtään vastaavasta käytöksestä sanomalla ”älä seuraa heijän esimerkii, älä tee niinku he”.⁴⁹² Oman tyttären ei myöskään haluttu viettävän aikaa sellaisten tyttöjen kanssa, jotka voisivat ”tartuttaa” käytöksensä ja/tai huonon maineensa tyttäreeseen (vrt. Andersson 2003, 146, 148).⁴⁹³ Tyttöihin kohdistuva huolenpito ja liikkumisen valvonta kiertyi haastattelupuheessa maineen, esiaviollisen seksuaalisuuden ja avioliiton ulkopuolisten raskauksien kontrolliin. Eräs haastateltava kuvasi tätä merkityksenantoa vertauksella.

Koska sanotaan se on tomaatti, tyttö. Et niin kauan on kypsämässä, se tulee kypsä ja kypsää, ei voi jättää ulkona. Täytyy aina niinku hyvässä kohdassa ja varovasti pitäisi laittaa. Jos hän on joka paikassa tai joka yöllä pyörii, sit se tomaatti kuoriintuu ja sit menee huonosti. Et ei voi jättää. Niinku täytyy huolehtii niin hyvin. Pitäis olla hyvissä käsissä. Sanotaan tyttö on näin. Mut poika voi niinku kyllä kaatuu ja saa sit naarmuja ja kaikki käy hänelle ja sitte kun hän kasvaa ja tulee mies, sitte kaikki menee ohi, hän tulee kunnan poika ja kaunis poika. Mut tytön pitäis olla ehjänä koko ajan (naurahtaa).⁴⁹⁴

Kuten tomaatit, tytöt vahingoittuivat pitkin poikin pyörimisestä. Pyöriminen joka paikassa rinnastui mainetta vahingoittavaan luuhaamiseen, tomaatin kuoriintuminen sukupuolten väliseen kanssakäymiseen. Haastateltavan mukaan tämäntyyppinen liikkumisen ja pyörimisen arvottaminen oli selkeän sukupuolittunutta. Olen käsitellyt tätä kahtalaisuutta aiemmissa neitsyyttä ja seurustelua käsittelevissä luvuissa. Vaikka tyttöjen liikkumista tarkkailtiin ja valvottiin haastateltavien mukaan yleensä enemmän kuin poikien, vanhempien suhtautumistapa

⁴⁹⁰ HLI(04)17, 61; HLI(05)02, 66–67; HLI(05)05A, 51.

⁴⁹¹ HLI(05)05A, 51.

⁴⁹² HLI(05)05A, 11.

⁴⁹³ HLI(05)05A, 52.

⁴⁹⁴ HLI(04)06, 19.

vaihteli ja muotoutui perhekohtaisesti.⁴⁹⁵ ”Jotkut vanhemmat vahtii molempia, jotkut enemmän tyttöjä kuin poikia”.⁴⁹⁶ Huoli omista lapsista ei myöskään erotellut sukupuolta, kuten eräs äiti totesi (vrt. Tiilikainen 2015, 61–62). ”Vaikka olet poika, vaikka olet tyttö, se on ihan sama äidin kohdal. Et molemmat kun ne ei tuu kotiin, kyllä se huoli on sama” (ks. Peltola 2014, 182–183).⁴⁹⁷ Vaikka rasismi jää tämän tutkimuksen kysymyksenasettelun ulkopuolelle, on olennaista tuoda esiin, että vanhemmat saattoivat rajoittaa tyttöjen liikkumista kodin ulkopuolella myös suojellakseen heitä rasismien uhalta. Samasta syystä myös kaupungilla liikkuvista pojista voitiin olla huolissaan – ja samasta syystä somaliyhteisön kollektiivinen huolenpito kaupunkitilassa oli turvaa tuova resurssi. (Ks. Wagner & Peters 2014, 421–423, 426.)⁴⁹⁸

”Näkymättömät silmät” keskustassa

Täällä Turussa jos edes liikut kaupungilla kaks kertaa, niin koko kaupunki tietää.⁴⁹⁹

Aiemmin on käynyt ilmi, miten pienenä ja tiedonvälitykseltään tiiviinä yhteisönä haastateltavat somaliyhteisöä Turussa kenttätyön aikaan pitivät. Somalit saattoivat halutessaan tarkkailla tyttöjen liikkumista julkisessa tilassa (vrt. Andersson 2003, 107; Boehm 1991, 83; Dwyer 1999a, 59). Vaikka havaitussa tilanteessa sinänsä ei olisi ollut mitään erityistä, poikkeuksellista tai sopimatonta, tietoisuus tarkkailluksi tulemisesta saattoi tuntua kiusalliselta (vrt. Dwyer 1999a, 59).⁵⁰⁰ Puhuessaan kaupunkitilaan ja tilankäyttäjiin liitetyistä merkityksistä haastatellut havainnollistivat samalla sitä, miten myös tilaa tuotetaan performatiivisesti tilan käytön, sääntelyn, määrittelyn ja kulttuuristen merkitysten prosesseissa (Rose 1999, 247–248).

Haastateltavien mukaan oli esimerkiksi mahdollista, että kahvilassa toisiaan tapaavat miehet kiinnittivät katuseurallisuuden nimissä huomiota kahvilan ohi edestakaisin kävelevään tyttöön ja alkoivat vitsailla hänen tarkoituksensa (vrt. de Vries 1995, 38). Mitä hän oli keskustassa tekemässä? Miksi hän käveli edestakaisin? Mitä hän oikein haki?⁵⁰¹ Edestakaisin kävelemiseen liitettiin huomioissa

⁴⁹⁵ HLI(04)16, 9.

⁴⁹⁶ HLI(05)03A, 38.

⁴⁹⁷ HLI(04)06, 19; myös HLI(04)08, 24.

⁴⁹⁸ KP(03)33, 7.

⁴⁹⁹ HLI(05)03A, 13.

⁵⁰⁰ HLI(04)07, 10; HLI(04)18, 79–80; HLI(05)02, 6–7; KP(06)01, 5.

⁵⁰¹ HLI(04)07, 10; HLI(04)18, 79–80; HLI(05)02, 7; KP(06)01, 5. Haastateltavien oli mahdollista kuvata kahvilapuheenaiheita siksi, että he olivat kuulleet puheista joko kahvilassa istuneen mies-

jonkinlainen seksuaalimoraalinen konnotaatio näkyvillä olosta, kaupungilla oleilusta ja kontaktien etsimisestä. Tyttöjen tuttavuusuhteista ja mahdollisista seurustelusuhteista vastakkaiseen sukupuoleen oltiin kiinnostuneita. Näkyvä poikien ja miesten kanssa jutteleminen keskustassa olivat asioita, joihin kiinnitettiin huomiota. Eräs tyttö vastasi kysymykseen liikkumisesta kaupungilla seuraavasti:

AI: Kävisikäs sä kaupungil enemmän jos sul olis aikaa?

H: En kaupungil mut ehkä kaverin luona.

AI: Mikset kaupungil kävis enempää?

H: Emmää tiä. Se on paha paikka (naurahtaa). Mä vihaan sitä nytte (nauraa).

AI: Nii. Mikä siin on, miks sä vihaat sitä?

H: Vaik sä et nää niit, ne näkee sut. Somalialaiset, nimittäin. Sitä ei ikinä tiedä ku jos joku kaveri on tual, vaik jätkä. Ni ei muuta ku ”moi”, lähtee vaan pois. Vaiks ei oo nähny vuoteen ni ei voi vaihtaa kuulumisii siäl keskel toril. ”Moi mitä kuuluu joo mä olin tos parin tyypin kans ja istuskelin ja” (naurahtaa). Sit ne on vaan jossain Hansas ja kattelee sielt ikkunast.⁵⁰²

”Vaik sä et nää niit, ni ne näkee sut” viittaa nuoren kokemukseen jatkuvasta tarkkailun alaisena olemisen mahdollisuudesta – tarkkailun, jonka tarkasta ajankohdasta ei itse ollut tietoinen. Nuoruusvaihettaan elänyt haastateltava olisi-kin halunnut enemmän yksityisyyttä kaupungilla liikkueessaan. Toisessa kohdin haastattelua tyttö totesi, että somalitytön oli hyvä vältellä kaikkea mikä ”liittyy somalialaisiin jätkiin plus näkymättömiä silmiä”.⁵⁰³ Näkymättömillä silmillä hän tarkoitti keskustassa tyttöjen huomaamatta heitä tarkkailevia somaleja, sekä miehiä että naisia (vrt. de Vries 1995, 39).⁵⁰⁴ Somalitytön näkökulmasta jokainen Turussa kaupungilla liikkuva somali saattoi olla yhteisön ”vahtiva silmä”, joka joko itse tunnisti tytön tai sai tämän henkilöllisyyden halutessaan tietoonsa. Eräs haastateltava vertasi näkemiseen ja tunnistamiseen perustuvaa sosiotilallista kontrollia Turussa ja Helsingissä.

Jos sä oot Turussa ja teet mitä haluat, kaikki näkee. Ja sit kaikki tuntee sut. Mut Helsingis kukaan ei tunne sua. Ja se vaikuttaa sun tekemisiin, koska sä ajattelet, et jos ei oo vahtivaa silmää, ni sä voit tehä mitä sä haluat. Mut sit tääl joka ikinen silmäpari on vahtiva silmä.⁵⁰⁵

puolisen henkilön tai hänen tuttavansa kautta (KP(06)01, 5).

⁵⁰² HLI(04)04, 19.

⁵⁰³ HLI(04)04, 21.

⁵⁰⁴ HLI(05)03A, 13.

⁵⁰⁵ HLI(05)05A, 26.

Haastateltavan mielestä tietoisuus tarkkailun kohteena olemisen mahdollisuudesta rajoitti tyttöjen tekemisiä Turussa eri tavoin kuin Helsingissä (vrt. Dwyer 1999a, 60; Valentine & Sporton & Nielsen 2009, 241). Tämä ei tarkoita, ettei tarkkailua ja kontrollia voisi olla myös pääkaupunkiseudulla. Esimerkiksi Marja Peltolan (2014, 173) haastattelututkimuksessa 18-vuotias nuori nainen kuvasi yhteisön tarkkailemaksi tulemisen kokemuksiinsa julkisissa tiloissa pääkaupunkiseudulla. Tilanne kääntyi tytön harmiksi silloin, kun hänen tekemisiään koskevat tulkinnat olivat sekä virheellisiä että maineen kannalta kyseenalaisia, ja vanhemmat uskoivat kuulemiaan tulkintoja mieluummin kuin tytärtään. Gail Hopkins (2010) kirjoittaa puolestaan kanadalaisessa tutkimuksessaan, miten somalien keskinäinen valvonta voi olla mahdollista myös Toronton kokoisessa suurkaupungissa. Hänen haastattelemansa naiset kertoivat, että somalimiehet ja vanhemmat naiset saattoivat kokoontua kerrostaloalueelle asennettujen valvontakameroiden valvontatilaan viettämään aikaa ja katselemaan, kuka somaliasukkaista milloinkin tuli ja lähti ja kenen kanssa. Joskus nähtyjä tilanteita välitettiin puhelimitse eteenpäin myös tarkkailun kohteen sukulaisille. (Hopkins 2010, 531.)

Tarkkailluksi tulemiseen liittyvät ”näkyttömien silmien” ja ”vahtivan silmän” kuvaukset Turun keskustasta tuovat mieleen Jeremy Benthamin panopticonin idean, tarkemmin ottaen Michel Foucault’n siitä tekemän yhteiskuntateoreettisen sovelluksen. Bentham (1748–1832) kehitti panopticonin alun perin vankilan arkkitehtoniseksi malliksi, jossa valvonta tapahtui vankilan keskeltä pyöreästä rakennelmasta joka suuntaan. Selleissään olevat vangit nähtiin, mutta he eivät nähneet, milloin vartija tarkkaili juuri heitä. Vaikka valvonta oli käytännössä katkonaista, sen vaikutus oli jatkuvaa. (Foucault 2005, 273–274.) Foucault hyödynsi tätä tarkkailun ideaa vallan tilallisissa analyysissaan tarkastellessaan ruumiillisen kurinalaisuuden sisäistymistä yksilöön kohdistuvan institutionalisoidun tarkkailun myötä (Foucault 2005, 273–279).

Tietoisuus yhteisöllisen tarkkailluksi ja määritellyksi tulemisen mahdollisuudesta paitsi rajoitti, myös tuotti tietynlaista käyttäytymistä (vrt. Foucault 2005, 275–276). Jotkut tytöt esimerkiksi välttelivät keskustassa liikkumista ”säästääkseen kunniaansa”, kuten eräs haastateltava totesi.⁵⁰⁶ Jotkut olivat varovaisia sen suhteen, kenen kanssa heitä keskustassa nähtiin. Eräs tyttö kertoi, miten hänelle vieras somalimies oli tehnyt tuttavuutta kävellessään ohi kauppatorilla. Mies oli kävellyt hänen perässään, jolloin tyttö oli sanonut, ”älä tule mun lähelle, mä en halua, että mua nähdään sun seurassa”. (Vrt. Boehm 1991, 83.)⁵⁰⁷ Sosiaalinen kontrolli ja tarkkailu vaikutti olevan sukupuolittunutta: keskiössä

⁵⁰⁶ HLI(04)05B, 14; HLI(04)11A, 24.

⁵⁰⁷ KP(04)21, 4.

näytti olevan nimenomaan se, että *tietty tyttö* nähtiin tietyn pojan tai miehen seurassa.⁵⁰⁸ Jotkut tytöt olivat vähentäneet kaupungilla liikkumista kuultuaan liikkumistaan koskeneita havaintoja tai välttelivät muuten tiettyjä paikkoja, kuten kauppatoria tai kauppakeskuksen katettua Hansatoria.⁵⁰⁹ Joistakin paikoista saattoi tuntua epämiellyttävältä kulkea sen vuoksi, että tiedosti tarkkailun mahdollisuuden.⁵¹⁰ Michel Foucault (2005, 277) muotoilee katseen, tilallisen tarkkailun ja sisästyneen itsekontrollin yhteyden seuraavasti: ”Henkilö, joka on joutunut näkyvyyskenttään ja on siitä tietoinen, omaksuu vallan pakotteet ja antaa vaistomaisesti niiden kohdistua itseensä; hän piirtää itseensä valtasuhteen, jossa hän itse esittää molempia osia, ja hänestä tulee oman vallanalaisuutensa perusta.”

Samanaikaisesti näiden tulkintojen kanssa on huomioitava, että hyvä maine oli tytöille itselleen tärkeää. Se, että he eivät viettäneet kohtuuttomasti aikaa kaupungilla tai pukeutuneet toisin kuin oli sopivaa, oli tytöille useimmiten kunnia-asia ja ylipäätään olennainen osa tyttönä olemista ja elämistä tietyn suvun, perheen ja isän tyttärenä (vrt. Boehm 1991, 84). Heillä oli toimijan rooli, ja he pyrkivät toteuttamaan roolinsa normien mukaisella tavalla (vrt. Strandbu 2005, 37). Eräs haastateltava kuvasi tätä pyrkimystä toteamalla tyttöjen ajattelevan: ”mä en halua tahrata isän nimeä”.⁵¹¹ Maine ei vain rakentunut, vaan mainetta rakennettiin omilla valinnoilla. Haastateltavien kuvaama tarkkailu ei tullut kenttätöyön aikana millään erityisellä tavalla esiin esimerkiksi tavatessamme, liikkuessamme tai juttellessamme yhdessä keskustassa.⁵¹² Tarkkailu ja sen mahdollistama sosiaalinen kontrolli oli osa sitä, mitä oli olla somalityttö tai nuori nainen Suomessa ja asua Turussa ”kuin pienessä kylässä”. Koska kyseessä oli pieni yhteisö, tarkkailun mahdollisuus oli osa arkea.⁵¹³

⁵⁰⁸ Tämä huomio saattoi korostua osittain sen vuoksi, että haastattelin pelkästään tyttöjä ja naisia.

⁵⁰⁹ HLI(04)03, 19; HLI(05)02, 7; KP(06)01, 5. Kuulin kenttätöyön aikana maininnan siitä, että myös nuoret pojat saattoivat vältellä joitakin keskustan paikkoja halutessaan liikkumiselleen mahdollisimman vähän huomiota.

⁵¹⁰ HLI(05)02, 8; KP(06)01, 5.

⁵¹¹ Hän kiteytti näkemyksen tähän ilmaisuun kun keskustelimme väitöskirjasta sen viimeistelyvaiheessa.

⁵¹² Vain kerran keskustassa kävellessämme huomasin seurassani olleen tytön haluavan välttää kauppatorin ympäristöä ja valitsevan mieluummin toisen reitin. Hän kertoi samassa yhteydessä viime kerrasta kaupungilla olevan kauan aikaa (KP(03)19, 2). Voi olla, että syynä kiertoreitille oli se, ettei hän halunnut tulla nähdyksi ylipäätään tai nimenomaan minun kanssani. Tiedustelin syytä reittivalinnalle, mutta en saanut kysymykseeni selkeää vastausta, joten tässä esittämäni on vain omaa arveluani.

⁵¹³ Tarkkailusta ja sosiaalisesta kontrollista on kirjoitettu myös suomalaisissa ja eurooppalaisissa kylätutkimuksissa (ks. esim. Holmila 2001, 17, 85–87; Møhl 1997, 138, 145). Matti Kortteinen tarkasteli klassikoksi muodostuneessa sosiologisessa tutkimuksessaan tiukan tarkkailun, sosiaalisen kontrollin ja juoruilun ilmenemismuotoja osana 1970-luvun kerrostalolähiöelämää pääkaupunkiseudulla (ks. Kortteinen 1982, 77–81).

Sosiaalinen kontrolli on erilaisissa ilmenemismuodoissaan osa kaikkien ihmisyhteisöjen sosiaalista todellisuutta. Foucault'laisittain tulkittuna valtaa ja kontrollia on kaikkialla – sen ilmenemismuodot määrittyvät, normaalistuvat ja luonnollistuvat kussakin kulttuurisessa kontekstissa. Kohtaamamme sosiaalinen kontrolli on usein hienosyistä – ei välttämättä näkyvän rajoittavaa tai tukahduttavaa, vaan odotusten ja oletusten tuottamaa. Tässä tutkimuksessa on ollut etnografisesti haastavaa kuvata sosiaalista kontrollia tutkittavien yhteisössä tavalla, joka huomioi ja tekee ymmärrettäväksi sekä sosiaalisen kontrollin merkityksen että yksilöllisten näkemysten ja tekojen moniäänisyyden. Yksilöt eivät ole vapaita sosiaalisesta kontrollista, mutta eivät myöskään sen pysäyttämiä tai uhriuttamia. Vaikka tyttöjen liikkumiseen kaupungilla kiinnitettiin huomiota, oli täysin mahdollista viettää aikaansa kaupungilla myös sosiaalisesti sopivasti, sallitusti ja hyväksytysti – tietyn reunaehdoin, joita käsittelem tarkemmin seuraavissa luvuissa.

Liikaa näkyminen mainetta tekemässä

Et sust tulee kaupunkityttö, tai no silleen me sanotaan, et se on suoraan käännetty-nä kaupunkityttö, mut siis semmonen, joka oleskelee tosi paljon ulkona.⁵¹⁴

Joskus sanotaan, että se nainen ei ole hyvä kun hän liikkuu aika paljon. Jotkut sanoo hän on (naurahten) joka paikassa.⁵¹⁵

Koska tyttöjen ja naisten odotettiin viettävän aikaansa vastakkaista sukupuolta enemmän kotiympäristössä, sukupuolten erotteluun tähtäävät sosiaaliset odotukset vaikuttivat käytännössä eritoten tyttöjen ja naisten liikkumisesta kaupunkitilassa tehtyihin tulkintoihin. Kysyin haastatteluissa, tulkittiinko tyttöjen ja naisten käytöstä kaupunkitilassa tältä osin jotenkin eri tavoin. Sain kahtaalle vieviä vastauksia. Yhtäältä tytöt olivat haastateltavien mukaan käytännössä vapaampia liikkumaan ja tapaamaan toisiaan kaupungilla kuin avioituneet naiset, koska heillä ei ollut vastuuta kodista ja lapsista. Samalla kuitenkin se, että tyttären maineella oli suora vaikutus paitsi isän ja perheen maineeseen, myös tyttären tulevan puolison valintaan, sääтели liikkumista. Toisaalta haastateltavat totesivat, että naiset, toisin kuin tytöt, voivat vapaasti liikkua sen minkä katsoivat parhaaksi siitä nimenomaisesta syystä, että he olivat naimisissa ja vastasivat itsestään ja perheensä asioista tästä sosiaalisesta asemasta käsin. Samalla oli kuitenkin vastaavasti niin,

⁵¹⁴ HLI(05)05A, 21.

⁵¹⁵ HLI(04)15, 97.

että avioitumisen ja äidiksi tulemisen myötä naisten kunniallista liikkumista normittivat toisenlaiset sosiaaliset odotukset kuin tyttöjen käyttäytymistä. Jos naisen käytökseen kiinnitettiin huomiota haastateltavan edellä mainitsemasta ”paljon liikkumisen” näkökulmasta, käytös tulkittiin herkästi merkinä siitä, että nainen jätti perheensä heitteille, ei huolehtinut riittävästi kodista eikä näin ollen ottanut itselleen kuuluvaa vastuuta.⁵¹⁶

Tytön liiallinen kiinnostuneisuus kaupunkimeneen tulkittiin puolestaan varsin selkeästi seksuaalimoraalisesti arveluttavaksi haluiksi tulla nähdyksi ja nähdä liikaa. Eräs haastateltava kuvasi tyttölle ihanteellisinta tilakäyttäytymistä toteamalla ”sä et liiku, et sua ei nähdä kauheesti kaikkialla, vaan sä oot se näkymätön osa, mitä kaivataan aina.”⁵¹⁷ Tämän tyyppinen katseen, moraalien ja maineen yhteen kietova merkityksenanto toistui usein haastateltavien kuvauksissa, esimerkiksi seuraavasti:

H: On tyttöjä, joka menevät vapaasti kaupungilla ja näkevät mitä itse haluavat. Ja jopa on kauan, myöhemmin kaupungissa. On, mutta se on heidän itse valittava. Heillä on huono sitten. Huono nimi kaupungissa.

AI: Mikä huono nimi? Tarkotat?

H: Huono nimi tarkoittaa, että on huono hänen perheelle, hän on tuonut tämän. Sanotaan, että mitä hän kaupungissa tähän aikaan tekee.

AI: Onks se jotenkin niinku huono tyttö?

H: Huono tyttö, joo. Jos hän on myöhään kaupungissa tai tänään hän on liikkunu yhden pojan kanssa, huomenna taas porukassa. [---]

AI: Eli se huonous tarkoittaa se siis jotain semmosta mikä liittyy poikiin ja miehiin? Et on huono tyttö, et se kävelee, liikkuu tuolla paljon ja se voi olla et se on miesten kaa, poikien kaa tekemisiin?

H: Joo, ja sitten voi olla naisetkin voi valittaa siitä, että toi tyttö ei oo enää kiva. Tai ei oo hyvä. Että hän on ollut näin kaupungissa, jotkut nähnyt ja hänen asiat on näin kuultu. Että on hänellä paljon sormenjälkiä, tiedätkö. Siis paljon on kuvauksia hänestä otettu tai hänet on nähty.⁵¹⁸

Liikaa liikkuminen viittasi seksuaalimoraaliseen siveettömyyteen ja rinnastui avoimuuteen poikien ja miesten lähentymisyrityksille (vrt. Mohammad 2005, 190; Lundström 2007, 206–208). Vähän liikkuminen tai liikkumisen rajoittaminen oli yhteyksissä tytön siveyteen ja seksuaalisuuden kontrolliin. Tämä tilakäyttäytymiseen yhdistetty seksuaalimoraalinen merkityksenanto on eräs esimerkki siitä, miten tyttöjen toimintaa julkisessa tilassa seksualisoidaan herkemmin kuin poi-

⁵¹⁶ HLI(03)01, 16–17; HLI(03)02, 10; HLI(03)03, 9; HLI(04)08, 16; HLI(05)05A, 46; KP(03)20, 5.

⁵¹⁷ HLI(05)05A, 45.

⁵¹⁸ HLI(03)01, 17.

kien (ks. Mernissi 1975, 81, 84–86). Vastaavia tyttöjen tilallisen käytöksen seksualisointiin liittyviä huomioita on tehty sekä suomalaisessa että eurooppalaisessa tyttötutkimuksessa (vrt. Aaltonen 2011, 286–287; Lees 1986, 20–21; Lundström 2007, 206–209; Ojanen 2011b, 12–13).⁵¹⁹

Toiminnan seksuaaliset konnotaatiot heijastuivat myös sanoissa, joita liikaa näkyvistä työstä voitiin käyttää. ”Kaupunkitytöksi”⁵²⁰, ”kauppatoritytöksi”⁵²¹ tai pahimmillaan ”huoraksi”⁵²² kodin ulkopuolisen tilakäyttäjytymisensä perusteella nimetty tyttö oli tahrannut oman ja perheensä maineen (ks. Hautaniemi 2004, 85).⁵²³ Usein tilaan liittyvä seksualisoiva ja sukupuolittava merkityksenanto on antropologisissa tutkimuksissa yhdistetty muslimiyhteisöihin tai Välimeren alueen kulttuureihin. Helsingissä yhdeksäsluokkalaisia nuoria haastatellut tutkija Sanna Aaltonen kuitenkin kirjoittaa, miten liikkuminen tietyissä julkisissa tiloissa ja katu- ja kulttuuriin suuntautuva vapaa-ajanvietto voi kyseenalaistaa myös suomalaistytöiden maineen. Aaltosen haastattelemat tytöt mainitsivat Helsingin rautatieaseman esimerkkinä paikasta, jossa liikkuminen tahrasi tytön mainetta leimaamalla hänet ”huoramaiseksi”. Tästä syystä esimerkiksi keskiluokkaiset tytöt saattoivat vältellä ”Steissii”. (Aaltonen 2011, 286–287.) Sosioekonomiset ja muut perheen statukseen liittyvät erot voivat vaikuttaa myös somalittyttöjen kohdalla, vaikka tätä puolta en aineistoni perusteella kykenekään erityisesti valottamaan.

Kiinnostuin Turun kauppatoriin liitetystä seksuaalimoraalisesta merkityksenannosta haastatteluissa toistuneiden mainintojen myötä. Minulle kerrottiin, ettei ollut hyvä, jos tyttö ”on vain kauppatorilla (naurahtaa), näkyy koko ajan siel”.⁵²⁴ ”Itsekään mä en pidä tyttö menee itse hyvällä kauniilla vaatteella tai meikkaamaan, ja sitten menee vaan torille”, totesi toinen haastateltava.⁵²⁵ Seuraavassa haastattelulainauksessa huomiot ”kauppatorin kiertämisestä”, kävelemisestä siellä täällä ilman havaittavaa syytä, nostavat esiin paitsi poikien tyttöihin kohdistaman kiinnostuksen, myös tyttöjen ja poikien erilaisen asemoinnin kaupunkitilassa.

H: Kauppatorin kiertäminen, jos ei oo mitään tekemistä, jos ei halua ostoksille, jos ei mene ostoksille, tai jos ei mene kattomaan jotain, vain kiertäminen (naurahtaa) on mulla vähän huono.

⁵¹⁹ Tyttöjen seksuaalisuuden kontrolloinnin pyrkimyksen historiasta Suomessa ks. Männistö 2003, 94–98.

⁵²⁰ HLI(05)05A, 21.

⁵²¹ HLI(04)03, 20.

⁵²² HLI(03)01, 28; HLI(03)03, 8–9; HLI(04)04, 22, 40; HLI(04)06, 45; HLI(04)11A, 9, 24; HLI(05)05B, 12–13.

⁵²³ HLI(05)05A, 12–13.

⁵²⁴ HLI(04)17, 4; myös HLI(04)06, 23.

⁵²⁵ HLI(05)02, 9.

AI: Mikä siin on huonoo?

H: Ku ei voi mennä kiertämään. Ku kaikki näkee sut siällä, ja ”se oli täällä ja se oli täällä” ja mejjän somalialaiset on vähän, kun ne pojat aina puhuu tytöistä niin. ”Hän oli siellä, mä näin kun hän oli, mitä hän teki siellä, odottiko jotain suomalaista poikaystävää (naurahtaa).” ”Miksi hän oli siellä?” (Nauraa.) Mä inhoon tämmösiä juttuja (naurahtaa) ku mä en halua, et ne puhuu jotain sellaista et mä olin siäl ja kaikkee.⁵²⁶

Haastatteluote tuo esiin katseen ja sanojen pojille kaupunkitilassa mahdollistaman määrittelyvallan. Myös tytöt puhuivat keskenään keskustassa näkemistään pojista. Vaikka pojat olisivatkin tietoisia näistä puheista, ei niillä ollut heihin sukupuoleen kohdistuvista odotuksista painoarvonsa saavaa vaikutusta. Tyttöjen kohdalla oli toisin, mitä haastateltava kuvasi puhuessaan tarkkailluksi ja (väärin) määrittelyksi joutumisen vastenmielisyydestä. Tori merkityksellistyi poikaystävä-arveluissa suomalaistumisen tilaksi, jota somalitytön tuli välttää varjellakseen mainettaan. Poikien kohdalla samankaltaiselle tarkkailulle yleensä tai suhteessa suomalaisiin tyttöihin ei ollut vastaavaa sosiaalista painetta tai tarvetta. Vaikutti siltä, että tytöt olivat tarkemman sosiotalillisen määrittelyn alla kuin pojat, joilla sukupuolitettujen ihanteiden vuoksi oli enemmän valtaa sekä katsojina että katsottuina kaupunkitilassa (vrt. Siraj 2011, 727; Østberg 2003, 172).

Haastateltavat käyttivät myös ilmaisua ”seisoa torilla” puhuessaan tyttöjen mainetta vahingoittavasta näkymisestä ja hyödyttömästä oleskelusta keskustassa. ”Torilla seisominen” oli eräs huonon maineen metafora. Se merkitsi ajan haaskausta ja julkista kontaktihakuisuutta vastakkaiseen sukupuoleen.⁵²⁷ Seuraavassa yritän selvittää yksityiskohtaisemmin, mitä haastatteluissa toistuneella ilmaisulla tarkoitettiin.⁵²⁸

AI: Mut mitä hei, ku se on jännä ku säkin sanoit et ”mennä torille seisomaan”, ni meneeks joku ihan oikeesti torille seisomaan (naurahtaa)?

H: Voi olla, en tiedä. Meidän kulttuuri, meidän maalaiset ei.

AI: Mm. Ku se on semmonen sanonta, tiäkkö, eiks ookki?

H: Se on huoriskelee, se semmonen niinkun (naurahtaa), anteeksi.

AI: (Naurahtaa) Sano vaa, joo, sano vaan huoriskelee, mm.⁵²⁹

⁵²⁶ HLI(04)03, 19.

⁵²⁷ HLI(04)02, 26; (04)04, 23; HLI(05)02, 9–10.

⁵²⁸ Kysyin myös, oliko olemassa jotakin tiettyä somalinkielistä sanontaa tai sananlaskua, joka liittyisi ”seisoa torilla” -ilmaukseen. Ainakaan haastatteluissa en sellaista saanut selville.

⁵²⁹ Tämä on eräs esimerkki haastattelutilanteesta, jossa haastateltava pyytää anteeksi käyttämäänsä jollain tavoin sopimattomana, huonona tai epäkohteliaana pitämäänsä sanavalintaa. Rohkaisen häntä vapaasti käyttämään mieleensä tulleita sanoja myös toistamalla hänen sanomansa sanan.

H: Niin, se on samal tavalla. Asiat on mennä näin, kaunis nainen siellä seisoo. Varmasti tulee jotain, joku tulee puhumaan, mies. ”Anteeksi”, vai ihan mitään. ”Onks sul puhelinnumeroo, eiku onks sul mitään, voinko mä soittaa?” Siis jotain pientä tapahtuu.⁵³⁰

Haastateltava kuvaa kaupungin toria sukupuolten väliset eroottiset kontaktit mahdollistavana paikkana, jossa pienillä teoilla voi olla suuret seuraukset. Torilla tytöt ja naiset⁵³¹ ovat tarjolla, kenen tahansa miehen lähestyttävissä. Seksuaalimoraalia koskevat arvostelmat näyttäytyvät kuvauksessa selkeän sukupuolitetuina. Vaikka kummankin tulkitaan hakevan seuraa, mies ”tulee puhumaan”, nainen ”huoriskelee”. Toinen haastateltava luonnehti tulkintoja tyttöjen sopimattomasta seisoskelusta ja kontaktihakuisuudesta keskustassa, ei pelkästään kauppatorilla. Hänen mukaansa se, että tytön nähtiin juttelevan ja nauravan ensin yhden, sitten toisen pojan tai miehen kanssa, voitiin tulkita tytön liialliseksi seksuaalimoraaliseksi avoimuudeksi. Tytön oli hyvä maineensa vuoksi ”varoa, mihin hän astuu”.⁵³² Huolimatta siitä, että mitään keskustelua ja nauramista kummempaa ei tapahtunutkaan, pojat, miehet ja tilanteen näkevät ulkopuoliset voivat saada sen käsityksen, että tyttö vihjaa ja hakee kontakteista jotain muutakin.⁵³³

On huomattava, että tämä tulkintatapa ei pätenyt kaikkiin sukupuolten välisiin kontakteihin. Toisensa hyvin tuntevat tytöt ja pojat voivat jutella, odottaa bussia tai muuten kulkea yhdessä keskustassa. Vaikka nuoret kaupungilla nähnyt ulkopuolinen saattoikin mahdollisesti kiinnostua asiasta ja tehdä todellista tilannetta pidemmälle meneviä tulkintoja sukupuolten välisen kontaktin laadusta, nuoret itse tulkitsivat tilannetta toisin.⁵³⁴ Edellä kuvaamani ei myöskään tarkoita, että kaikki kaupungilla seisoskelu olisi jotenkin erityisen vahingollista. Eräs tyttö kertoi tapaavansa suomalaista ystäväänsä välillä koulun jälkeen tietyllä kauppatorin laidan bussipysäkillä.⁵³⁵ Joskus Forumin kauppakeskuksessa (torin ja pysäkkien puoleisen sisäänkäynnin välittömässä läheisyydessä) seisoskeltiin ystävien kanssa paljon pidempään kuin ensimmäisen sopivan linja-auton tulon saakka. ”Me seisotaan siin aika kauanki, ehkä kaks tuntiiki. Ja ihmiset kävelee ohi, mä moikkaan. Mut sitku mä en oo siäl joka päivä tai aina kun ne samat ihmiset on siel, ni ei sil oo niin kauheesti väliä. Kunhan sua ei nähdä liikaa, ni ei sil oo väliä.”⁵³⁶ Tässä esi-

⁵³⁰ HLI(05)02, 9–10.

⁵³¹ Vaikka haastateltava käytti tässä kohdassa sanaa nainen, hän viittasi myös naimattomien tyttöjen torilla seisomisesta tehtyihin tulkintoihin.

⁵³² HLI(05)02, 13.

⁵³³ HLI(04)02, 26.

⁵³⁴ HLI(04)14, 38.

⁵³⁵ HLI(05)05A, 40; ks. HLI(03)02, 23.

⁵³⁶ HLI(05)05A, 40.

merkissä merkitystä saattoi olla myös sillä, että seisoskelulla vaikutti olevan selkeä tarkoitus, bussin odottelu.

Tytön keskustassa liikkumisessa ei sinänsä ollut mitään huonoa. Sen sijaan *liikaa liikkumisessa* ja *liikaa näkymisessä* oli jotain arveluttavaa. Mielenkiintoinen kysymys onkin se, mikä kulloinkin oli ”liikaa”. Se, miten herkästi tällainen tulkinta syntyi, vaihteli tilanteesta ja tapauksesta toiseen.⁵³⁷ Maineen muotoutumisen kannalta olennaista oli lisäksi tulkinta tytön kaupungilla liikkumisen motiiveista. Seuraavassa luvussa tutkin tarkemmin, miten ajanviettotavat kotona ja kaupungilla vaikuttivat tyttöjen kunniallisuuden ja maineen määrittelyissä.

3.2 Ajanvieton sukupuolittuneet merkitykset

Miten tytöt viettivät opinnoilta tai työltä liikenevän aikansa arkena ja viikonloppuna? Mitä he tykkäsivät tehdä? Minkälaisia ajanvieton tapoja tytöiltä haastateltavien mukaan odotettiin? Mitä oli syytä välttää? Mitä haastateltavien mukaan ajateltiin tyttöjen kaupungilla hengailusta, entä ajanvietosta keskustassa iltaisin ja viikonloppuisin?

Tarkastelen tässä luvussa sitä, minkälaisilla vapaa-ajanviettoa koskevilla valinnoilla oli merkitystä tytön maineen kannalta. Kotona tapahtuvan ajanvieton lisäksi keskityn neljään kodin ulkopuolella tapahtuvaan ajanvieton muotoon: shoppailuun, kahviloissa ja diskoissa käymiseen sekä somalien hääjuhliin.⁵³⁸ Ajanviettotapojen ja -aikojen sopivuuden ja sopimattomuuden määrittelyissä tulevat esiin tyttöihin ja poikiin kohdistuvat erilaiset odotukset. Tarkastelen myös haastatteluissa toistuvasti mainittua vertailua tyttöjen ajanviettotapojen ja -mahdollisuuksien eroista Turussa ja Helsingissä. Näiden näkökulmien kautta aineistosta piirretty ajanvieton moraalitopografinen kartta, jolle tytöt paikantuvat eri tavoin kuin pojat, ja Turku eri tavoin kuin Helsinki.

Uskonnolliset tilaisuudet kuten *ramadan*-kuukauteen ajoittuvat moskeijakäynnit ja yhteiset rukoukset muina uskonnollisina juhlapäivinä mainittiin osana ajankäyttöä ja elämää Turussa. Olin myös havainnoimassa näitä tilaisuuksia. Puhuessamme hyvän ja huonon maineen rakentumisesta tyttöjen vapaa-ajanvietossa ja tilakäyttäytymisessä haastateltujen kuvauksissa toistuivat kuitenkin erityisesti pukeutumiseen, kaupungilla liikkumiseen ja vastakkaiseen sukupuoleen liittyvät

⁵³⁷ KP(06)02, 4.

⁵³⁸ Haastateltavilla ei ollut erityisiä harrastuksia, jotka olisivat vieneet tietyn ajan viikko-ohjelmasta (ks. kuitenkin esim. Niemelä 2003, 99; 2006, 176). Tästä syystä en tarkastele tyttöjen harrastustoimintaa osana vapaa-aikaa tässä luvussa.

määrittelyt. Näiden määrittelyiden tulkinta on tästä syystä ensisijaistunut myös etnografisessa tulkinnassani. Haastateltavat eivät myöskään maininneet uskonnollisia tapahtumia, moskeijassa käyntiä tai Koraanin opiskelua vapaa-ajanvietosta keskustelun yhteydessä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei islamin opiskelua ja uskonnon harjoittamista moskeijalla ja kotona pidettäisi ihanteellisena ja toivottavana käytöksenä somalityölle. Sen sijaan kyse oli oletettavasti pikemminkin siitä, että näitä ajanvieton muotoja ei mielletty tai määritelty vapaa-ajaksi, vaikka ne (tai jokin niistä) olisivat jollain tavoin olleetkin olennainen osa viikkorytmiä.

Mitä on vapaa-aika?

Nuorten vapaa-ajanviettoon kohdistuu erilaisia sosiaalisia ja kulttuurisia odotuksia. Nämä odotukset ovat usein sukupuolittuneita. Hyväksytyt, sallittu, kannustettu ja paheksuttu järjestyvät tyttöjen ja poikien vapaa-ajanviettokysymysten kohdalla osin eri tavoin (Gretschel ym. 2011, 115–116). Ylipäätään perheessä opitut arvostukset vaikuttavat siihen, minkälaista elämäntapaa ja vapaa-ajanviettoa pidetään toivottavana, tärkeänä, tavallisena ja mahdollisena (Gretschel ym. 2011, 115; Kestilä & Määttä & Peltola 2011, 137; ks. Tolonen 2008). Uskonnolliset arvot voivat sisältyä tai olla sisällymättä näihin arvostuksiin. Myös perheen sosioekonominen asema vaikuttaa siihen, minkälaiset vapaa-ajanviettomahdollisuudet ovat taloudellisesti mahdollisia (Gretschel ym. 2011, 116).

Perinteisesti nuorten vapaa-aika on määritelty ajaksi työn ja koulun ulkopuolella (Myllyniemi 2009, 24; ks. Määttä & Tolonen 2011, 5). Vapaa-aikaan liitetään myönteisiä mielikuvia rentoutumisesta, omasta ajasta ja vapaudesta valita itse tekemisensä (Määttä & Tolonen 2011, 5; Wagner & Peters 2014, 416–417). Käytännössä selvärajaista eroa vapaa-ajan ja muun ajan välille on usein vaikea tehdä. Tästä syystä ajankäyttö määrittyy monesti enemmän tai vähemmän vapaa-ajaksi sen mukaan, missä määrin siihen sisältyy veloituksia ja rutiineja, missä määrin organisoimatonta itse valittavaa oleilua ja tekemistä. (Myllyniemi 2009, 24.)

Kysyin haastattelussa haastateltavien näkemyksiä siitä, mitä vapaa-ajalla ylipäätään tarkoitetaan. Eräs tyttö totesi: ”Jos vapaa-aika on sun käsityksen mukaan sitä, et ollaan leffas ystävien kaa tai ravintolas syömäs tai kaupungil muuten hengataan, ni ei, mul ei oo vapaa-aikaa.”⁵³⁹ Hän – kuten moni muukin haastateltava – määritteli arjen vapaa-ajan pitkälti kotona tapahtuvan ajanvieton näkökulmasta. On kiintoisaa, että nuorisotutkimuksessa kotia ei ole juurikaan tutkittu vapaa-ajanvieton paikkana, vaan huomio on kiinnitetty nimenomaan kodin ulko-

⁵³⁹ HLI(05)05A, 36.

puoliseen vapaa-aikaan (Kestilä & Määttä & Peltola 2011, 137). Osasyynä voi olla, että kodin ulkopuolisen vapaa-ajantoiminnan tutkimuksen on nähty kiinnittyvän erityyppisille yhteiskunnan, kulttuurin, tilankäytön ja poliittisen päätöksenteon alueille, ja sitä koskeva tieto on tästä syystä saatettu nähdä informaatioarvoltaan ja sovellusmahdollisuuksiltaan kiinnostavampana. Toisaalta vapaa-ajan määrittely ja tarkastelun rajaaminen on voinut olla yksinkertaisempaa, kun tutkimuksissa on keskitytty vain kodin ulkopuoliseen toimintaan.

Suomen Tilastokeskuksen vuosituhanen vaihteessa teettämän perheiden ajankäyttötutkimuksen mukaan 10–24-vuotiaat nuoret viettivät kotona 14–15 tuntia arkipäivinä ja noin 17 tuntia vapaapäivinä (kesälomat tilastoista pois luki) (Pääkkönen 2005, 69–70; Pääkkönen & Niemi 2002, 113). Suuri osa nuorten koulunkäynnin ja työn ulkopuolisesta ajanvietosta tapahtui näin ollen kotona. Se, että suomalaiset nuoret viettävät paljon aikaa kotona, on ehkä ajoittain jäänyt huomioimatta myös maahanmuuttajatyttöjen runsasta kotona oloa koskevassa ”huolipuheessa”, jota esimerkiksi Veronika Honkasalo on tarkastellut monikulttuurista nuorisotyötä käsitelleessä tutkimuksessaan (Honkasalo 2011a, 261; 2011b, 13, 206). Honkasalon mukaan maahanmuuttajatyttöille suunniteltuja projekteja on osittain motivoinut huoli tytöistä, jotka pitäisi saada ”pois kotinurkista” (Honkasalo 2011b, 206). Koska nuorten vapaa-ajanviettoa ohjaavat monenlaiset määrittelyt ja valtasuhteet, on olennaista kysyä kuka määrittelyitä tekee, mitä kasvatuksellisia tehtäviä vapaa-ajalla on ja mikä on näiden määrittelyjen mukaan oikea, mikä väärä tapa viettää vapaa-aikaa (Laine ym. 2011, 19).

Ajanvietto kotona

H: Se on ero pojat voi tehdä ihan mitä vaan, pääsee ulkona ja olla kaverin kans. Mut tyttö ei voi pääsee. Tulee kotiin päin. Koulun jälkeen jos menee kavereiden tykö, menee sinne ja on pari tuntia. Sen jälkeen takaisin kotiin. Ja ollaan kotona.

AI: Miksi se on sillä tavalla?

H: Sillä tavalla on uskonto ja kulttuuri, molemmat ihan yhdessä.⁵⁴⁰

Uskonnollisen ja kulttuurisen perinteen mukaisesti tyttöjen keskenään jakamia ensisijaisia ajanvieton paikkoja olivat kodit kun taas pojat viettivät keskinäistä aikaansa kodin ulkopuolella (vrt. Alitolppa-Niitamo 2004, 85; Berglund 2013,

⁵⁴⁰ HLI(04)07, 5.

210; Halvorson 2005, 30).⁵⁴¹ Myös kotien vierailukäytännöt tuovat näkyviin sukupuolittuneita tilallisia käytäntöjä (vrt. Pratt Ewing 2008, 106). Tytöt ja naiset pukeutuvat kotona huiviin vieraiden poikien ja miesten läsnä ollessa.⁵⁴² Tytöiltä odotetaan ystävällistä ja hillittyä käytöstä sekä vieraiden esittämiin kysymyksiin vastaamista, ei ”suuna päänä” olemista (vrt. Farahani 2007, 106). Koko perheen tai perheiden tullessa vierailulle vanhin tytär (tai vanhimmat tyttäret) voi vastata ruuan ja teen tarjoilusta.⁵⁴³ Mitä paremmin tytär osaa käyttäytyä, ottaa vastuuta ja hoitaa tehtävänsä, sitä enemmän hän on kunniaksi äidilleen.⁵⁴⁴ Eräs haastateltava kuvasi tätä toteamalla: ”Meillä on yksi somalisananlasku joka sanoo, että jos äiti on käyttäytymiseltä hyvä, hänen tyttärensä on sama. Jos äiti on huono, tyttö hänkin oppii millä tavalla äiti on.”⁵⁴⁵ Tässä mielessä vierailut kotiin olivat eräs ”hyvän tyttöyden” rakentumisen kannalta tärkeä tilanne.

Tyttöjen kotona tapahtuvaa ajanviettoa rytmittivät usein kotityöt ja sisarus-ten hoito. ”Mä siivoon, kokkaan, teen kaikki. Hoidan lapset. Ja sit mä ehkä puhun puhelimes kaks tuntii päiväs suurin piirtein. Se on mulle vapaa-aikaa, töiden siinä ohella.”⁵⁴⁶ Kotitöiden tekeminen tuli ”vapaa-ajantapaisemmaksi”, kun samalla jutteli puhelimesta. Toinen haastateltava kertoi pyytävänsä ystäväänsä luokseen pestessään pyykkää.

H: Joskus me mennään pesulaan (naurahtaa), siellä otetaan radio mukana ja

AI: Pesulaan?

H: Joo, on semmonen pesutupa, ni sinne. Joskus mä sanon tule viikonlopuksi, mä pesen perheen vaatteet. Tule mukaan. Hän tulee sinne.

AI: Sit te kuuntelette musaa siel ja.

H: Musiikkia ja juorutaan (naurahtaa).

AI: (Naurahtaa) No mistäs te juoruutte?

H: Oikeesti enemmän meidän itsestä. Me tehdään aina semmoset suunnitelmat ja semmoset. Siis enemmän juorutaan semmoset ”tommoset vaatteet” ja ”emmä tykkää” ja musiikista ja ”mitä sinun poikaystävälle on tapahtunut?” ”Mitä sinun?”

⁵⁴¹ HLI(03)01, 1; HLI(04)05B, 7; HLI(04)07, 2–3; HLI(04)13, 1; HLI(05)03A, 26–27; HLI(05)05A, 37.

⁵⁴² HLI(04)05B, 28; KP(03)32, 4; KP(04)39, 1; KP(05)04, 4.

⁵⁴³ HLI(04)04, 32.

⁵⁴⁴ Keskustellessani tästä erään haastateltavan kanssa hän totesi, että Somaliassa ylipäätään se, miten tytär kykeni ottamaan vastuuta kotona, oli tärkeää tytön sosiaalisen aseman ja arvostuksen kannalta. Tunnustuksen saaminen vastuunotosta oli tästä syystä asia, josta voitiin myös kilpailla tyttöjen ja tytärten kesken. Tytärtä voitiin vastuullisen roolinsa vuoksi kutsua myös ”pikku äidiksi”.

⁵⁴⁵ HLI(04)05B, 23.

⁵⁴⁶ HLI(05)05A, 36.

Tommosta. Tai suunnitellaan: ”hei kesällä, mitä sinä haluat tehdä ja lähdetäänkö jonnekin loma” ja tommoset enemmän tullut.⁵⁴⁷

Kotona oleiltiin ystävien kanssa toki muutenkin kuin kotitöiden merkeissä. Viikonloppuisin oli enemmän aikaa tavata ystäviä kuin viikolla.⁵⁴⁸ Aikaa vietettiin jutellen, syöden, elokuvia katsellen, somalimusiikkia tai länsimaista diskomusiikkia kuunnellen ja sen mukaan tanssien (vrt. Helander 2002, 118, 125).⁵⁴⁹ Myös internet-surffailu ja television katselu oli suosittua ajanvietettä.⁵⁵⁰ Joskus ystävän tai sukulaisen luona yövyttiin ja valvottiin aamuyöhön asti.⁵⁵¹ Aikaa voitiin viettää myös tyttö-poika-porukassa esimerkiksi jos ystävän veli oli kavereineen samanikäisesti kotona.⁵⁵² Kotona oleskelu ei ollut vain odotusten mukainen vapaa-ajanvalinta, vaan koti oli paikka, jossa tytöt viihtyivät keskenään. ”Mä tykkään ainakin ja monet somalialaiset tytöt tykkää et nähään kotona”.⁵⁵³ Koti oli paikka, jossa sai olla oma itsensä ja rentoutua.⁵⁵⁴ Kotona oleskelusta tuli levollinen, mukava ja rauhallinen olo koulupäivän tai työpäivän jälkeen.⁵⁵⁵ Kotona voi pukeutua miten tykkäsi. Kotona ei tarvinnut olla virallinen.⁵⁵⁶ Koti oli yhtä kuin perhe, ja myös perheen kesken vietettyä aikaa pidettiin hyvin tärkeänä.⁵⁵⁷

Kokemus vapaa-ajan ja ystäville omistetun ajan riittävydestä vaihteli myös perhetilanteesta riippuen (vrt. Myllyniemi 2009, 20–21). Perheen ainoana tai ainoana varttuneena tyttärenä veloitteita oli enemmän. ”Meillä se on niin päin, et mitä vanhempi ja kyvykkäämpi tyttö on tekemään kotitöitä, sen kunniallisempaa se on hänelle, et hänen äiti tekee mahdollisimman vähän.”⁵⁵⁸ Jotkut tytöt mielsivät omaa aikaa olevan tarpeeksi: ”Koska mä oon kuitenkin yhteydes mun ystäviin ja he elää samaa elämää kun mä elän.”⁵⁵⁹ Puhelin ja internet täydensivät yhteydenpi-

⁵⁴⁷ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

⁵⁴⁸ HLI(03)01, 1; HLI(04)04, 19; HLI(05)05A, 37.

⁵⁴⁹ HLI(04)03, 55; HLI(04)07, 2–3; HLI(05)02, 13; HLI(05)03A, 26–27.

⁵⁵⁰ HLI(03)01, 1; HLI(04)03, 1, 18; HLI(04)04, 18; HLI(04)12, 1; HLI(05)02, 4; HLI(05)03A, 1; HLI(05)05A, 36; KP(04)18, 4–5. Eräiden tyttöjen kanssa pelasin nettipeliä, jossa pelaajat vuorotellen valitsivat eri naishahmojen kampaukset, meikit ja vaatteet erilaisten vaihtoehtojen joukosta (KP(04)18, 5). Toisessa kodissa tytöt kirjoittelivat chat-huoneessa somalimieheksi esittäytyneen henkilön kanssa pitkään. Myös mikrofonia ja web-kameraa käytettiin – tällöin tytöt pukivat huivin päähänsä. (KP(04)43, 8–11.) Erilaisten internet-sivustojen kautta tapahtuvat kontaktit ja yhteydenpito eri puolille maailmaa ovat mielenkiintoisia tutkimusteemoja, jotka kuitenkin jäävät tämän tutkimuksen ulkopuolelle.

⁵⁵¹ HLI(04)07, 12; HLI(04)12, 26; HLI(04)13, 4–5; KP(04)28, 8.

⁵⁵² HLI(04)04, 44.

⁵⁵³ HLI(04)03, 55–56.

⁵⁵⁴ HLI(04)14, 45; HLI(04)16, 39.

⁵⁵⁵ HLI(05)02, 71.

⁵⁵⁶ HLI(04)14, 45, 47.

⁵⁵⁷ HLI(04)03, 18; HLI(04)16, 1; HLI(04)18, 28; HLI(05)02, 4.

⁵⁵⁸ HLI(05)05A, 36.

⁵⁵⁹ HLI(05)05A, 36–37.

toa esimerkiksi silloin, kun tapaamisia ei ollut arjen kiireiden vuoksi mahdollista järjestää.⁵⁶⁰ Erilaisten kotitöihin liittyvien sukupuolitettujen velvoitteiden vuoksi jotkut tytöt kaipasivat kuitenkin myös enemmän omaa aikaa – kotona.

Mul oo mitään vastaan sitä, et mä hoitaisin mun pikkusisaruksii, mut se on silleen, et ei saa omaa aikaa. [---] Ja sit toisaalta jos mul ois vapaa silleen, et ei olis mitään lastenhoitoa, et olis vaan omaa aikaa ja oma juttu, mä olisin mieluummin kotona. Et se asia ei mitenkään vaihtuis.⁵⁶¹

Oli mahdollista, että tytöt itse rajasivat ajanvietolleen mahdollisia vaihtoehtoja kodin ulkopuolella (vrt. Strandbu 2005, 32). Eräs haastateltavan mukaan tytön oma motiivi rajoittaa liikkumistaan kodin ulkopuolella saattoi liittyä tarpeeseen välttää (oikeaan osuvat tai paikkansapitämättömät) epäilyt mahdollisesta poikaystävästä.

Kyl sä ehkä pääsetki, mut sä et vaa haluu kysyä tai sanoa sun vanhemmil, et ”mä haluan mennä ulos”. Varsinki tytöil se on nii. Ja sitku on just kaikkee tälläst seurusteluun ja kaikkee tälläst, sä ajattelet eka asia mikä heil tulee mieleen, on, et se kaveri ei ookaan vaan joku tyttökaveri, vaan se on joku muu. Et sen takii ei viitti eikä haluu kysyy semmost, koska ei haluu asettaa itseään semmoseen asemaan, et on epäilyksen alla.⁵⁶²

Myös Honkasalo mainitsee tutkimuksessaan, miten eritoten muslimitytöt olivat tietoisia kotiintuloajoista ilman, että vanhemmat olivat ne erikseen selkeästi heille ilmaisseet (Honkasalo 2011b, 139). Jotkut haastateltavat puhuivat myös kulttuurisesta muutoksesta tyttöjen ajanviettoiveissa. Eräs heistä tulkitsi joidenkin tyttöjen tavoittelevan laajempaa liikkumavapautta, kuin mihin oli aiemmin totuttu.

H: Joskus nuoret nykyään on ihan erilainen ku ennen. Ne haluaa enemmän vapautua perheestä. Oma perheestä pois. Enemmän ulkona. Ymmärrätkö?

AI: Ymmärrän. Joo, niinku tytöt.

H: Vaikka ei kaikki huono. Ei oo huoria, ei mitään ne pahaa. Vain he tykkää olla ulkona enemmän kavereiden kanssa, samanikäisten kanssa.⁵⁶³

On huomionarvoista, että haastateltava katsoo tarpeelliseksi tehdä selvän eron kahdentyyppisen ”ulkona olemisen ja vapautumisen” välille. Hän korostaa puhuvansa nimenomaan tyttöjen vapaa-ajanvieton, ei seksuaalimoraalin muuttumisesta. Yksi haastateltava ilmaisi toivovansa, että yhteisön sukupuolitettujen normit muuttuisivat, ja kaupunkitilasta tulisi myös somalityttöjen ajanvieton tilaa, suomalaistyttöjen tapaan.

⁵⁶⁰ HLI(04)12, 1; HLI(05)02, 4–5; HLI(05)05A, 36.

⁵⁶¹ HLI(04)14, 62–63.

⁵⁶² HLI(05)05A, 42–43.

⁵⁶³ HLI(05)02, 13.

Mä ajattelen joskus ku nää [suomalaiset] tytöt saa olla (naurahtaa) kaupungil ja pitää hauskaa, ni mä ajattelen itteki, et miksei me vois olla tommosii, miksei (naurahtaa) meil vois olla tommosta tavalla, et me saatais olla (naurahtaa) kaupungilla, tehdä ihan mitä vaan.⁵⁶⁴

Yksikään tähän tutkimukseen osallistuneista haastateltavista ei kuitenkaan maininnut, että heidän liikkumistaan rajoitettaisiin ja kontrolloitaisiin heidän näkökulmastaan liikaa. He eivät myöskään esittäneet tyttöjen vapaa-ajanviettokäytäntöjä kotona kielteisessä valossa, vaan toteavasti. Kuten olen jo aiemmin todennut, haastatteluissa toistui huomio sitä, että eri perheillä saattoi olla erilaisia linjauksia tyttärelle sopivasta käytöksestä. Eri perheiden tyärten kokemukset liikkumisen kontrolloinnista voivat tästä syystä olla erilaisia.

Somalityttöjen kotia ja vapaa-aikaa koskevien kuvausten perusteella totean Honkasalon (2011b, 210) tavoin, ettei tytöille itselleen mielekäs vapaa-ajanvietto välttämättä edellyttänyt, että se tapahtuisi kodin ulkopuolella. Myös koti voi olla toimijuuksien tila, jossa tytöt ”kokeilevat eri identiteettejä ja toimintamuotoja sekä hankkivat itsenäisessä elämässä tarvittavia taitoja” (Määttä & Tolonen 2011, 6). Koti ei lähtökohtaisesti ole toimijuuden (tai emansipaation) vastainen (ks. hooks 1990, 41–49; 2000, 134; vrt. Tiilikainen 2013a, 159). Toimijuuden mahdollisuuksien paikantamisella kotiin tarkoitukseni ei kuitenkaan ole idealisoida kotia tai sivuuttaa sitä, että kaikille nuorille (oli kyseessä mistä tahansa etnisestä taustasta lähtöisin oleva nuori) koti ei välttämättä tarjoa riittävän turvallista, kannustavaa ja avointa ympäristöä identiteetin rakentamiseen.

Ajanvietto kaupungilla

Se, että kotia pidettiin tytöille ihanteellisena ajanviettopaikkana, ei kuitenkaan tarkoittanut, etteivät tytöt voineet viettää aikaa myös kaupungilla. Vapaa-ajanviettomahdollisuuksia pidettiin kuitenkin melko rajattuina. Vaikka kaupungilla käytiin esimerkiksi shoppailemassa tai syömässä ystävien kanssa, tiedossa oli harvoin mitään tiettyä vapaa-ajan paikkaa tai tapahtumaa, jonka vuoksi lähteä kaupungille. Eräänä poikkeuksena mainittiin elokuvateatterit.⁵⁶⁵ Vaikka elokuvissa käynti oli mieluista, se saattoi kuitenkin käytännön syistä ja arjen kiireistä johtuen olla harvinaista.⁵⁶⁶ Myös somalien keskinäisen toiminnan ja yhteisten tapahtumien puute mainittiin moneen otteeseen haastatteluissa. Kaikki haastateltavat toivat

⁵⁶⁴ HLI(04)13, 23–24.

⁵⁶⁵ HLI(04)01, 11–12; HLI(04)11B, 4; HLI(04)13, 32; HLI(04)15, 18; HLI(04)18, 93; HLI(05)03A, 45.

⁵⁶⁶ HLI(04)18, 19; HLI(05)05A, 41.

esille sen, ettei tytöillä ollut sopivan paikan tuomaa mahdollisuutta kokoontua viettämään aikaa yhdessä kodin ulkopuolella.

AI: Jos aattelee somalityttöi täällä, ni onks tarpeeks tytöille toimintaa, ja onks tytöille joku paikka, pitäskö tytöil olla joku paikka?

H: No ku tääl ei edes oo mitään toimintaa mist vois sanoo et ei oo tarpeeks. Eikä tääl oo edes mitään paikkaa. Jos menee sinne ni ”minkä takii sä meet, se ei oo hyvä paikka” (naurahtaa). Sin mis on tyttöi tulee jätkii. Sin mis on jätkii, ei oo hyvä paikka. Pitää varmaan kirjottaa isol ”no boys” (AI & H nauravat). Sit se on hyvä paikka.⁵⁶⁷

Vanhemmat olivat varovaisia sen suhteen, minne kokivat turvalliseksi tyttärensä päästää. Kaupungin nuorisotilat, jossa kävi myös poikia, eivät soveltuneet somalityttöjen ajanviettoon (vrt. Alasaari 2005, 14; Honkasalo & Harinen & Anttila 2007, 20). Näin oli siinäkin tapauksessa, että tila oli varattu tietyksi illaksi vain tyttöjen käyttöön. Nuorisotiloilla vaikutti olevan melko huono maine somalien keskuudessa, osittain ehkä siitäkin syystä, ettei kaikista toimintamuodoista ollut riittävästi tietoa. Nuorisotalojen ajateltiin myös altistavan kyseenalaisille ”suomalaisille” käytöstavoille ja vaarantavan tästäkin syystä tytön maineen.⁵⁶⁸

Haastatellut pitivät somalien itsensä järjestämää vapaa-ajantoimintaa somalityttöille hyvänä vaihtoehtona, koska tällainen toiminta nautti eniten vanhempien luottamusta. ”Jos somalialaiset ihmiset järjestää asian, puhutaan somalialaisesta kulttuurist ja ihan katsotaan videota ja ihan musiikkia. Tanssimusa somalialaisen kulttuurin, tai lukee siäl Koraanii. Siinä tapaukses voi olla mahdollista vanhemmat päästää lapset tai tytöt.”⁵⁶⁹ Haastateltavan kuvauksesta välittyy vanhempien toive ylläpitää kulttuurisia ja uskonnollisia arvoja yhteisen vapaa-ajan toiminnan kautta. Myös haastatellut itse pitivät kulttuuri- ja tapatiedon välittämistä ja samaan etniseen ryhmään kuuluvien nuorten yhdessäoloa tärkeänä asiana (vrt. Pyykkönen 2003, 195–196). Maahanmuuttajayhdistysten toimintaa tutkinut Miikka Pyykkönen on todennut myös tietynlaisen ”kulttuurinkadottamispelon” vaikuttaneen vanhemman sukupolven nuorille organisoiman toiminnan sisältöihin (Pyykkönen 2003, 195; 2007, 85).

Siihen, miten tyttöjen käyttäytymistä kaupunkitilassa tulkittiin, vaikutti arvio kaupungilla liikkumisen ”hyödyistä” tai ”hyödyttömyydestä”. Oli selvää, että tyttöjä nähtiin kaupungilla aamulla ja iltapäivällä bussipysäkeillä, matkalla opis-

⁵⁶⁷ HLI(04)04, 49.

⁵⁶⁸ Nuorisotyö on vastannut monikulttuurisen tyttöerityisen toiminnan tarpeisiin 2000-luvulta alkaen eri puolille Suomea perustettujen *Tyttöjen Talojen* myötä (Eischer & Tuppurainen 2009; ks. Honkasalo 2011b, 71–72; Kuusisto-Arponen & Tani 2010, 55). Tällä hetkellä Tyttöjen Taloja on ainakin Helsingissä, Kuopiossa, Oulussa, Tampereella ja Turussa. Turun Tyttöjen Talo aloitti toimintansa lokakuussa 2007 tämän tutkimuksen kenttätyövaiheen jo päätyttyä.

⁵⁶⁹ HLI(04)07, 56.

kelupaikkaan tai harjoittelupaikkaan. Jokaisella oli aika ajoin asioita, joita piti päivällä tai koulun tai töiden jälkeen hoitaa keskustassa. Tytöt saattoivat esimerkiksi koulun jälkeen käydä asioilla torilla, kaupassa tai apteekissa. Joskus he toimivat tulkkeina sukulaisille, jotka eivät osanneet tarpeeksi hyvin suomea hoitakseen asioitaan KELA:ssa tai työvoimatoimistossa. Jos ei ollut mitään erityistä syytä jäädä tai mennä keskusta koulun jälkeen, oli kuitenkin parempi jatkaa suoraan kotiin. Monesti kyse oli arjen realiteeteista: ei ollut aikaa pyöriä kaupungilla, koska äiti tai joku sukulaisista tarvitsi apua kotitöissä tai lastenhoidossa.⁵⁷⁰ Tyttöihin kohdistui kuitenkin myös selkeitä sukupuolitettuja odotuksia. Liikkumisen hyödyttömyys ja suunnittelemattomuus kuvaavat tutkimukseni mukaan tytöille ei-toivottavana pidettyä käytöstä kaupunkitilassa.

Just tää, et liikkuu ulkona myöhään tai muutenkin paljon, tarpeettomasti. Meil kaikki tämmönen ylimääräinen koulun ja kodin, tai no kotityöt tai jos käy kaupas tai jotain, tämmönen on normaali, mut siis kaikki ylimääräinen periaattees, turha liikkuminen ulkona on tytöille se on tosi haitallista. Et semmonen tyttö menee yli rajojen.⁵⁷¹

Kaupungilla oleilu vain oleilun vuoksi oli päämäärätöntä.⁵⁷² Nuorten vapaa-ajanviettoa kuvaava termi *hengailu* määritellään usein samalla tavoin – yhdessä oleiluksi oleilun vuoksi, vailla erityistä suunnitelmallisuutta (Aaltonen ym. 2011, 44–45; Harinen 2005, 40; Kuusisto-Arponen & Tani 2009, 52).⁵⁷³ Vaikutti siltä, että hyödyn ja hyödyttömyyden sekä tekemisen ja tekemättömyyden arviot ovat hyvin merkittäviä tyttöjen sopivan ja sopimattoman kaupunkiajanvieton määrittelyssä. Esimerkiksi ostoskeskusten käytävät, aukiot ja kahvilat ovat erilaisen päämäärättömän ja hyödyttömän hengailun mahdollistavaa tilaa kuin sellaiset kaupallisuuden perustuvat tilat, joille on olemassa hyödyllinen ”asioimisen” käyttötarkoitus. Vaateliikkeissä, kangaskaupoissa ja bussipysäkeillä oleskelu tulee oikeutettua sillä, että niissä asioidaan – katsotaan tuotteita, ostetaan ja odotetaan.

Sellainen hengaileva ajanvietto kaupungilla, joka ei vaikuttanut sijoittuvan minkään erityisen tavoitteellisen toiminnan kehyykseen, oli moraalitopografisesti arveluttavaa. Se mahdollisti kontaktit ”huonoon seuraan” ja vastakkaiseen sukupuoleen ja tuli tulkittua näiden kontaktien tavoittelun viitekehyyksestä. Myös Noora Pyyryn Helsingissä toteuttamassa tutkimuksessa jotkut suomalaistaustaiset

⁵⁷⁰ Esim. HLI(04)05B, 12.

⁵⁷¹ HLI(05)05A, 9.

⁵⁷² Se, mikä on hyödytöntä ja päämäärätöntä, määrittyy kontekstisidonnaisesti. Vapaa-ajanviettoa, hauskanpitoa ja kaupungilla kävelyä ystävän kanssa voidaan esimerkiksi sosiaalisen hyvinvoinnin näkökulmasta pitää hyödyllisenä ja päämääräsuuntautuneena toimintana, mutta kotitöiden ja läksyjen hoitamista tai tytön hyvän maineen ylläpitämistä nämä aktiviteetit eivät erityisesti edistäneet.

⁵⁷³ HLI(04)14, 11, 57; HLI(05)03B, 9; HLI(05)05A, 39, 43, 47–48.

nuoret pitivät hengailua negatiivisesti latautuneena ”tyhjän” tai ”ei minkään” tekemisenä, ja puhuivat oleskelustaan kaupungilla mieluummin ”järkevän tekemisen” viitekehyksestä (Pyyry 2012, 46). Tällaisena tekemisenä mainittiin muun muassa ostoksilla käynti tai shoppailu, mikä oli myös eräs yleinen somalityttöjen ”hyödyn sävyttämä” yhdessäolon muoto kaupungilla.

Anna-Kaisa Kuusisto-Arponen ja Sirpa Tani (2009, 52) luonnehtivat nuorten hengailua seuraavasti: ”hengailuun liittyy toisaalta näytteillä olo muiden nuorten katseiden kohteena, toisaalta pyrkimys vallata omaa tilaa, johon aikuisen kontrolli ei yllä” (ks. myös Pyyry 2012, 48; Tani 2010, 52–53). Katseen kohteena oleminen ja aikuisten kontrollin ulkopuolella oleminen latautuivat somalityttöjen kohdalla pyrkimyksiksi, jotka arvotettiin tyttöjen maineen kannalta kielteisesti. Nuorisotutkijoiden luonnehdinnat hengailun ennakoimattomuudesta ja tilanteisuudesta kuvaavatkin osuvasti nimenomaan niitä puolia, joiden vuoksi vapaata hengailua kaupungilla ei pidetty erityisen hyvänä asiana somalityttöille. Pojille tällainen hengailu oli sosiaalisesti hyväksytympää. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, että kaikki hengailuun vivahtavat toimintatavat olisivat olleet tytöiltä kiellettyjä tai heille sopimattomia. Esitän, että tytöille hyväksyty ajanvietto kaupungilla vaatii selkeän kehyksen: julkisen tai puolijulkisen tilan tuli olla määritelty johonkin tiettyyn sallittuun tarkoitukseen, joka teki siellä oleskelusta tarkoituksenmukaista ja jopa jotenkin hyödyllistä. Jatkan tämän aihepiirin tarkastelua seuraavissa luvuissa käsitellessäni shoppailua ja kahviloissa käyntiä tyttöjen ajanvieton muotoina.

Shoppailu keskustassa

H: Joskus voi olla, että nähdään kaupungilla. Sit ollaan vähän aikaa kaupassa ja kaupungissa ja sitten taas jokaisella (naurahtaa) meno, eri suuntaan.

AI: Tota noin ni mis te käytte kaupungil, jos te ootte, tai näätte kaupungilla, ni mitä te teette?

H: Yleensä me tykätään olla ei mennä kahville istumaan, me vaan ollaan niinkun kauppoissa kiertämässä ja näkemässä vaatteet esimerkiksi. Samalla juttelemme (naurahtaa) ja vaan niinkun koko ajan ollaan kaupassa ja toisessa kaupassa. Niinku ihan kävelyssä.⁵⁷⁴

Vaikka somalityttöjen tarpeetonta ”pyörimistä” keskustassa ei sinänsä pidetty erityisen hyvänä asiana, shoppailu oli kuitenkin selkeä syy kaupunkiajanvietolle. Tarkoitan shoppailulla sellaista kauppoissa liikkumista, jossa varsinainen ostosten tekeminen ei ole välttämättä niin olennaista kuin kiertely ja tuotteiden katselu (Brusdal

⁵⁷⁴ HLI(05)02, 5.

& Lavik 2008, 396–397). Shoppailussa aikaa ei ole sidottu välttämättömään hyötytoimintaan, joka pitää hoitaa mahdollisimman tehokkaasti, vaan kyse on ainakin osittain arkirutiineista vapaasta ajasta, jota voidaan ”viettää” (Lehtonen 1999, 28, 68, 73; Mäenpää 2005, 209–210).⁵⁷⁵ Haastateltavat kertoivat tapaavansa ystäviään keskustassa ja menevänsä yhdessä esimerkiksi kangas- ja vaatekauppoihin etsimään sisustukseen tai pukeutumiseen sopivia kankaita tai katselemaan vaatteita.⁵⁷⁶

Sosiaalinen ulottuvuus, hauskan ajan viettäminen ystävän tai ystävien kanssa, oli somalittyttöjen shoppailussa keskeisellä sijalla (ks. Brusdal & Lavik 2008, 394–395). Olennaista oli, että ei seisoskeltu missään liian pitkään oleilemassa, vaan oltiin menossa johonkin (vrt. Aaltonen ym. 2011, 46–47; Tapaninen 1996, 67).⁵⁷⁷ Käytännössä rajanveto sopivan ja sopimattoman tai tavanomaisen ja kiinnostusta herättävän ajanvieton välillä ei kuitenkaan ollut erityisen selkeä. Esimerkiksi tytöt keskustan tavaratalossa nähneet vanhemmat somalit saattoivat herkästi kysellä tyttöjen ajanvietosta: ”Ne kysyy heti, vaikka hän ei tunne ’joo, sinä olet se[n] tytär, mitä sinä teet nyt täällä [kosmetiikkaosastolla]?’ Jos sanot mä vaan kierrän, ’miksi?’ Niinku ne kysyy silleen.”⁵⁷⁸ Tässä kohdin palataan takaisin aiemmin käsittelemääni kollektiiviseen huolenpitoon sekä hyödyllisen ja hyödyttömän liikkumisen väliseen erontekoon: Mitä hyötyä oli kiertää ympäriinsä kaupungilla – mitä se tarkoitti ja oliko kaikki kunnossa? Tästä syystä shoppailu ja ostoskeskuksissa hengailu ei ollut Turussa välttämättä samanlainen ”tavallinen” tai merkitykseltään ”jokapäiväinen” vapaa-ajanviettotapa, kuin miten Helsingin Itäkeskuksessa aikaansa viettänyt 17-vuotias somalittyttö asian Marja Peltolan haastattelussa kuvasi (Aaltonen ym. 2011, 49).

Kauppakeskuksessa hengailu avautuu erilaisiksi merkityksiksi riippuen siitä, keiden nuorten näkökulmasta sitä tarkastellaan. Suomalaiset sosiologit ja maantieteilijät ovat tutkineet kauppakeskuksia nuorten vapaa-ajanvieton tiloina. Turo-Kimmo Lehtonen ja Pasi Mäenpää kuvaavat tutkimuksissaan, miten Helsingin Itäkeskuksessa vapaa-aikaansa viettäneet nuoret ”pyörivät” tai ”palloilivat” ostoskeskuksessa pääasiallisena tarkoituksenaan yhdessä oleminen koulun jälkeen ja illalla (Lehtonen 1999, 142; Mäenpää 2005, 201; ks. myös Paumo 2012, 105). Kalle Keskinen, Sanna Lehtonen ja Mari Leino (2011) ovat puolestaan tutkineet

⁵⁷⁵ Selvää eroa ”välttämättömän ostoksilla käynnin” ja ”shoppailun” välillä voi kuitenkin käytännössä olla vaikea tehdä. Molemmat puolet ostoksilla käymisestä voivat kietoutua samaan toimintaan, kaupoissa kiertelyyn (Lehtonen 1999, 69).

⁵⁷⁶ HLI(04)3, 5, 18; HLI(04)15, 19; HLI(04)17, 2. Kävin kenttätyön aikana kahden tytön kanssa keskustan vaate- ja kangaskaupoissa viettämässä aikaa (HKP(04)03; KP(03)19).

⁵⁷⁷ HLI(05)05A, 40.

⁵⁷⁸ HLI(04)11A, 35.

nuorten vapaa-ajanviettoa kauppakeskus Hansassa⁵⁷⁹ Turussa. He haastattelivat nuoria, joiden havaitsivat viettävän usein aikaa kauppakeskuksessa. Nämä nuoret tulivat kauppakeskukseen koulun jälkeen ja lähtivät sieltä illalla seitsemän ja yhdeksän välillä – toiset päivittäin, toiset muutamia kertoja viikossa. (Keskinen & Lehtonen & Leino 2011, 22, 25.)

Keskinen, Lehtosen ja Leinon (2011) tutkimuksessa Hansa näyttäytyy tilana, joka on riittävän väljä mahdollistaakseen siellä kokoontuvien nuorten autonomian ja tilan haltuunoton nuorten hengailulle ominaiseen tapaan. Haastatellut nuoret eivät olleet tuttujen aikuisten katseiden ulottuvissa ja kontrolloitavissa. Vaikka ohikulkijat ja kauppakeskuksen vartijat saattoivat kiinnittää heihin aika ajoin huomiota, nuoret viettivät aikaansa omaehtoisesti. (Keskinen & Lehtonen & Leino 2011, 20–21; ks. myös Kuusisto-Arponen & Tani 2009, 52; Tani 2010, 52–53.) Keskinen, Lehtonen ja Leino (2011, 30) toteavat: ”Olennaista näytti olevan se, että nuoret sekä näkevät Hansassa muita ihmisiä että tulevat itse nähdyiksi”.

Tutkimukseeni osallistuneiden somalityttöjen ja nuorten naisten näkökulmasta toistuva hengailu Hansassa sai lähestulkoon päivittäisiä merkityksiä. Ensinnäkin, vaikka Hansassa saattoi shoppailla kavereiden kanssa, muiden somalien tunnistavilta katseilta ei useinkaan ollut mahdollista piiloutua. Aikuiset somali-miehet ja naiset tunnistivat tytöt hyvin suurella todennäköisyydellä tietyn perheen tyttäreksi. Mahdollisuus anonyymiin liikkumiseen kauppakeskuksessa päättyikin käytännössä ensimmäisen somalin kävellessä vastaan tai nähdessä tytön etäämmältä. Toiseksi, näkeminen ja nähdyksi tuleminen oli osa kauppakeskuksissa käymistä myös siellä keskenään shoppaileville somalityttöille – tiettyyn rajaan saakka. Vaikka somalitytöt näkivät Hansassa muita ihmisiä, myös aikuisia somaleja, ja kohdattaessaan tervehtivät ja vaihtoivat mahdollisesti kuulumisia, toistuva nähdyksi tuleminen yhdistettynä päämäärättömältä näyttävään hengailuun Hansassa arvotettiin heidän kohdallaan selkeän negatiivisesti. Eräs tyttö kertoi joutuneensa huomion kohteeksi kierreltyään usein koulun jälkeen opiskelukaveriensa kanssa Hansassa.

Enemmän aikaa menee, voi olla kaksi tuntia menee niinkun kaupungilla. Hekään ei tee mitään muuta, pahaa, mutta vaan kaupassa ollaan. Sitten koko ajan katsotaan vaatteita, sovitetaan (naurahtaa). Tai CD-kaupoissa vähän kuunnellaan musiikkia, vähän ollaan siellä. Sit kävelemään. Siis paljon kiertoa. Sitte mä oon kuullut sen jälkeen, että ”liikkuu ulkomaalaisien kanssa enemmän, ei somalityttöjen.” [---] Sitten mun tuli vähän herännyt ja miettinyt mitä ”ulkomaalaiset”. No mitä siitä, mä oon tyttö ja he ovat tyttöjä ja ne on sama luokas. Sitten tuli vaan nii että äiti on kuullut ”mitä, [tytär] on kaupungilla enemmän”. Sitten mullakin vähän säälittänyt, voi että, miten ne tarkkailee. Se on normaali asia, jos mä liikun saman ikäisten kanssa ja olen kaupoissa, mitä siitä. Sitten mä vaan rajoitin ja sanoin kavereille ei käy, että

⁵⁷⁹ Viitataan Hansan kauppakeskukseen tästä eteenpäin lyhyemmässä muodossa Hansa.

mä en mene teidän kanssa. Tai jos on jotain, voitte tulla meidän kotiin tai jäädään koulussa vähän.⁵⁸⁰

Tässä esimerkissä ei pelkästään kauppakeskuksessa ja kaupungilla liikaa näkyminen ja kiertäminen iltapäivällä, vaan myös luokkakaverien etninen tausta nousee (tapahtumahetkellä täysi-ikäisen) tytön käytöstä määrittäväksi negatiiviseksi tekijäksi. Hansan kauppakeskuksen kahvilassa istuskelleet somalimiehet olivat kiinnittäneet huomiota tyttöihin, ja puheet olivat kantautuneet äidin korviin. ”[He] luulee jotain muuta. Että mennään etsimään jotain, tiedätkö. Meillä puuttuu, miehiä etsitään tai poikia etsitään. Luulee, että jos minä monta kertaa edestakaisin.”⁵⁸¹ Puheiden perusteena oli tulkinta somalittytön avoimesta ja liiallisesta kiinnostuksesta vastakkaiseen sukupuoleen. Toisaalta tulkinnoissa aktuaalistuivat etniset eronteot: miksi tyttö oli mieltynyt viettämään aikaa muiden kuin somalittytöjen kanssa? Kertoiko tämä jostain ja jos, niin mistä? Vaikka haastateltava itse ei nähnyt käytöksessään tai motiiveissaan mitään pahaa, hän kuitenkin rajoitti liikkumistaan keskustassa tapahtuneen jälkeen varjellakseen omaa ja perheensä mainetta. Tämä esimerkki havainnollistaa osaltaan somaliyhteisöä ”pienena kylänä”, jossa nuorten edesottamuksista ollaan kiinnostuneita ja niistä puhutaan (vrt. Pauha 2015, 96). Puheella ja puheessa ylläpidetään sukupuolitettuja normeja ja oletuksia, joiden rikkominen (rikkomukseksi määrittämisen kautta) vahvistaa ja uudelleentuottaa näitä normeja. Toinen haastateltava kertoi itse tietoisesti rajoittaneensa kaupoissa kiertämistä ja välttäneensä kaveriseuraa, joka shoppaili enemmän, kuin mitä tyttö itse piti hyvänä tai tarpeellisena.

H: Ku me ollaan juhlas ni kaikki kysyy mult ”mis sä olit, ei sunt näkynyt (naurahtaa) kauan. Miksi sä et oo kaupoissa tai jossain?” [---] Mä sanoin kaikille, et en mä voi olla ku mulla on (naurahtaa) paljon tekemistä kotona. (Nauraen) ”Mitä sä teet siellä? Miksi et voi mennä?” ”Mä voim mennä teijän kaa joskus kauppaan, mutta en mä aina voi mennä, ku mulla on kauhea tekemistä kotona”. Vaikka ei oo tekemistä (naurahtaa) niin mä sanon niille, että mulla on tekemistä.

AI: Mikä siin on huonoo siin et käy paljon kaupas tai niinku liikkuu, tiedäks mä meinaan, et jää tonne?

H: Joo, mun mielest ei siin ole aika paljon huonoo, mut tulee (naurahtaa) niinku jos menee kauppaan paljon ni sit seuraavana miks mä en voi kokeilla tätä? Miksei baarikin mennä illalla (naurahtaa) joskus?⁵⁸²

Sisäistynyt itsekontrolli yhdistyy haastateltavan puheessa luvussa 2.1 mainitsemaani porttiteoreettiseen ajattelutapaan: Sinänsä hyväksyttävä, mutta liian usein

⁵⁸⁰ Aineistoviite poistettu tunnistusyistä.

⁵⁸¹ Aineistoviite poistettu tunnistusyistä.

⁵⁸² HLI(04)03, 17.

toistuva liikkuminen kauppoissa voi houkuttaa myös selvästi sopimattomaan liikkumiseen kaupungilla. Toisaalta vähäisen kaupungilla näkymisen perustelu tunnollisella kotitöiden hoitamisella resonoi ”hyvän tytön” määritelmän kanssa – tieto, joka sosiaalisesti jaettuna tuottaa hyvää mainetta.

Eräs haastateltava muisteli Turussa asumisen alkuvaiheita, jolloin Hansakortteli oli tuntunut erityisen mielenkiintoiselta paikalta. Oli ollut hauskaa katsella ympäriinsä ja kierrellä vaatekauppoja koulun jälkeen. Perhe ei kuitenkaan ollut pitänyt jatkuvaa kauppakeskuksessa kulkemista ja nähdyksi tulemistä hyvänä asiana. Eräs miessukulainen olikin saanut lakkautettua tyttöjen vierailut kertomalla, että Hansassa oli nauhoittavat valvontakamerat, jotka läpivalaisivat jokaisen kävijän ikään kuin heillä ei olisi vaatteita päällä lainkaan. Tytöt välttelivät Hansaa pitkän aikaa sen vuoksi, että uskoivat hänen varoitustarinansa. ”Sitten me kuulimme että (nauraen) siellä ei ole mitään [kameroita]. Sitten mä sanoin ’miksi sä teit meille?’ Sitten hän sanoi: onneksi se kesti vuoden (nauraa). Menkää suoraan kotiin, suoraan kouluun, suoraan kotiin”.⁵⁸³ Tarina lienee ollut erityisen tehokas karkotin siksi, että se mainitsi uhatuksi jotakin tyttöjen maineen ja kunnian ytimeen osuvaa – ruumiin suojaamisen vieraiden katseilta julkisessa kaupunkitilassa.

Edellä käsiteltyjen somalityttöjen huomioiden jälkeen palaan vielä Keskinen, Lehtosen ja Leinon (2011) nuorten Hansa-ajanviettoa koskevaan tutkimukseen. He toteavat, että haastatteluihin ei osallistunut yhtään ulkomaalaistaustaista tyttöä. ”Ulkomaalaistaustaisiin poikiin verrattuna heitä liikkui Hansassa vähän, ja ne tytöt, joita tapasimme, kieltäytyivät haastattelusta” (Keskinen & Lehtonen & Leino 2011, 23). On kiintoisaa pohtia, mistä tutkijoiden huomiot voivat kertoa. Selittävätkö muun muassa tyttöjen tiukempi ajan- ja tilankäytön kontrolli sekä ”kunnolliseen tyttöyteen” tai maineeseen liittyvät sosiaaliset odotukset myös muihin etnisiin vähemmistöihin kuuluvien tyttöjen kuin somalityttöjen vähäistä näkymistä Hansassa? Oliko kyse siitä, että tutkijoiden tapaamat monikulttuuriset tytöt ajattelivat hengailuunsa ostoskeskuksessa liittyvän negatiivisia (sukupuolitettuja) konnotaatioita, eivätkä tästä syystä halunneet tulla haastattaviksi? Vai oliko taustalla hankala elämäntilanne, arkuus tai luottamuksen puute – epäily siitä, että osallistuminen toisi tullessaan ennakoimattomia seurauksia, esimerkiksi kantautuisi Hansa-hengailun tavanomaisuudesta tietämättömien huoltajien korviin tai lisäisi itseen kohdistuvaa tarkkailua ja kontrollia? Vai oliko kyse ajankäytöllisestä valinnasta – siitä, että tytöt halusivat käyttää vapaa-aikansa muulla tavoin kuin osallistumalla haastatteluun? Yhtä

⁵⁸³ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

kaikki tutkijoiden havainnot Hansan kauppakeskuksen nuorison sukupuoli- ja etnisestä jakaumasta sopivat yhteen omien somalityttöjä koskevien kenttähavaintojeni kanssa.

Haastatteluissa nousi esiin se, ettei päämäärätön kiertely ja ”lorviminen” keskustassa välttämättä ollut sen paremmin somalivanhempien kuin suomalaisvanhempienkaan suosimaa vapaa-ajanviettoa. Eräs tyttö totesi: ”Sen takii suomalaisillaki on tämmösi sanoi niinku ”hansalapsi”. Meil on se ”kaupunkilapsi”, se tulee ihan samasta asiasta.”⁵⁸⁴ Sekä somalityttöjen että suomalaistyttöjen kauppakeskus-ajanvietolle oli olemassa moraalisesti määrittävät sopivan ja sopimattoman rajat, vaikka nämä rajat ehkä kulkivatkin eri kohdissa. Etnologi Åsa Andersson (2003, 75, 97–99) on tehnyt vastaavia huomioita kauppakeskusten ja niissä oleskelun moraalista arvottamisesta haastatellessaan eri etnisistä taustoista lähtöisin olevia tyttöjä Göteborgissa. Femmanin kauppakeskuksessa liian usein oleilevia nuoria kutsuttiin ”Femman-lapsiksi”. Tämä leima oli erityisen vahingollinen tytölle. Andersson tarkastelee tutkimuksessaan tyttöjen maineeseen liittyvää seksuaaliekonomista merkityksenantoa, mikä havainnollistavat myös tietynlaiset sanavalinnat: Jatkuva näkyvillä olo ilman selvästi tulkittavaa syytä teki työstä ”halvan”. Se vei myös hänen perheensä arvon.

Olen tässä luvussa tuonut esille tyttöjen shoppailuun liitettyä moniäänistä merkityksenantoa. Toisaalta oli täysin hyväksyttyä, että tytöt kävivät kaupungilla yhdessä shoppailemassa. Toisaalta tyttöjen kaupoissa kiertämiseen kohdistui yhteisöllistä sosiaalista huolenpitoa ja kontrollia, mikä ilmeni tyttöjen tarkkailuna, mahdollisina käytöstä koskeneina puheina sekä tytön maineen määrittelyyn liitvinä arvioina. Se, miten tytöt ja heidän perheensä suhtautuivat näihin määrit-

⁵⁸⁴ HLI(05)05B, 12. Nimitys hansalapsi on Turussa sekä nuorten että aikuisten tunnistama ja käyttämä, mutta sen alkuperää on vaikea määrittellä (Keskinen & Lehtonen & Leino 2011, 27). Hansalapsella tarkoitetaan Hansassa usein viihtyvää nuorta, joka tunnistetaan osaksi Hansassa aikaansa viettävää ja kiertävää nuorten porukkaa. *Urbaanin sanakirjan* verkkoversion mukaan ’hansalapsi’ on ”Turun kauppakeskus Hansassa eli Hansakorttelissa paljon oleskeleva nuori. Hansalapset eivät ole yksi suuri jengi, vaan kaikki hansalapset liikkuvat omilla porukoissaan. He kuuluvat Hansakorttelin vakiokalustoon, ja heillä on kyseenalainen maine.” (urbaanisanakirja.com.) (*Urbaani sanakirja* on ilmestynyt myös kirjana (Söderlund & Wahrman 2010), mutta hansalapsen määritelmää ei ole painetussa versiossa.) Kauppakeskus Hansaa nuorten vapaa-ajanvieton paikkana tarkastelleiden tutkijoiden mukaan haastatellut nuoret itse käyttivät hansalapsi-termiä puhuessaan Hansassa aikaansa viettävistä nuorista. Hansalapsi kuului kauppakeskuksen ehdottomiin vakiokävijöihin toisin kuin ”ei-hansalapsi”, joka kävi Hansassa, mutta ei täyttänyt hansalapseuden määritelmää tai ”melkein-hansalapsi”, jota nähtiin Hansassa lähestulkoon niin usein, että hansalapseuden määritelmä (jo) melkein sopi häneen (Keskinen & Lehtonen & Leino 2011, 27.) Sekä nuorten että aikuisten tuntema käsite hansalapsi oli negatiivinen sana, jolla viitattiin päämäärättömiin nuoriin, joilla ei ollut muuta elämää kuin pyöriä kauppakeskuksessa. Tutkijat esittävätkin käsitteen rakentuvan tavaksi kuvata niin sanotuille ”hyville vapaa-ajanvietotavoille” – riittävän kontrolloidulle toiminnalle, kehittäville harrastuksille ja ”kunnolliselle seuralle” – vastakkaista ilmiömaailmaa. (Keskinen & Lehtonen & Leino 2011, 27.)

telyihin ja miten paljon ne vaikuttivat tyttöjen liikkumiseen keskustassa, vaihteli kuitenkin perhekohtaisesti.

Kahvilassa käynnin sukupuolitetut tulkinnat

Poikien ja miesten ajanvietto kahviloissa oli sosiaalisesti hyväksytty, yleinen käyttäytymismalli, johon ei liittynyt erityisiä negatiivisia moraalisia arvostelmia. Tyttöjen ja naisten kohdalla moraaliset määrittelyt vaikuttivat moniulotteisemmilta. Joidenkin haastateltavien mielestä tyttöjen kahvilla käyminen ei ollut hyväksyttävää.⁵⁸⁵ Tätä perusteltiin sukupuolten sosiaaliseen erotteluun liittyvillä uskonnollisilla säädöksillä ja kulttuurisilla toimintatavoilla. Toisaalta monien haastateltavien mielestä tyttöjen kahvilla käymisessä ei sinänsä ollut mitään huonoa.⁵⁸⁶ Käsittelen näitä varioivia tulkintatapoja tarkemmin tässä ja seuraavassa luvussa.

Turun keskustan kahvilat olivat haastateltavien mukaan miesten suosimia kohtaamispaikkoja eritoten iltapäivisin ja alkuillasta. Myös perjantaisin moskeijalla käymisen jälkeen monet menivät kahvilaan keskustelemaan.⁵⁸⁷ Yleisimmät paikat, joissa somalimiehet tapasivat toisiaan, olivat haastateltavien tiedossa. Kaupunkitilaa sukupuolitettiin sen suhteen, mitkä olivat ”miesten kahviloita”, mitkä eivät.⁵⁸⁸ Suosituista kahviloista oli näköyhteys kauppatorille ja sitä ympäröiville katuosioille tai kauppakeskuksen vilkkaille paikoille. Osa näiden edellä mainittujen tapaamispaikkojen viihtyvyydestä saattoi liittyä paitsi vaivattomaan saavutettavuuteen aivan Turun keskustassa, myös katuseurallisuuden ajatukseen (Mäenpää 2005, 91). Kahvilassa istuessa oli mahdollista seurata keskustan elämää ja nähdä ohikulkevia ihmisiä, myös muita somaleja.

⁵⁸⁵ HLI(03)03, 9; HLI(04)05B, 13; HLI(04)06, 36; HLI(05)01, 23; HLI(05)02, 12.

⁵⁸⁶ HLI(03)02, 7; HLI(04)01, 12, 22; HLI(04)03, 21; HLI(04)07, 6–7; HLI(04)11B, 11; HLI(04)12, 3; HLI(04)13, 32; HLI(04)15, 19; HLI(04)17, 4; HLI(05)03A, 45–46; HLI(05)05A, 42; KP(03)32, 3; KP(04)01, 2; KP(04)17, 4; KP(04)44, 1. Teimme myös kaksi haastattelua kahvilassa Turun keskustassa, tyttöjen toivomuksesta.

⁵⁸⁷ HLI(05)02, 8; HLI(05)05A, 45.

⁵⁸⁸ Esimerkiksi Turun kauppatorin laidalla sijaitsevan Wiklundin tavaratalon kahvio ja katutasossa torin laidalla oleva kahvila olivat suosittuja kohtaamispaikkoja. Myös torin laidan hampurilaisravintola oli paikka, jossa näki usein somalipoikia ja -miehiä kahvilla. (HLI(03)02, 5; HLI(04)11B, 7; HLI(04)13, 33; HLI(05)05A, 45–47; KP(05)06, 2.) Lisäksi miesten kerrottiin tapaavan Hansan kauppakeskuksen kahvilassa (HLI(03)02, 5; HLI(04)13, 33; HLI(04)16, 42; HLI(05)02, 5–6). Kaupunkitilaan liittyvän sosiaalisen merkityksenannon kannalta oli kiintoisaa, että eräs Hansan kauppakeskuksen kahvilaa oli erään haastateltavan mukaan kutsuttu lisänimellä ”Mogadishu Café”. Hänen mukaansa nimityksen alkuperä juontui joidenkin suomalaisten tekemästä huomiosta, jonka mukaan kahvilassa istui usein paljon somalimiehiä. (HLI(04)16, 42.) Siitä, miten yleisesti tunnistettu nimitys oli, minulla ei ole tietoa. Tutkimuksellisesti kiintoisaa on, että kahvila oli ylipäättään nimetty tällä tavoin.

Tyttöjen kahviläkäynnit olivat sosiaalisesti tunnistettu kiinnostuksen kohde Turussa.⁵⁸⁹ Ratkaisevaa vaikutti olevan eritoten se, miten usein tyttöä nähtiin kahvilassa ja kuinka moni siitä kuuli. Jos tyttöä nähtiin usein kahvilassa ja tieto asiasta levisi, tytön mainetta alettiin määrittää enenevässä määrin suhteessa kahvila käyntiin. Eräs haastateltava kuvasi tätä tulkintajuonnetta toteamalla: ”Meidän kulttuurissa, jos tyttö käy kahvilassa, hänelle tulee huono maine.”⁵⁹⁰

Tyttöjen kahvilassa istumista arvioitiin yhtäältä ajankäytön moraalinen näkökulmasta: Kahvilla istuva käytti aikaansa turhaan, kun olisi voinut samalla olla esimerkiksi hoitamassa kotia ja sisaruksia. Tytöt samoin kuin naiset voivat keittää ja juoda kahvia kotona – mitä hyötyä oli lähteä juomaan sitä kaupungille?⁵⁹¹ Tosin, kuten muutama haastateltava huomautti, saman argumentin voisi esittää myös poikien ja miesten kahvilatapaamisista.⁵⁹² Heidän kohdallaan sillä ei kuitenkaan ollut sosiaalista painoarvoa. Kahvilassa käyntiin liittyi myös tytön sukupuoli- ja seksuaalimoraalia kyseenalaistavia sävyjä. Mitä tyttö oikein etsi kahviloista? Oliko hän liikaa ja liian avoimesti kiinnostunut pojista ja miehistä? Koska arvio sukupuoli- ja seksuaalimoraalista määritti olennaisesti somalitytön mainetta, kahviläkäyttämisen tulkinnan kannalta merkityksellistä olikin se, kenen kanssa häntä nähtiin. Oliko hän yhdessä tyttöjen kanssa, vai oliko seurana poika tai poikia? Oliko hän mahdollisesti yksin? Tytön näkemisestä kahvilassa syntyneet tulkinnat saattoivat perustua myös väärinkäsityksille. Levitessään ne edesauttoivat maineen syntymistä.

H: Mä olin [miespuolisen sukulaisen] kanssa kerran ja asia oli pahentunu.

AI: Mm. Miksi se oli muuttunu?

H: Koska ensimmäinen henkilö sanoi ”hei, mä nähnyt toi kahvilassa”. Mut ei se nähny mun [sukulainen] oli istunu siellä.

AI: Nii, et se näki sut vaan siellä.

H: Se näki mun vain.⁵⁹³

Väärinkäsitykseksi koitui tässä se, että somalitytön kuviteltiin olleen yksinään kahvilassa, mikä herätti ihmetystä. Se tulkittiin sopimattomaksi näkyvillä olemiseksi sekä poikien ja miesten seurana avoimeksi etsimiseksi. Se, että kahvilaseurassa oli mukana poikia, vaikutti nimenomaan tyttöjen käytöksestä tehtyihin tulkintoihin.

⁵⁸⁹ HLI(03)03, 8–10; HLI(04)05B, 13; HLI(04)06, 36; HLI(04)11B, 11; HLI(04)13, 32; HLI(04)15, 19; HLI(05)01, 23; HLI(05)02, 12–13; HLI(05)03A, 45–46; KP(05)15, 3.

⁵⁹⁰ HLI(05)02, 13.

⁵⁹¹ HLI(04)04, 22; HLI(04)15, 75; HLI(04)06, 36–37.

⁵⁹² HLI(04)06, 37; HLI(04)15, 75.

⁵⁹³ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

H: Joskus tytöt voi käydä kahvilla. Mut silti jos on tyttöjä ja poikia siellä, muut ihmiset ymmärtää ihan väärinkäsitys. ”Ai, toi tyttö käyttäytynyt ihan huonosti.” Ja katsotaan mitä hän seuraava tekee ja sellaisia asioita. Ja saattaa seurustella aina enemmän ja. Koko ajan pahentuu, ei mikään parantaa.

AI: Eli jos tyttö tekee jotaki, ni sit ajatellaan, et se voi mennä niinku pahemmaks?

H: Joo, pahemmaks, joo.⁵⁹⁴

Näistä moraalisesti arvottavista tulkinnoista huolimatta tytöille oli mahdollista käydä kahviloissa. Kahvilassa käymisessä ei ollut mitään huonoa, jos se ei ollut jatkuvaa ja vienyt aikaa tärkeämmiltä asioilta.⁵⁹⁵ Tytöt olivat useimmiten liikkeellä ystäviensä tai joskus esimerkiksi veljiensä tai muiden sukulaistensa, kuten serkkujensa, kanssa. Kahvilassa käytiin viettämässä aikaa, juttelemassa ja pitämässä hauskaa.⁵⁹⁶ Eräs haastateltava kuvasi tapaamisia suomalaisen ystävänsä kanssa seuraavasti:

H: Ku mä pääsen niin aikasin koulusta, me mennään syömään jätskii tai mennään juomaan jotain kokist tai jotain jonnekin, täitsä vaan silleen, et hengataan ja ollaan pari tuntii ehkä, ja sit lähetään kottiin.

AI: Mm. Onks se keskustassa se paikka?

H: On, on. Et siis ei sinänsä sil ei oo niin välii, koska hän ei oo poika kuitenkaa (naurua äänessä).⁵⁹⁷

Kahvilakäynnille suotuisat tilanteet voivat myös vaihdella. Erään kerran Turussa muualta vierailulla ollut somalityttö ehdotti kahville menoa, johon tuttavani totesi välittömästi, että ”ei todellakaan”. Joku näkisi heidät kuitenkin.⁵⁹⁸ Toisaalta olin kuitenkin tuttavani ja hänen toisen ystävänsä kanssa vajaa kaksi viikkoa aiemmin kahvilla koulun päättäjäisten jälkeen aivan Turun keskustassa.⁵⁹⁹ Vaihtelevaan suhtautumiseen vaikutti oletettavasti paitsi erityinen ajankohta (koulun päättäjäispäivä) myös se, että olimme liikkeellä aamupäivällä kymmenen jälkeen, jolloin somalmiehet eivät tavanneet vielä kokoontua kahviloissa.

Kahviloissa ystäviään (sekä somalialaisia että suomalaisia) tavanneet haastateltavat kertoivat valitsevansa mielellään sellaisia kahviloita, joissa oli hyvin epätodennäköistä kohdata somaleja.⁶⁰⁰ Käytännössä tämä tarkoitti somalipoi-
kien ja -miesten suosimien kahvipaikkojen välttelyä keskustassa (vrt. Engebrigt-

⁵⁹⁴ HLI(04)07, 6.

⁵⁹⁵ HLI(04)17, 4.

⁵⁹⁶ HLI(04)11B, 10–11.

⁵⁹⁷ HLI(05)05A, 39–40.

⁵⁹⁸ KP(05)15, 3.

⁵⁹⁹ KP(05)13.

⁶⁰⁰ HLI(03)02, 5–6; HLI(04)07, 7–9; HLI(04)15, 75; HLI(04)18, 26; HLI(05)01, 23; HLI(05)02, 12; HLI(05)03A, 46; KP(04)15, 2.

sen 2007, 732). Myös isälle oli häpeällistä, jos hänen tyttärensä ilmestyi samaan kahvilaan.⁶⁰¹ Kahviloihin, joissa miesten tiedettiin käyvän, ei ollut mieluisaa mennä, koska tiesi joutuvansa huomion kohteeksi, vaikka mitään sen ihmeempää ei kohtaamistilanteessa sinänsä ollutkaan.⁶⁰² Nuorten näkökulmasta olo voi olla epämukava, koska ”vanhat miehet” istuvat samassa paikassa ja ”et voi puhua mistään”.⁶⁰³ Oli toisin sanoen mukavampi jutella asioistaan ja viettää aikaa paikassa, jossa sai olla anonymisti yhtenä muista kahvilan asiakkaista ilman tietoisuutta siitä, että joku tuttu saattoi halutessaan tarkkailla omaa käyttäytymistä (vrt. Pyyry 2012, 48). Nämä kahvilavalinnat ovat esimerkkejä toiminnasta, jolla somalitytöt sekä loivat itselleen liikkumatilaa ajanviettoon kodin ulkopuolella että huomioivat heihin kohdistuneen määrittelyvallan tuottamat reunaehdot (ks. Mahmood 2005, 14–15).

Miksi tyttöjen ajanvietosta kahvilassa ajateltiin eri tavoin?

Kysyin haastatteluissa mahdollisia taustasyitä kahvilassa käyntiä koskevien näkemysten variaatiolle. Jotkut ehdottivat, että ratkaisevaa voisi olla tytön ikä (murrosikäisille ei sallittua, vanhemmille tytöille kyllä)⁶⁰⁴ tai se, oliko haastateltava kotoisin Somalian pohjoisilta tai eteläisiltä alueilta (näkemyksestä riippuen joko niin, että etelästä kotoisin olevat kävivät enemmän tai vähemmän kahvilla kuin pohjoisesta kotoisin olevat).⁶⁰⁵ Nämä tulkinnat eivät kuitenkaan tarjonneet mitään yhteistä nimittäjää, joka olisi tehnyt variaatiota ymmärrettäväksi.

Eräänä näkemyseroja avaavana selitysvaihtoehtona tarjottiin perhekohtaisia eroja. Tulkinnat tyttärelle sopimattomasta käyttäytymisestä ja vapaa-ajanviettomahdollisuuksista vaihtelivat eri perheissä: Aivan kuten suomalaisillakin perheillä, somaliperheillä oli kotona ”erilaisia kulttuureja” ja kasvatustapoja (vrt. Marjeta 2001, 69; Strandbu 2005, 36).⁶⁰⁶ Kahvilassa käynnin salliva kasvatuskäytäntö saattoi kuitenkin johtaa virheellisiin tulkintoihin tytön kahvilla käynnin syistä. ”Se luullaan, että vanhemmat ei kasvattanu tyttöä, eli hän aikaa käydä.”⁶⁰⁷ Se, että oman tyttären tai sisaren ei haluttu käyvän kahviloissa, ei kuitenkaan välttämättä tarkoittanut, että näin ajatteleva olisi automaattisesti pitänyt toisen perheen kahvilla käyvää tytärtä erityisen ”huonona tyttönä” vain kahvilassa käynnin vuoksi.⁶⁰⁸

⁶⁰¹ HLI(05)02, 11–12.

⁶⁰² HLI(03)02, 6; HLI(03)03, 10; HLI(05)03A, 46.

⁶⁰³ HLI(05)03A, 46.

⁶⁰⁴ HLI(05)05A, 43.

⁶⁰⁵ HLI(04)14, 59; HLI(04)16, 1–2.

⁶⁰⁶ HLI(04)14, 58; HLI(04)18, 27; HLI(05)05A, 43–44; KP(05)12, 2.

⁶⁰⁷ HLI(04)07, 6.

⁶⁰⁸ HLI(05)05A, 43.

Myös siinä, miten paljon muiden turkulaisten somalien tulkinnat kahvilassa nähdyn tyttären käytöksen moraalisesta arveluttavuudesta vaikuttivat vanhempien ratkaisuihin, oli eroa. Vanhempien näkemyksen kunnioittaminen oli joka tapauksessa erittäin tärkeää – myös siksi, että Turussa tietoin heidän asettamiaan rajoja toimimisesta tavoitti heidät hyvinkin nopeasti.

Jos esimerkiksi mun vanhemmat ei antaa mulle lupa mennä kahvilaan, silloin vaikuttaa jos joku näkee mä olen kahvilassa. Se henkilö [joka näkee] vaikuttaa niin paljon. Mut jos vanhemmatkin tietää, että mä menen kahvila, mä sanon ”hei, mä menen kaverin kanssa kaupunki, sitten menen kahvila”. Sitten vanhemmat tietää missä mä menen ja missä mä olin, kenen kanssa mä olin. Silloin ei vaikuta mitään.⁶⁰⁹

Saattaa myös olla, että perheen sosioekonomisella asemalla on vaikutusta siihen, miten paljon ja missä paikoissa tyttären oli sopiva liikkua, ja miten häntä koskeneet jaetut tulkinnat vaikuttivat hänen ja hänen perheensä kunniaan – tai miten paljon muiden ihmisten puheista ylipäätään välitettiin. Korkeampi sosioekonominen asema voi tehdä tytön ja perheen vähemmän haavoittuvaksi juoruille ja tätä kautta mahdollistaa myös tyttärelle laajemman sosiaalisen liikkumatilan.⁶¹⁰ Toisaalta tällainen asema voi myös altistaa perheen vielä tarkemmalle tyttären tai tytärten käytöksen seuraamiselle.

Tulkintaeroja selitettiin myös sillä, että jotkut ihmiset olivat näkemyksissään ylipäätään konservatiivisempia kuin toiset⁶¹¹ tai pitivät tyttöjen kahviloissa käymistä uhkana perinteisille arvoille ja toimintatavoille.⁶¹² Siitä, mitä ”perinteisillä arvoilla ja toimintatavoilla” tarkoitettiin, näytti kuitenkin olevan erilaisia tulkintoja.

H: [Somaliassa] voi olla, että serkkupoika tulee ja sanoo ”hei, sulla on tylsää, mennään tuolla kahvilassa. Syödään jotain kakkua ja jotain makeista, mennään.” Ni se vie sinut. Tai tytöt porukalla, ”hei, lähdetään” jopa myöhäisiltana, kello kuuden jälkeen Somaliassa on pimeä, ni ajattelee ”lähdetään porukalla”. Mutta täällä jotenkin se on ulkomaalaisten juttu jos näkee tuol, ”et ole kunnan somali” -touhu. Mun mielestä se on vain pelko. Jos ihminen tottuu käymään, ni hän tutustuu.

AI: Nii. Mut toi on just jännä, toi on just se mielenkiintonen kohta, et niinku et jos käy kahviloissa ni ”et ole kunnan somali”.

H: No kun täällä siis ollaan, emmä tiedä, ne pelkää, että ne menettää sen niiden tapoja. Vaikka ei se ole mitenkään niiden tapa.⁶¹³

⁶⁰⁹ HLI(04)18, 26–27.

⁶¹⁰ KP(05)12, 2.

⁶¹¹ HLI(05)05A, 43.

⁶¹² HLI(05)03A, 49.

⁶¹³ HLI(05)03A, 49.

Haastateltava esittää ajatuksen, jonka mukaan diasporassa ”perinteinen” olisi konstruoitu jotenkin toisin kuin kotimaassa. Perinteiseksi ja ideaaliksi on ehkä korostuneemmin nimetty sellainen työltä odotettu käytös, joka tekee eron ympäröivän suomalaisen kulttuurin ja somalikulttuurin tapojen välille. Eräs tyttö kertoi aiemmin Afrikassa asuessaan käyneensä lähes päivittäin kahvilla serkkujensa kanssa, koska se oli yleinen tapa. Suomeen ja Turkuun tultuaan hän huomasi, että tilanne oli toisenlainen.⁶¹⁴

Tulkintaeroja pohdittaessa on myös huomattava, että haastateltavat olivat lähteneet Somaliasta eri-ikäisinä ja he olivat kotoisin eri puolilta Somaliata, jotkut suurista, jotkut pienemmistä kaupungeista, jotkut maaseudulta. Perheiden taustat ja omat kokemukset olivat tästäkin syystä erilaisia. He saattoivat vastata kysymyksiin myös vertaamalla tilannetta Turussa nimenomaan niihin Somalian kuulumisiin, joita heillä oli tiedossaan lähimenneisyydestä haastattelua edeltävältä ajalta. Lisäksi jotkut perheet (tai molemmat tai jompikumpi vanhemmista) olivat voineet asua muualla kuin Somaliassa, jolloin tyttäret oli kasvatettu kyseisen asuinpaikan tavanomaisina pidettyjen tapakäytäntöjen mukaisesti.⁶¹⁵ Eräs haastateltava toi esiin, miten myös vähemmistöasemalla, suomalaisten asenteilla ja henkilökohtaisilla tottumiskysymyksillä voi olla merkitystä kahvilakäyttäytymiseen.

Kun hänellä on iso hame ja iso huivi ja jos hän istuu jossain kahvilla suomalaisten keskellä, niin hänelle tulee semmonen olo, siis joku (naurahtaa) fobia. Se on jotain pelkoo, että ne pelkää, että suomalaiset katsoo sillä tavalla. Se on tottumisasia, jotkut on tottunu.⁶¹⁶

Eräs tapa ymmärtää kahvilatulkitintojen variaatiota on ylipäättään pohtia, mistä näkökulmasta käsin haastateltavat kysymykseen vastasivat. Oliko kyse ihanteiden mukaisen käytöksen vai oman käytännön toiminnan kuvaamisesta? Oliko kyse yleisenä pidettyjen sukupuolitettujen odotusten vai oman, odotuksiin nähden vastakkaisen mielipiteen ilmaisemisesta? Nämä ihanteiden, sosiaalisten odotusten ja käytännön toiminnan erot tulivat esiin muun muassa kohdissa, joissa haastateltavat totesivat ensin, ettei ollut hyvä asia käydä kahvilla kaupungilla ja sen jälkeen, että he kuitenkin itse tekivät niin.⁶¹⁷ Näissä kohdin tulee esiin myös määrittelyistä huolimatta mahdollinen toisin tekemisen toimijuus. Vaikka ne, jotka ilmaisivat kielteisen kantansa kahvilassa käymiseen, tekivät sen hyvin selkeästi ja puhuivat siitä omana mielipiteenään, suurin osa myönteisen kannan ilmaiseista haastateltavista kuitenkin toisessa kohdin haastattelua kertoi kahviloissa käymisen

⁶¹⁴ HLI(04)07, 9.

⁶¹⁵ KP(05)12, 2.

⁶¹⁶ HLI(05)03A, 48.

⁶¹⁷ HLI(04)15, 75; HLI(04)18, 26; HLI(05)03A, 45–46.

voivan vaikuttaa negatiivisesti tytön maineeseen. Toisin sanoen suurin osa kaikista haastateltavista puhui haastatteluissa kahviloissa käynnin mahdollisista huonoista sosiaalisista seurauksista tytölle itselleen ja hänen perheelleen.

Pyrkimyksenä on ollut tuoda esille ja tehdä ymmärrettäväksi kahvilassa käynnin arvottamiseen liittyvää moniäänisyyttä. Kyseessä ei ole joko-tai- vaan sekä-että -asetelma. Tytöt sekä voivat että eivät voi käydä kahvilla, tulkintatavasta riippuen. Eräs haastateltava vastasi toistuviin pyrkimyksiini ymmärtää, miksi jotkut kävivät kahvilla ja jotkut eivät ja mikä sitä selitti seuraavasti: ”Se on ihmisten tapa elää, tiedätkö. Jotkut oikeasti ei ne välitä mitä muut sanoo ja ne menee mihin vain ja jotkut haluavat olla [kahviloissa].”⁶¹⁸ Viime kädessä käyttäytymisen erot palautuivat erilaisiin näkemyksiin siitä, mikä omassa ja perheen naispuolisten jäsenten toiminnassa oli senhetkisen elämäntilanteen, tulevaisuuden ja elämänarvojen kannalta ratkaisevan merkityksellistä.

Iltaelämän sukupuolittuneet käytännöt

Päiväl ne ajattelee ne muut ihmiset, et hän on tullu koulusta ja menny vähä asioille. Mut illal jos sitä nähdään, ni vähän, nää oikeestaan nää miehet puhuu siit enemmän, ja naisetki puhuu.⁶¹⁹

Vuorokaudenajalla oli merkitystä tyttöjen tilallisen käyttäytymisen arvottamisessa keskustassa. Jos tyttöä nähtiin kaupungilla illalla, kyse ei voinut enää kovinkaan suurella todennäköisyydellä olla heti koulusta pääsemisen jälkeen ajoitettujen asioiden hoidosta.⁶²⁰ Se, kenen kanssa tyttöä nähtiin, oli olennaista. Jos hän oli liikkeellä vanhempiensa tai miespuolisen sukulaisensa seurassa, tilanteessa ei ollut mitään erityisen huomiota herättävää. Hänen liikkeistään kiinnostuttiin enemmän jos häntä nähtiin yksin tai yhdessä toisen tytön kanssa – tai jos häntä nähtiin yksin pojan tai poikien seurassa (vrt. Oksanen 2010, 249–250).⁶²¹ Kuten hyödyttämän liikkumisen kuvauksista on jo luvussa 3.1 käynyt ilmi, tämä kiinnostus ei välttämättä rajoittunut pelkästään ilta-aikaan. Riippui viime kädessä tytön nähneistä ihmisistä, miten paljon ja millä tavoin – jos lainkaan – tämä huomio ilmeni.⁶²²

Somalityttöjen ja -poikien tila-aikapolut erosivat toisistaan (ks. Koskela 1994, 23–25). Poikien kerrottiin voivan liikkua iltaisin kaupungilla tyttöjä va-

⁶¹⁸ HLI(05)03A, 49.

⁶¹⁹ HLI(04)13, 31.

⁶²⁰ HLI(04)13, 31; KP(05)15, 2.

⁶²¹ HLI(04)04, 15; HLI(05)05, 53.

⁶²² Ks. myös luku 3.3.

paammin – enemmän, useammissa paikoissa ja myöhempään.⁶²³ Illalla kaupungilla liikkuminen sinänsä saattoi vahingoittaa nimenomaan tyttöjen, ei niinkään poikien mainetta. Tyttöjen näkökulmasta arvioituna tyttöjen liikkumiseen illalla kiinnitettiin huomiota ja sitä tarkkailtiin, mutta ”jos poika on kaupungil, ni ei sil sanota mitään, koska hän on poika”.⁶²⁴ Haastateltavien mukaan pojat saattoivat myös itse todistella mahdollisuuttaan vapaampaan liikkumiseen kodin ulkopuolella vetoamalla siihen, että ”minä en ole tyttö, miksi mun pitäis olla kotona?”⁶²⁵ Seuraavassa haastateltava kuvaa, miten vuorokaudenaika kytkeytyi sukupuolitettuihin ajan, tilan ja moraalien merkityksiin.

AI: No mitä kaupungil voi tehdä?

H: Kaupungil ei voi liikkua siihen aikaan, ku pojat liikkua kaupungilla.

AI: (Naurahtuen) Millon ne liikkuu?

H: Pojat liikkua kaheksan yheksän jälkeen kaupungilla. Et siis just *id*⁶²⁶ ja nää, ni ehkä sillon mä liikun kaupungilla, mut sillonki seittemält mä oon kotona. Ainut syy miks mä meen kaupungil et jos mä tarviin vaatteita tai mun tarttee käydä ostaan [---] jotain. Ja sit se on silleen joko suoraan koulun jälkeen tai sit viikonloppusin silleen, et kahdestatoista kahteen tai jotain. Et siihen aikaan ku kaupungil ei tehdä pahoja vaan siäl ollaan asialla.⁶²⁷

Illalla keskusta muuntui sosiotilallisessa merkityksenannossa. Siitä tuli poikien, kontaktien hakemisen ja moraalisesti riskialttiin ”kaupunkimenon” tila (vrt. Andersson 2003, 147; Siraj 2011, 727).⁶²⁸ Vaikka poikien liikkuminen iltaisin kaupungilla oli sosiaalisesti hyväksyttyä ja luontevaa, tyttöjen kohdalla sama ajankohta näyttäytyi mahdollisuutena ”tehdä pahoja”: hengata turhaan, liikkua huonossa seurassa, mennä huonoihin paikkoihin, kokeilla huonoja asioita, ja olla liian avoimesti tekemisissä poikien kanssa (vrt. Andersson 2003, 149).⁶²⁹ Pidettiin huonona asiana, jos esimerkiksi yläkouluikäinen tyttö nähtiin keskustassa ”pyörimässä” vielä kymmenen aikaan illalla (vrt. Helander 2002, 117; Oksanen 2010, 249; Peltola 2014, 166).⁶³⁰ Se, että pojat voivat liikkua kaupungilla tyttöjä myöhempään ei kuitenkaan tarkoit-

⁶²³ HLI(04)07, 5; HLI(04)13, 19. Ks. luku 3.2.

⁶²⁴ HLI(04)13, 19.

⁶²⁵ HLI(04)17, 30 (myös HLI(04)06, 19).

⁶²⁶ Haastateltava viittaa *ramadan*-paaston päättymisen *id al-fitr* -juhlapäivään.

⁶²⁷ HLI(05)05A, 38.

⁶²⁸ HLI(03)01, 10; HLI(03)02, 22–24; HLI(04)06, 23.

⁶²⁹ Toki somalipoikienkin oli mahdollista liikkua huonossa seurassa, mennä huonoihin paikkoihin ja kokeilla huonoja asioita. Tässä kohdin huomioni kiinnittyy kuitenkin nimenomaan tyttöjen kaupungilla liikkumiseen illalla liitettyihin, maineen rakentumisen kannalta olennaisiin mielikuvaihin ja tulkintoihin.

⁶³⁰ HLI(03)02, 22–23; HLI(04)03, 12. On huomattava, että nämä ovat haastateltavien luonnehdintoja siitä, miten somalityttöjen tilallista käyttäytymistä voitiin ”yleisesti” tai ihanteita kritee-

tanut, ettei heillä olisi ollut mitään rajoituksia tai kotiintuloaikoja (ks. Hautaniemi 2004, 33, 112; Peltola 2014, 215). Opinnoistaan vastuullisesti huolehtiva poika ei hengannut kaupungilla arkisin yömyöhään, ja viikonloppuisinkin oli ”joku raja” siinä, miten myöhään kotiin tultiin.⁶³¹ Kaupunki, yömyöhä ja huonosti käyttäytyvä seura oli pojallekin huono yhdistelmä (Peltola 2014, 182–183, 214).⁶³²

Jotkut tytön keskustassa nähneet somalipojat saattoivat kysymyksillään määrittellä tytön olevan jollain tavoin väärässä paikassa. Eräs tyttö kertoi, miten hän oli kaverinsa kanssa tulossa yhteisen ystävän luota myöhään lauantai-iltana. He olivat vaihtamassa kotiin vievään bussiin kauppatorilla, mutta oli epäselvää, mistä yövuoro lähti. Somalipoika oli nähnyt heidät torilla pohtimassa asiaa ja tullut kysymään: ”Mitä te täällä teette?”⁶³³ Toinen saman kysymyksen kuullut haastateltava kertoi palauttaneensa kysymyksen sitä kysyneelle pojalle sanomalla ”mitä itse täällä teet?”⁶³⁴ Vaikka tämä vastakysymys vastusti tytön ulossulkemista kaupunkitilasta, se ei kuitenkaan sinänsä kyennyt kumoamaan niitä tilankäyttöön ja määrittelyvaltaan perustuvia sukupuolitettuja taustaoletuksia, joille alkuperäinen kysymys rakentui. Tyttö oli väärässä paikassa väärään aikaan, ja pojat voivat kulttuurisen ja uskonnollisen perinteen ja sukupuolensa legitimoimina tarkkailla hänen käytöstään – ja myös tiedottaa siitä eteenpäin (Dwyer 1999a, 59; Farahani 2007, 166–168; Peltola 2014, 207; vrt. Andersson 2003, 107–108).⁶³⁵

Toistuvasti ja liian myöhään kaupungilla kiertäminen tahraisi tytön ja perheen mainetta tavoilla, joita eräs haastateltava havainnollisti käyttämällä kuvitteellista esimerkkiä kuvitteellisista perheenjäsenistä. Kuvauksessa korostuu paitsi tytön käyttäytymisen valvonta ja kontrolli, myös normien vastaisten tekojen sosiaalinen voima. Tytön käytös oli häpeällistä, koska se osoitti samalla, ettei äiti kyennyt olemaan riittävä esikuva ja kasvattaja, eikä myöskään isä tai veli kyennyt kontrolloimaan tytön käytöstä (Farahani 2007, 77–78).

reinä käyttäen tulkita. Käytännössä perusteltuja syitä ja tarvetta asioiden hoitoon saattoi tuki olla myös ilta-aikaan.

⁶³¹ HLI(05)02, 18; HLI(05)05B, 7.

⁶³² HLI(03)02, 24; HLI(05)05B, 7.

⁶³³ KP(04)08, 2.

⁶³⁴ KP(04)28, 9–10.

⁶³⁵ Åsa Andersson (2003, 108) kuvaa tutkimuksessaan, miten Göteborgissa haastatellut monikulttuuriset tytöt toisaalta myös pitivät heidät tuntevia ja heitä julkisissa tiloissa tarkkailevia poikia turvanaan rasististen ongelmatilanteiden varalta. Fataneh Farahani (2007, 78) kirjoittaa iranilais-ruotsalaisten naisten haastattelujen pohjalta kuvauksia siitä, miten haastatellut laajensivat nuoruudessaan liikkumatilansa kodin ulkopuolella nimenomaan veljiensä tukemina. Se, että veli lähti sisaren kanssa yhdessä ja sallitusti kodin ulkopuolelle ”valvomaan” sisarensa käytöstä toimi tehokkaana alibina, jonka varjolla esimerkiksi poikaystävän tapaaminen, juhliissa käyminen ja muut sellaiset ajanviettomuodot, jotka eivät olleet sosiaalisesti sopivia tytöille, tulivat mahdollisiksi (ks. myös Wagner & Peters 2014, 423–424).

Esimerkiksi jos mä olisin huono tyttö, ja mun veli menis kaupungille. Ja mä olisin samaan aikaan kaupungilla hänen kaa. Sen kaverit kattois sitä vähän. Ne ei ehkä tuomitsis mua, vaan he tuomitsis häntä enemmän, et ”miten sä annat sun siskon olla tääl? Miten hemmetis sä voit seisoo tos, ku sisko tekee tollain?” Isällä sama juttu. [---] Ikätoverit kattoo, et ”miks sä annat sun tyttären tehdä tollasta”. Ja et ”sä et oo hyvä isä tai hyvä veli”. Ädil sama juttu, et ”sä et oo hyvä äiti”. [---] Tullaan mullekin, et ”tiäksä mitä sä teet sun isän maineelle? Tiätsä miten sun äiti ei enää pysty olemaan niin kuin ennen oli kavereittensa kanssa? ”Tiäksä, et sun veli ei pysty kävelemään pää pystys kaupungilla, vaan hänen pitää aina olla vähän silleen niinku et mun sisko on tual taas?” Et sun teot ei vaan vaikuta suhun, vaan kaikki sun ympäril olevat ihmiset.⁶³⁶

Tulkinnat liian usein liian myöhään kaupungilla nähdyistä tytöistä rakentuivat suhteessa arvioihin suomalaistytöjen käyttäytymisestä. Oli yleisesti tunnustettua, että suomalaisnuorten hengailuun ilta-aikaan saattoi kuulua tupakointi, alkoholin käyttö, somalialaisittain liian avoin suhtautuminen poikiin, seksuaaliset aloitteet ja vilkas liikkuminen keskustassa, myös paikoissa, joissa somalityttöjen ei ollut sopivaa käydä (ks. Niemelä 2006, 181).⁶³⁷ Arvelut somalitytön käyttäytymisen mahdollisesta muuttumisesta yhdistettiin näihin mielikuviin. Tätä kautta tytön käytös tuli herkästi tulkituksi negatiivisena suomalaistumisena sekä somalikulttuurin ja islamin unohtamisena tai aliarvostamisena. Suomalainen nuorisokulttuuri mahdollisti suomalaisille tytöille sosiotilallisen liikkumatilan, joka somalialaisesta näkökulmasta katsottuna vei somalitytön maineen – eikä ollut ylipäättään erityisen kiinnostava tai hohdokas vaihtoehto.⁶³⁸ ”Kyl mä mieluummin olisin koton ku toimettona tual kaupattoril ja kiertelisin. Tai olisin kaverin kodis ku kaupattoril perjantai-iltan tekemäs mitä ne tekee tual.”⁶³⁹

Vaikka tavallisesti tyttöjen odotettiin olevan mieluiten illalla kotona, islamilaisessa kalenterissa vuosittain toistuvat juhla-ajat muuttivat arkisia päivärytmejä ja kaupunkitilan käyttöön liittyviä oletuksia. Esimerkiksi kolmenkymmenen päivän mittainen *ramadan*-kuukauden paasto vaikutti muslimien arkeen myös kaupungilla liikkumisen suhteen. *Ramadanin* aikaan moskeijalla järjestettiin joka ilta iltarukous.⁶⁴⁰ Eräs sunna-moskeija, jossa somalit kävivät, sijaitsee aivan Turun keskustassa. Somalitytöt osallistuivat näihin tilaisuuksiin vakauksensa ja käytännön mahdollisuuksiensa mukaan: Jotkut kävivät useampana iltana viikossa, jotkut kerran tai tilanteesta riippuen.⁶⁴¹ Rukoukset alkoivat

⁶³⁶ HLI(05)05A, 8–9.

⁶³⁷ Aika ajoin tämä käsitys vaikutti olevan eräs yleinen stereotyyppi ”suomalaistytöistä”.

⁶³⁸ Ks. luku 4.1 ”Hyvä ja huono suomalaistuminen”.

⁶³⁹ HLI(04)14, 48.

⁶⁴⁰ KP(03)30; KP(04)45; KP(04)46; KP(04)47; KP(04)48; KP(04)49; KP(04)50; KP(05)17; KP(05)18; KP(05)19; KP(05)20; KP(05)21.

⁶⁴¹ Esimerkiksi kokeet koulussa, päällekkäinen työvuoro, sisarusten hoito, kotityöt, sairastelu tai väsymys olivat syitä olla tulematta moskeijalle. Myöskään kuukautisten aikaan moskeijalle ei tultu

kuuden ja seitsemän välillä illalla ja päättyivät yhdeksän maissa. Tästä syystä monet somalittyöt liikkui keskustassa *ramadanin* aikaan tavanomaista myöhempään ja useammin, monesti kuitenkin sukulaistensa ja tuttaviensa kanssa. Koska *ramadanin* aika ja moskeijan iltarukoukset olivat kaikkien tiedossa, oli ymmärrettävää, miksi somalittyöt seisoivat keskustassa vielä yhdeksän jälkeen tai puoli kymmenen aikaan illalla odottamassa linja-autoa.

Myös vuosittaiset *id al-fitr* (*ramadan*-paaston päätösjuhla) ja *id al-adha* (pyhiinvaelluskauden juhla) mainittiin haastatteluissa ajankohtina, jolloin kaupunkitilaan liittyvät sukupuolitetut odotukset olivat taka-alalla enemmän kuin tavallisesti. Kenttätyön aikana muslimien yhteiset aamupäivän juhlarukoukset pidettiin tarkoitusta varten vuokratuissa tiloissa aivan Turun ydinkeskustassa.⁶⁴² Paikalle saapui paljon ihmisiä, jotka rukousten jälkeen jäivät tervehtimään toisiaan ja juttelemaan ennen kuin lähtivät jatkamaan juhlapäivän viettoja kotona, yhteisateriaalilla ja mahdollisesti yhteisessä iltajuhlissa lähiössä.⁶⁴³

Tytöille *id*-päivä oli paitsi uskonnollisesti tärkeä juhla, myös ajankäytöllisesti erityinen päivä. Jotkut tytöt lähtivät rukouspaikalta kaupungille kiertelemään, syömään tai myöhemmin elokuviin yhdessä.⁶⁴⁴ Sosiaalinen kontrolli oli höllempää kuin arkena: ”*Id* on vapain päivä koko vuodes. Koko päivän mä oon suurin piirtein vaan kaupungil kavereitten kaa, leffas, eikä ketään kiinnosta, kenen kaa mä oon ja mitä mä teen.”⁶⁴⁵ *Ramadaniin* ja *id*-juhliin liittyvien käytäntöjen lisäksi poikkeuksen kaupunkitilan arkeen toivat ilta- ja yöaikaan järjestetyt naisten hääjuhlat, joita käsittelen myöhemmin tässä luvussa. Sitä ennen keskityn diskoja ja yökerhokäyntejä koskeviin tulkintoihin.

Diskot eivät ole tyttöjä varten

Ei pojalla eikä työllä ole mitään menemistä diskoon, jos ajattelee uskontona.⁶⁴⁶

Näkemykset kaupungin ilta- ja yöelämän viettopaikkojen sopimattomuudesta somalittyöille olivat yksimielisempiä kuin kahvilatulkinnat. Tytöille (sen paremmin kuin naisillekaan) ei haastateltavien mukaan ollut uskonnollisesti tai kulttuurisesti sopivaa mennä diskoihin, baareihin, yökerhoihin tai muihin keskustan ”bailupaikkoihin”, koska nämä paikat tarjosivat mahdollisuuden sukupuolten välisille vapaille kohtaamisille, fyysisille kontakteille sekä seksuaalisen kiinnostuksen

rukoilemaan tai paastottu.

⁶⁴² KP(03)31; KP(04)12; KP(04)51; KP(05)02; KP(05)22.

⁶⁴³ KP(03)31, 1–3; KP(04)51, 3; KP(05)02.

⁶⁴⁴ HLI(05)05A, 41; KP(04)12, 2.

⁶⁴⁵ HLI(05)05A, 8.

⁶⁴⁶ HLI(05)03A, 51.

osoittamiselle ja toteuttamiselle (vrt. Helander 2002, 118; Niemelä 2003, 105).⁶⁴⁷ Lisäksi näissä paikoissa tarjoihtiin alkoholia, minkä nauttiminen on uskonnon mukaan kiellettyä.

Haastateltavien mukaan kaupungin ilta- ja yöelämässä liikkuminen oli häpeä tytölle ja hänen perheelleen, ja eräs varmimpia mahdollisia tapoja vaarantaa oma ja perheen maine. Diskot olivat yksi esimerkki moraalittomista paikoista öisessä kaupungissa. Turussa olikin harvinaista ja poikkeuksellista nähdä somalittyttöjä diskossa tai kaupungin yöelämässä.⁶⁴⁸ Jos jotkut turkulaiset somalittytöt olivat joskus Turussa diskossa käyneetkin, tieto kantautui muille heidät nähneiden poikien ja miesten tai joskus myös suomalaisten tyttöjen välityksellä (vrt. Lundström 2007, 207).⁶⁴⁹ Somalittyttöjen liikkeiden seuraamisen myötä rakentunut sosiaalinen kontrolli vaikutti hyvin tehokkaalta. Havainto tytön diskossa käymisestä kulkeutui tytön sukulaisten tietoon, mikä tiesi vaikeuksia kotona ja asetti myös vanhemmat alttiiksi tulkinnoille epäonnistumisesta kasvatusvastuusaan.⁶⁵⁰

Ihanteiden ja käytännön ero tuli näkyviin myös diskokeskusteluissa. Vaikka diskoja ei pidetty uskonnollisesti, kulttuurisesti tai sosiaalisesti sallittuina paikkoina tytöille, joillakin haastateltavilla oli omakohtaisia kokemuksia diskoista. He pitivät ymmärrettävänä sitä, että nuoria kiinnosti nähdä, minkälaista diskossa oli. Nuoruuden kokeilun- ja seikkailunhalu, hyvä musiikki, tanssiminen ja ylipäättään hauskanpito mainittiin tyttöjen diskoon menon syinä.⁶⁵¹ Se, että oli itse valinnut ja halunnut mennä diskoon, ei kuitenkaan poistanut tietoisuutta siitä, että oma teko oli vastoin islamin periaatteita. Riippui työstä itsestään, miten hän tämän ihanteiden, arvojen ja omien tekojen välisen ristiriidan sovitti. Eräs haastateltava kuvasi rukouksen merkitystä syyllisyyden käsittelyssä ja teon sovittamisessa.

AI: Miten sä ite aatteet sen et niinku et uskonto kieltää ja sit sä meet sinne [diskoon]?

H: No tulee syyllinen olo, oh my God. Sitte sää rukoilet (naurahtaa) pari rukousta, Jumala anna anteeksi, siis sillä tavalla ja toivot, että Jumala antaa sinulle anteeksi. Se on yksi kerta väärin, enkä tee enää sillain. Mutta tuntuu syyllinen olo. Sä tiedät että sä teki.

AI: Semmonen joku ristiriita niinku.

H: Joo, sä teit jotain väärin.⁶⁵²

⁶⁴⁷ HLI(03)01, 17; HLI(04)03, 17; HLI(04)04, 14; HLI(04)05B, 22; HLI(04)06, 44–45; HLI(04)08, 16–17; HLI(04)13, 5–6; HLI(04)16, 8; HLI(04)17, 36; HLI(04)18, 91; HLI(05)01, 8.

⁶⁴⁸ HLI(04)05B, 21; HLI(04)07, 31; HLI(04)08, 17; HLI(04)17, 35.

⁶⁴⁹ HLI(04)02, 11; HLI(04)04, 22; HLI(04)16, 8; HLI(04)18, 93.

⁶⁵⁰ HLI(04)13, 5; HLI(04)18, 90–91.

⁶⁵¹ HLI(04)01, 22; HLI(04)11A, 19; HLI(04)11B, 4; HLI(04)18, 90; HLI(05)04, 1–2, 4.

⁶⁵² HLI(05)03A, 51.

Jotkut olivat käyneet diskossa vain somalipoikien ja suomalaisten tyttöjen kanssa, jotkut myös somalityttöjen, sukulaisen tai ystävien kanssa.⁶⁵³ Yhtäältä haastattelussa nousi esiin ihmetys siitä, minkä vuoksi monet suomalaiset joivat diskoissa itsensä niin hillittömään humalatilaan, etteivät tuntuneet tietävän, mitä he tekivät.⁶⁵⁴ Toisaalta osa illan ajanvietettä saattoi olla myös humalaisten suomalaisten toilailujen seuraaminen.⁶⁵⁵ Vaikka osa kertoi viihtyneensä diskossa, aina kokemus ei kuitenkaan välttämättä ollut ollenkaan positiivinen.

Kerran minä menin diskoon kun minä olin pieni, seitsemäntoistavuotias. Mä pelkäsin niin paljon diskossa, se oli hirveä musiikki, kaikki juovat. Siellä oli myöskin se striptease man, ne miehet, jotka riisuvat vaatteensa. Se oli hirveää. Ja kun mä tulin ulos, mä oksensin (naurahtaa).⁶⁵⁶

Tajuntaan tunkeva kova ja epämieluisa musiikki, yletön alkoholinkäyttö ja avoin, päällekkävyä seksuaalisuus ja fyysinen paljastavuus olivat haastateltavalle liikaa (vrt. Berns McGwon 1999, 85). Hän päätti olla menemättä enää ikinä yhteenkään diskoon.⁶⁵⁷ Eräs tyttö totesi, että ei erikoisemmin pitänyt tanssimisesta, eikä sen vuoksi halunnut käydä diskoissa, ”mutta jos mulla tulisi jotain hyvä mieli, että menisin iltaisin diskoon, ni mä menisin, emmä valehtele”.⁶⁵⁸ Tässä kohdin maininta ”emmä valehtele” merkitsi haastateltavan kertovan itsestään jotakin ihanteiden ja tyttöihin kohdistuvien odotusten vastaista, vaikka sosiaalisesti hyväksyttävämpi vastaus olisi ollut jättää asia kertomatta.

Koska diskossa käyminen haluttiin salata perheeltä, illanvietot tapahtuivat yleensä jossain muualla kuin Turussa.⁶⁵⁹ Tytöt kertoivat käyneensä diskossa ulkomailla, Ruotsin laivalla tai pääkaupunkiseudulla.⁶⁶⁰ Vaikka Helsingissäkin saattoi törmätä tuttuihin, tytön tunnistamisen todennäköisyys oli merkittävästi alhaisempi kuin Turussa. Tästä syystä diskossa käynti Helsingissä ei ollut yhtä vakava tai todellinen uhka maineelle. Näin toimineiden tyttöjen käytös on esimerkki kokeilu- ja liikkumatilaa luovasta toimijuudesta, joka ottaa huomioon ja kiertää sosiaaliset odotukset samanaikaisesti.

⁶⁵³ HLI(04)18, 92; HLI(05)04, 2.

⁶⁵⁴ HLI(04)18, 66–67.

⁶⁵⁵ HLI(04)18, 65–66; HLI(05)03A, 50.

⁶⁵⁶ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

⁶⁵⁷ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

⁶⁵⁸ HLI(05)03A, 51.

⁶⁵⁹ HLI(04)18, 91; HLI(05)04, 3.

⁶⁶⁰ HLI(04)01, 22; HLI(04)11A, 19; HLI(04)13, 5; HLI(04)18, 65–66, 84–86, 88, 91; HLI(05)04, 1; HLI(05)03A, 50.

Miksi pojat käyvät diskoissa?

Vaikka somalitytöt eivät diskoissa Turussa käyneet, poikien ja miesten kohdalla tilanne oli toinen. Oli tiedossa, että he saattoivat viettää aikaansa kaupungin diskoissa ja yökerhoissa (vrt. Niemelä 2003, 106–107).⁶⁶¹ Somalipoikien ja -miesten ei uskonnon mukaan kuitenkaan ollut sen sallitumpaa käydä diskossa kuin tyttöjen ja naistenkaan.⁶⁶² Miksi pojat sitten kävivät diskoissa? ”Emmä tiedä oikeesti”, sanoi eräs tyttö. Niin vain oli.⁶⁶³ ”Nekään ei sais käydä, mut ne käy”, sanoi toinen.⁶⁶⁴ Kolmas totesi: ”Se on justiin mitä mä itte oon huolestunut. Itse en tiedä, mistä tämä asia on tullut. Se on enemmän mitä justiin mä sanoin enemmän vapaata.”⁶⁶⁵ Pojilla oli vapaampaa kuin tytöillä. Euroopassa oli vapaampaa kuin Somaliassa. Neljäs esitti, että pojille annettiin Turussa enemmän vapauksia diskoissa käymisen suhteen nimenomaan sen vuoksi, että he olivat poikia. ”Pojil ei sanota yhtään mitään. Jos ne menee vaikka diskoon ja vanhemmat tietää. Ja hän on jo kaheksantoist täyttäny ni vanhemmat ei voi sanoo mitään koska hän on poika ja saa hän tehdä ihan mitä tahansa.”⁶⁶⁶

Syitä etsittiin siis sukupuolitetuista kaksoisstandardeista, jotka asemoivat tytöt ja pojat eri tavoin. Somalityttöjen ”liikaa näkyminen”, tässä kohdin diskoissa tanssiminen, tulkittiin osoituksena liiallisesta sukupuolisesta avoimuudesta, ”vapaasti tarjolla olemisesta” ja kyseenalaisesta seksuaalimoraalista (vrt. Lundström 2007, 207). Heidän käytöstään pidettiin häpeänä paitsi heille itselleen, myös heidän perheelleen. Poikien liikkumista ja näkymistä kodin ulkopuolella merkityksellistettiin eri tavoin. Yökerhoissa käyminen ei ollut toivottavaa käytöstä, mutta se ei ollut myöskään vakavasti tuomittua, päätellen sen käsittelytavoista ja kuvastusta yleisyydestä haastatteluissa. Vaikka diskoissa käyviä poikia ei olisikaan pidetty minään ”priimuksina”⁶⁶⁷, diskokäynnit eivät haastateltavien mukaan vaikuttaneet ratkaisevasti heidän maineeseensa Turussa.

Erään tytön mukaan somalipojat kävivät diskoissa ”iskemässä muijii”, mikä oli ”ihan tyhmää”.⁶⁶⁸ Toisaalta kuitenkin näiden diskoissa käyvien ”somalijätkien”

⁶⁶¹ HLI(04)14, 36; HLI(04)15, 20; HLI(04)18, 90–92; HLI(05)01, 7; HLI(05)02, 81. Tällä en kuitenkaan tarkoita yleistää diskoissa ja yökerhoissa käymistä kaikkien poikien ja miesten ajanvieton tavaksi. Näin eivät myöskään haastateltavat haastatteluissa tehneet.

⁶⁶² HLI(04)04, 33; HLI(04)05B, 31; HLI(04)12, 20; HLI(04)14, 20; HLI(04)16, 9; HLI(04)17, 35–36; HLI(05)03A, 51.

⁶⁶³ HLI(04)18, 90–91.

⁶⁶⁴ HLI(04)14, 20.

⁶⁶⁵ HLI(05)02, 20.

⁶⁶⁶ HLI(04)13, 19.

⁶⁶⁷ HLI(04)04, 15.

⁶⁶⁸ HLI(04)14, 20.

uskottiin määrittelevän siellä näkemänsä somalipyöryn yhdellä silmäyksellä. ”Jos ne näkee jonkun muijan siäl, sit se sanoo et toi on huora. [---] Et jos on semmone joka käy diskos ni sen kimppuun on helposti mentävä.”⁶⁶⁹ Epäkohta tässä oli se, että vaikka poika itse kävisi diskossa kiinnostuksesta vastakkaiseen sukupuoleen, ne vastakkaisen sukupuolen edustajat, jotka olivat samassa paikassa kuin poika, olivat ”helppoja” tai ”huoria” – etenkin ja nimenomaan, jos he olivat somalipyöryttäjä (vrt. Andersson 2003, 149). Erään haastateltavan mukaan somalipyöryt suhtautuivat eri tavoin yökerhoissa näkemiinsä somalipyöryttöihin kuin suomalaisiin. Suomalaiset tytöt ”voivat tehdä mitä vaan”, koska kulttuuri sallii, mutta somalipyörytöt eivät voi mennä yökerhoihin ilman huonoja seurauksia.⁶⁷⁰ Vaikutti siltä, että alkoholin käyttöä pidettiin jollakin tavoin erityisen hämmäntävänä tai pitkälle edenneenä osoituksena tytön suomalaistumisesta tai uskonnon unohtamisesta.⁶⁷¹ Tupakoivaa tai alkoholia kokeillutta somalipyöryttöä pidettiin Turussa poikkeuksena. Somalipyörytöstä, joka joi alkoholia ja kävi diskoissa, voitiin jopa sanoa, että ”hän ei ole enää somalialainen”.⁶⁷² Hän oli jotain muuta: hän oli menettänyt otteensa siitä, mikä oli yhteisöllisesti tärkeää.

Hääjuhlat ”diskoina”?

Vaikka tanssimista diskossa vastakkaisen sukupuolen kanssa ja nähden pidettiin uskonnon säädösten vastaisena ja siten paheksuttavana, käytännössä tanssikielto ei pätenyt samalla tavoin kaikissa tilaisuuksissa myöskään tyttöihin. Eräs haastateltava kiteytti asian seuraavasti: ”Sä voit juhlia niinku tavallisia juhlia missä aina useesti pidetään, mutta ei silleen missä niinku sanotaan ”diskois”. Vaikka voit juhlia poikien kanssa, mutta jos pelkkä sana ”disko”, niin suuri riski (naurahtaa)”.⁶⁷³ Tytön kunnia meni, jos hänet nähtiin diskossa tanssimassa⁶⁷⁴, mutta hääjuhlissa tai muissa somalien järjestämässä juhlissa tilanne voitiin tulkita eri tavalla.⁶⁷⁵

Vieraillessani hääjuhlissa, jotka alkoivat naisten juhlanä, oli usein myöhäisiltä ja yöä kohden edettäessä paikalla paljon poikia ja miehiä.⁶⁷⁶ Vaikka suuri osa

⁶⁶⁹ HLI(04)04, 22.

⁶⁷⁰ HLI(04)02, 27. Kiintoisaa olisikin haastatella diskoissa käyviä somalipyöryttäjä ja kuulla heidän näkemyksensä. Minkälaisia tulkintoja muodostetaan diskoissa nähdystä somalipyörytöistä, entä suomalaisista? Ovatko nämä tulkinnat keskenään samanlaisia, vai ovatko ne kulttuurisensitiivisiä, etnisen taustan huomioivia, ja siten erilaisia?

⁶⁷¹ HLI(04)12, 10; HLI(04)13, 22.

⁶⁷² HLI(04)17, 36.

⁶⁷³ HLI(04)16, 8.

⁶⁷⁴ HLI(04)16, 8.

⁶⁷⁵ HLI(04)04, 22.

⁶⁷⁶ Kuudesta naisten hääjuhlasta, joissa olin mukana, kolme järjestettiin lähiössä, kaksi muussa kaupunginosassa kuin aivan kaupungin keskustassa ja yksi keskustassa. Näihin juhliin somalipyöryt

juhlijoista oli jo lähtenyt kotiin, monet paikalla olevat tytöt ja pojat sekä miehet ja naiset tanssivat keskenään somalimusiikin, räpin tai länsimaisten diskohittien tahdissa varhaiseen aamuun.⁶⁷⁷ Jotkut tytöt ja naiset tanssivat juhlissa hyvin ilmaisuvoimaisesti keskenään, vastakkaisen sukupuolen läsnä ollessa. Voimakas, rytminen lanteiden pyörytys tanssiparin vartalon liikkeitä mukailleen sekä vilkkaat kasvojen ilmeet ja aivan kiinni toisissaan tanssiminen olisivat suomalaisiin diskotanssityyleihin verrattuna erottuneet ja näyttäneet hyvin provosoivilta missä tahansa suomalaisessa illanvietossa. Eräissä häissä miehet ja naiset tanssivat tätä *niikoksi* kutsuttua lannetanssia myös keskenään. Näissä juhlissa miehet ja naiset tanssivat muutenkin paljon yhdessä.⁶⁷⁸

Keskustellessani häjäjuhlien rohkeista tanssityyleistä erään haastateltavan kanssa hän pyysi minua huomioimaan sen, että jotkut äidit lähtevät tytärtensä kanssa aiemmin pois häistä, mutta jotkut tytöt viettivät juhlissa aikaa keskenään ystäviensä tai sisarustensa kanssa. Osa näistä juhliin jääneistä saattoi olla rohkeita ja hyviä tanssijoita. Hänen mukaansa sekin oli mahdollista, että kaikki heistä eivät välttämättä olleet maineeltaan ehkä ”niitä parhaita”.⁶⁷⁹ Toisaalta häjäjuhliin tuli vieraita myös muualta Suomesta ja ulkomailta, ja he saattoivat tuoda mukanaan erilaisia juhlimistyylejä ja vaikutteita. On tärkeä huomata, että moni vieras viipyi juhlissa niiden päättymiseen asti nimenomaan siitä syystä, että morsian oli lähisukulainen tai muuten itselle tärkeä ihminen.

Vaikka vastakkaisen sukupuolen läsnäolo ei kaikkia tyttöjä ja naisia häjäjuhlissa häirinnytkään, osa heistä saattoivat tuntea olonsa kiusaantuneeksi ja välttää tanssimista, kun samassa tilassa oli paikalla paljon poikia ja miehiä (vrt. Strandbu 2005, 33).⁶⁸⁰ Myös vanhempien kunnioitukseen ja omaan kotikasvatukseen liittyvät syyt voivat vaikuttaa siihen, että jotkut tytöt eivät halunneet, häpesivät tai ujostelivat

voivat (vanhempien niin salliessa) osallistua noin 15–16 ikävuodesta eteenpäin. Vaikka naisten juhlan ilmoitettiin alkavan kuuden seitsemän aikaan illalla, juhlat olivat täydessä käynnissä usein vasta iltamyöhällä. Esimerkiksi eräissä pääkaupunkiseudun häissä juhlan ilmoitettiin kutsussa alkavan klo 18 ja päättyvän klo 24. Vain pieni joukko vieraita oli paikalla seitsemän jälkeen, ja suurin osa vieraista tuli vasta kymmenen jälkeen. (KP(03)08, 4.) Tämä vaikutti muodostuneen varsin yleiseksi käytännöksi. Muihin häjäjuhliin menimme kymmenen tai yhdentoista jälkeen illalla, jolloin suurin osa häävieraista oli saapunut paikalle (KP(03)02, 1; KP(03)12, 12; KP(03)14; KP(04)31, 1; KP(04)38, 1). Häjäjuhla kesti aamuyöhön. Juhlat, joista lähdin kolmen, neljän tai puoli viiden aikaan aamuyöstä, eivät lähtöhetkelläni olleet vielä päättyneet (KP(03)02, 12; KP(03)08, 7; KP(03)14, 11–12; KP(04)31, 6). Yhdessä juhlassa pääkaupunkiseudulla olin loppuun saakka. Lähdimme hääpaikalta seitsemältä aamulla (KP(03)12, 16). (Naisten häjäjuhlan etnografinen kuvaus, ks. Tiilikainen 2003, 192–195.)

⁶⁷⁷ KP(03)02, 13–14; KP(03)14, 10–11; KP(03)18, 5.

⁶⁷⁸ KP(03)02, 4; KP(03)14, 11; KP(04)38, 5–6.

⁶⁷⁹ HLI(05)05B, 4–5.

⁶⁸⁰ KP(03)02, 3–4.

tanssia äitinsä nähden eritoten jos poikia tai miehiä oli paikalla.⁶⁸¹ Moraalitopografiaa erottelua Turun ja Helsingin välille tehtiin myös hääjuhlien suhteen.

Siäl [Helsingissä] se on enemmän silleen, et nuoret saa olla ja tehdä, no ei saa, mut on ja tekee ihan mitä haluaa, mut tääl jos poikia tulee häihin, ni äidit on heti ”mitä ne tekee tääl” ja kaikkee, yritetään häätää, sä oot varmaan nähny, niinku et ollaan kauheesti, et ”älkää tulko tänne, tääl on tyttöjä” ja kaikkee. Ja sit ja sit just tää, ku on *diract* ja kaikki, kaikki on niin alastonta, ni ei haluttas, et pojat tulee. Mut Helsingis se on niin, he tanssii, miten haluaa, tekee mitä haluaa ja kaikkee.⁶⁸²

Näissä rajanvedoissa Turkua tuotettiin perinteitä kunnioittavana ja uusintavana paikkana suhteessa moraalisesti muuttuneeseen Helsinkiin, jossa ”kaikki on menny niin pitkäl”.⁶⁸³ Vaikka haastateltavan kuvaus tyttöjen suojelusta ja poikien häätämistä turkulaisissa häissä ei välittynytkään minulle mitenkään erityisen selkeästi niissä häissä, joissa vierailin, vaikutti siltä, että tyttöjen ja poikien oleskeluun ja tanssimiseen samassa tilassa liittyi myös eriasteista säätelyä ja jännitteitä. Valmistautuessamme tyttöjen kanssa illan hääjuhlaan eräässä somalikodissa tuli puheeksi, miten uskonoppineet eivät pitäneet hyvänä sitä, että pojat ja miehet tulivat myöhemmin illalla naisten juhlaan mukaan. Eräs tyttö kysyi vähän kiihtyneenä: ”Täh, eiks siellä oo jätkii ollenkaan? Mikä järki sinne sitten on mennä?” Toinen tyttö rauhoitteli häntä toteamalla, että kyllä poikiakin oli tulossa.⁶⁸⁴ Oli myös tapana, että hääjuhlista tehtävälle ja katsottavana kierrätettävälle häävideolle kuvattiin vieraiden tanssimista juhlaillan aikana. Katsoessani häävideoita erään tytön kanssa hän totesi, että oli ruvennut olemaan tarkempi häissä tanssimisen suhteen, koska se tallentui lähes aina videolle. Hänestä oli olemassa riski, että videoilla liikaa näkymistä alettiin tulkita kyseenalaisen seksuaalimoraalin näkökulmasta – avoimena näkyvillä ja tarjolla olona. Hän kertoikin vähentäneensä tanssimista eritoten muissa kuin sukulaistensa häissä.⁶⁸⁵

Havainnoin hääjuhlissa myös tilanteita, joissa pyrittiin sukupuolten väliseen tilalliseen erotteluun. Eräissä häissä näin äidin hakevan tyttärensä tanssimaan selvästi etäämmälle samassa ringissä tanssivista pojista.⁶⁸⁶ Kerran olin hääjuhlissa, joissa imaami tuli paikalle ohjaamaan samaan tilaan kokoontuneita ja keskenään tanssivia nais- ja miespuolisia vieraita käyttäytymään sukupuolitetun tilallisen erottelun mukaisesti.⁶⁸⁷ Eräs haastateltava muisteli haastattelussa hääjuhlaa, jossa

⁶⁸¹ HLI(05)05B, 4–5.

⁶⁸² HLI(05)05B, 3–4.

⁶⁸³ HLI(05)05B, 4.

⁶⁸⁴ KP(04)31, 3.

⁶⁸⁵ KP(03)13, 2.

⁶⁸⁶ KP(04)38, 5.

⁶⁸⁷ HLI(04)13, 38; KP(03)02, 3.

ohjelma muuttui, kun paikalle tuli uskonnollisesti oppineita miehiä, jotka kehoittivat kaikkia naispuolisia laittamaan huivin päähänsä ja välttämään tanssimista. Häissä luettiin myös Koraania.⁶⁸⁸ Myös hääparin vanhempien mielipide vaikutti hääjuhlan ohjelmaan. Jotkut vanhemmat eivät sallineet tanssimista häissä uskonnollisista syistä, toiset suhtautuivat tanssimiseen myönteisemmin.⁶⁸⁹

Häiden lähtökohtaisesti myöhäinen ajankohta tarjosi niihin osallistuville somalityöille vaihtelua tavanomaisiin kotiintuloaikoihin. Juhlat antoivat mahdollisuuden olla sallitusti myöhään illalla ja yöllä poissa kotoa. Joillekin somalityöille hääjuhlat olivat sukupuolten väliset kontaktit mahdollistavia paikkoja, joissa näkeminen ja näkyminen, vastavuoroiset katseet sekä keskustelut pojista ja poikien kanssa toteutuivat ikään kuin ”somialialaisessa viitekehyksessä” Suomessa.⁶⁹⁰ Mietinkin, oliko hääjuhlilla kenties joitakin samansuuntaisia merkityksiä somalityöille kuin mitä diskoilla oli niissä käyville suomalaistyoille?

Olen tässä luvussa tarkastellut uskonnollisten ihanteiden ja sosiaalisten käytäntöjen päällekkäisyyksiä ja eroavuuksia ilta- ja yöelämässä käyttämällä esimerkkinä diskoja ja somalien hääjuhlia. Tarkoitukseni on ollut tehdä näkyväksi ja ymmärrettäväksi paitsi käytäntöjen sukupuolittuneisuutta, myös niiden moniäänisyyttä. Ihanteita käännetään ja sovelletaan käytännöiksi erilaisin tavoin, kuten tyttöjen tanssimista ja nähdyksi tulemistä koskevat tulkinnat ovat havainnollistaneet.

Kulttuurisen jatkuvuuden ja muutoksen tulkintoja – Turku ja Helsinki

H: Ja heti kun me ollaan Helsingissä, ne huomaa, että me ollaan joku (naurahtaa) ne se muukalaiset (nauraa). Kun me ollaan siellä, ne huomaa sen, että me ollaan Turusta tai jostain.

AI: Mist ne huomaa sen?

H: Emmä tiedä. Mä aina sanon mistä te huomaatte. ”Me huomaamme sen, te olette maalaiset” (nauraa).⁶⁹¹

Turkulaiset haastateltavat vertasivat asuin-kaupunkiaan usein Helsinkiin, jossa elämä oli toisenlaista kuin Turussa. Turku oli paljon pienempi kaupunki, mistä syystä se edusti ”landea” Helsinkiin verrattuna.⁶⁹² Maalaisuuteen assosioitui ajatuksia

⁶⁸⁸ HL(04)02, 20–21.

⁶⁸⁹ HLI(04)02, 23; KP(03)18, 5.

⁶⁹⁰ KP(03)14, 10–11.

⁶⁹¹ HLI(04)15, 87.

⁶⁹² HLI(04)04, 48; KP(05)19, 1.

kylämäisyydestä, perinteisyydestä, pysähtyneisyydestä, hitaasta muutoksesta ja vähäisemmästä trenditietoisuudesta.⁶⁹³ Toisaalta ei-helsingiläisyys kuului myös tavassa puhua suomea ja tuli huomatuksi vaillinaisessa kaupunkitietämyksessä. Helsinkiin liitettiin myös moraalisia arvostelmia, joita olen jo aiemmin tarkastellut pukeutumisen osalta (luku 2.1). Tässä luvussa kiinnitän huomiota sosiotaloiseen merkityksenantoon: Minkälaisia näkemyksiä turkulaisilla haastateltavilla oli somalityttöjen ajanviettomahdollisuuksista ja -tavoista Helsingissä? Kiinnitän huomiota paitsi Turkuun ja Helsinkiä eri tavoin arvottaviin moraalitopografisiin erontekoihin, myös näihin erontekoihin liittyviin kulttuurisen jatkuvuuden ja muutoksen tulkintoihin.

Helsinkiin liitettiin ajanviettopaikkana sekä positiivisia että negatiivisia mielikuvia. Helsingissä ajateltiin olevan paljon enemmän konsertteja, häitä ja muita juhlia, joihin tytöt voivat osallistua kuin Turussa. ”Siel on iso kaupunki ja aina sä saat kutsun, hääkutsu, juhlakutsun, kaikenlaiset kutsut”.⁶⁹⁴ Vilkas sosiaalinen elämä Helsingissä tarjosi enemmän vaihtelua arkeen kuin ”hiljaiselo” Turussa. Toisin kuin Helsingissä, Turussa ei hääjuhlien ja uskonnollisten juhlien lisäksi järjestetty juurikaan muita somalien yhteisiä tapahtumia. Tästä syystä Turussa oli ”tylsää”.⁶⁹⁵ Monet kertoivatkin lähtevänsä Helsinkiin viettämään vapaa-aikaa. Somalilaulajien konsertit olivat erityisen suosittuja siksi, että Turussa niitä ei järjestetty.⁶⁹⁶ Helsingissä käytiin myös tapaamassa sukulaisia ja ystäviä ja saatiin sillä tavoin vaihtelua arkeen.⁶⁹⁷

Verratessaan tyttöjen ajanviettomahdollisuuksia ja -tapoja Turussa ja Helsingissä haastateltavat toivat esiin, että Helsingissä variaatio oli suurempaa. Verrattuna Turkuun somalitytöt tekivät Helsingissä ”mitä vaan”.⁶⁹⁸ Tällä tarkoitettiin sitä, että monien tyttöjen pukeutumisen, vapaa-ajan käyttäytymisen ja käyttäytymisen suhteessa poikiin tulkittiin Helsingissä eroavan selkeästi tytön maineen varjelemiseen liittyvistä käytösodotuksista Turussa. On huomattava, että tulkinnat Helsingin ja Turun tyttöjen vapaa-ajan käyttäytymisen eroista rakentuivat kaupunkitilassa tehtyjen havaintojen ja keskinäisissä keskusteluissa muodostuneiden tulkintojen pohjalta. Verratessaan pääkaupunkiseudun ja Turun tyttöjen elämää haastateltavat eivät tietenkään puhuneet kaikista pääkaupunkiseudun somalitytöistä, vaan nimenomaan niistä, joiden käytös erottuvimmin poikkesi turkulaisten tyttöjen kaupunkikäyttäytymisestä.

⁶⁹³ HLI(03)02, 27; HLI(04)11A, 36.

⁶⁹⁴ HLI(04)07, 12.

⁶⁹⁵ HLI(04)12, 8.

⁶⁹⁶ HLI(03)02, 27; HLI(04)12, 8; HLI(05)03A, 45.

⁶⁹⁷ HLI(04)17, 1; HLI(04)07, 11–12; HLI(04)13, 21; HLI(05)05A, 24.

⁶⁹⁸ HLI(04)15, 8.

Helsingissä aikaansa viettäneet haastateltavat olivat kiinnittäneet huomiota muun muassa kahvilakulttuurin eroavuuteen helsinkiläisten tyttöjen kanssa kaupungilla liikkueessaan. Eräs heistä kuvasi eroa seuraavasti: ”tyttöjen kanssa mennään kahville, istuttiin siellä, juotiin ja ei välittänyt vaikka käveli somalimiehet ohi ja sillä taval näki. Et oli ihan ok. So what, siinä kävelet sinäkin.”⁶⁹⁹ Turkulaisten tyttöjen oli mutkattomampaa mennä Helsingissä kahville myös siitä syystä, että Helsingissä oli mahdollista istuskella anonyymimmin kuin Turussa. Sukupuolten välinen sosiotilallinen kanssakäyminen ylipäätään vaikutti julkisemmalta ja avoimemmalta Helsingissä kuin Turussa.⁷⁰⁰

Mä olin Forumis. Ja sit siäl oli yks kahvila, joka oli kolmannes kerrokses. Toises kerrokses oli kaikki somalialaiset miehet kävi siäl. Kolmannes kerrokses oli semmonen kahvila, jossa kaikki nuoret kävi. Ja yleensä siel käytiin treffeillä ja se oli kaikkien tietoisuudessa. Ja sit se oli Turusta tulleen se oli mul silleen et miten te voitte tehdä tollast? Jos alakerras on vanhempia, teijän isät ja sedät ja kaikki on alakerras, miten? Sit se on normaali Helsingissä. Et se on tosi paljon erilaista.⁷⁰¹

Tämä ei tietenkään tarkoita, että kaikki somalitytöt ja -pojat tai seurustelevat somalinuoret kävisivät Helsingissä keskenään avoimesti kahviloissa vanhempien somalimiesten nähden tai ettei kukaan pari kävisi julkisesti kahvilla Turussa. Haastateltava oli havainnut kuitenkin mielestään selkeän yleisluontoisen eron Turun ja Helsingin kahvilakäytäntöjen välillä. Hänen mukaansa kyse oli sekä tyttöjen ja poikien tilallisen erottelun tarpeellisuuteen että vanhempien ihmisten kunnioituksen osoittamiseen liittyvistä tulkintaeroista. Se, mikä oli Turussa tarpeen, ei Helsingissä ollut samalla tavoin välttämätöntä.

Toisin kuin Turussa, Helsingissä haastateltavat olivat myös nähneet seurustelevien somalinuorten kävelleen käsi kädessä, kaulailleen tai suudelleen julkisesti (Isotalo 2006, 119).⁷⁰² Eräs Helsingissä vierailut tyttö kertoi hämmästyksestään ja moraalisesti sävyttyneestä närkästyksestään nähtyään kahden somalinuoren seurustelevan avoimesti kaupungilla (vrt. Farahani 2007, 233–234). Hän tuotti kuvauksessaan moraalitopografista hierarkiaa: se, mikä oli moraalinormien vastaista ja tavatonta Turussa, oli Helsingissä ”jokapäiväistä”.

Mä olin vaan ”kattokaa!” Sit ne kaikki oli sillain et ”mitä?” Mä olin: ”kattokaa, kauhee!” Sit ne oli vaan, ku mun [sukulainen] asuu Hesaa, ne oli: ”ihan ok, et noit näkee vaik päivittäin”. Mä olin ihan silmät silleen shuu! Sit mä olin vaan ”hei ny

⁶⁹⁹ HLI(03)02, 7.

⁷⁰⁰ HLI(04)15, 8; HLI(05)05A, 24; KP(05)04, 10.

⁷⁰¹ HLI(05)05A, 24–25.

⁷⁰² HLI(04)14, 19–20; HLI(05)05A, 25.

odota, mä meen vähän ärsyttään niit”. Sit ne piteli mua. Mä olisin oikeest menny sillain (naurahtaa) ”anteeks, toi on vähän väärin”.⁷⁰³

Helsinkiä pidettiin myös tyttöjen ”bilettämisen” suhteen paljon Turkua vapaa- mielisempänä paikkana. Haastateltavilla oli se käsitys, että monet helsinkiläiset somalitytöt kävivät diskoissa ja jotkut jopa joivat alkoholia (vrt. Peltola 2014, 216).⁷⁰⁴ Tätä selitettiin jälleen kulttuurisella muutoksella ja ”suomalaistuneella” suhtautumisella vanhempiin. Näin käyttäytyvät tytöt eivät haastateltavien mie- lestä kuunnelleet perhettään, vaan tekivät mitä halusivat – ja mitä suomalaisetkin tekivät.⁷⁰⁵ Toisaalta tämä ei ollut pelkästään tai eritoten helsinkiläinen ilmiö, vaan riippui viime kädessä tytön arvovalinnoista. ”Kyl määki vois in lähtee vaik täs bilet- tämään ja sit kuulla vaan kunniani ku mä tulen kotii ja tehdä ylihuomenna sama juttu ja kuulla taas kunniani. Et se on ihmisest kiinni.”⁷⁰⁶

Suhtautuminen näihin edellä kuvattuihin muutoksen tulkintoihin vaih- teli haastateltavien välillä hyväksyvästä ja neutraalin toteavasta kielteiseen. Eräs haastateltava puhui muutoksista pääkaupunkiseudulla erityisen kielteiseen sävyyn käyttäen esimerkkiä, joka alleviivasi hänen moraalista närkästystään. Tässä tul- kinnassa muutoksen syvimvät syyt palautuivat pakolaisuuteen sekä arvojen kult- tuuriseen sekoittumiseen, uudelleen järjestymiseen ja rapautumiseen diasporassa.

Napapaita tai toppipaita ja sit housut heil on. Ni ne laittavat vaatteet niinkun suo- malaiset tytöt tai polttavat siellä toi railway station, siellä. Siellä ne polttavat. Tai on juovuksissa. On juopunu. Ajattelen, mä ihmettelen, että aika (naurahtaa) on muut- tunut. Tiedätkö, on ollut aikoja joka tyttö ei uskaltaisi edes juoda miehen edessä teetä.⁷⁰⁷ Mut kaikenlaista, kaikki on muuttunut. Ja sit kaikki syyttävät, että se on tääl Suomes. Koska jos meijän maa olisi, meijän maa ei olisi sota, ja kaikki olisivat omas maassa, tämä ei olisi tapahtunut. Mutta kun kaikki on eurooppalaistunut, mitä siitä. Kaikki täällä voivat tehdä ihan mitä haluavat.⁷⁰⁸

Toisaalta jotkut haastateltavat suhtautuivat havaintoihinsa Helsingin mahdollisuuk- sista niin myönteisesti, että he käyttivät ne hyödykseen osana nuoruuden kokeiluja ja identiteettineuvotteluja. Ajanvietto Helsingissä mahdollisti vapautumisen pienen yhteisön sosiaalisesta asetelmasta, jossa suurin osa tunnisti ja tiesi toisensa. Kuten on

⁷⁰³ HLI(04)14, 19–20. Aineistossa on vain yksi maininta julkisesta suutelusta (suutelun yrityksestä) Turussa. Eräs tyttö kertoi tapauksesta, jossa poika, joka ei ollut edes hänen poikaystävänsä, oli koittanut suudella häntä Turun keskustassa. Hän kertoi myös kuulleensa juoruja, joiden mukaan joku tyttö oli pussaillut kyseisen pojan kanssa kaupungilla. (KP(04)21, 3.)

⁷⁰⁴ HLI(04)02, 27; HLI(04)13, 22; HLI(04)15, 8; HLI(05)01, 11; HLI(05)05B, 1; KP(04)15, 2.

⁷⁰⁵ HLI(04)04, 25–26; HLI(04)08, 27–28.

⁷⁰⁶ HLI(04)04, 25–26.

⁷⁰⁷ Haastateltava viittaa tässä somalialaiseen tapakulttuuriin ja muistoihinsa sukupuolten sosiotillalli- sesta erottelusta Somaliassa: tyttöjen ei ollut sopivaa juoda teetä miesten kanssa samassa paikassa.

⁷⁰⁸ HLI(05)01, 11–12.

aiemmin käynyt ilmi, jotkut tytöt kävelivät poikaystävänsä kanssa mahdollisuuksiltaan käsi kädessä kaupungilla, kävivät diskossa, eivät pitäneet huiivia tai käyttivät housuja ollessaan Helsingissä.⁷⁰⁹ Tässä mielessä kaupunkitila oli turkulaisille tytöille väljempi Helsingissä kuin Turussa (Franck & Stevens 2007, 15).

Eriasteisten suomalaistumisen ja kulttuurisen muutoksen tulkintojen perusteella turkulaisia tyttöjä haluttiin myös jollakin tavoin suojella Helsingiltä, mikä kävi ilmi käsiteltäessä somalien Suomen sisäistä muuttoliikettä Turusta pääkaupunkiseudulle.⁷¹⁰ Eräs tyttö ilmaisi asian näin: ”Ku nyt ku somalialaiset asuu Turus, niin ku me sanotaan muuttakaa Helsinkiin ni ne ei haluu. Ne sanoo, et mun työstä tulee pahempaa ku mä muutan sinne.”⁷¹¹ Samanaikaisesti oli tiedossa, että Helsingissä oli hyvämaineisia tyttöjä ja perheitä, jotka eivät olleet suomalaistuneet sanan negatiivisessa merkityksessä yhtään sen enempää kuin turkulaiset hyvämaineiset tytöt ja perheetkään. Huoli nousi ehkä ennemminkin siitä, että Helsingissä sosiaalinen kontrolli ei voinut toimia yhtä tehokkaasti kuin Turussa, mikä altisti tytöt vahingollisille käytöskokeiluille ja huonoon seuraan joutumiselle – ja liialliselle kulttuuriselle muutokselle.

Haastateltavien tulkinnassa nuorten vapaampi liikkumatila Helsingissä sekä mahdollisesti kulttuurisen muutoksen ja suomalaistumisen että oli merkki siitä. Isoa kaupunkia pidettiin moraalisesti vapaamielisempänä ja ”turmeltuneempänä” kuin huomattavasti pienempää Turkuja, jossa uskonnollisten ja kulttuuristen odotusten seuraaminen tulkittiin tyttöjen käytöksen osalta yhdenmukaisemmaksi kuin Helsingissä.⁷¹² Suomen moraalisessa mittakaavassa Helsinki oli turkulaisille haastateltaville nopean kulttuurisen muutoksen paikka, johon verrattuna Turku edusti arvojen pysyvyyttä ja kulttuurista jatkuvuutta. Erityisen selvästi tämä jatkuvuus ruumiillistui turkulaisten somalityttöjen käytöksessä kodin ulkopuolella.

On kiintoisaa, että muut tutkijat ovat havainneet moraalitopografiseksi kutsumiani erontekoja myös Euroopan sisällä. Valentine & Sporton & Nielsen (2009, 241) kirjoittavat, miten Sheffieldissä Englannissa asuvat somalit pitivät kaupunkiin eritoten Skandinaviasta ja Hollannista muuttaneita ja näissä maissa asuvia somaleja vähemmän uskonnollisina, ”vähemmän somaleina” ja ylipäättään eurooppalaistuneempina kuin mitä paikallisyhteisö oli tai piti moraalisesti sopivana (vrt. Fangen 2007a, 405). Eräs Hollannista Sheffieldiin muuttanut 18-vuotias somalityttö kuvaa tutkijoiden esittämässä haastattelulainauksessa, miten somaliyhteisön harjoittama tarkkailu ja jatkuva tiedonvälitys hänestä hänen äidilleen

⁷⁰⁹ HLI(04)07, 11–12; HLI(04)13, 5, 18; HLI(04)18, 23, 84–85, 91; HLI(05)03B, 20.

⁷¹⁰ HLI(04)03, 49; HLI(04)11A, 36.

⁷¹¹ HLI(04)03, 49.

⁷¹² HLI(04)13, 22.

olivat saaneet hänet pitämään huivia (toisin kuin Hollannissa) ja kontrolloimaan liikkumistaan kodin ulkopuolella. Tutkijoiden mukaan Sheffieldissä asui noin 5000 somalia, mutta tästä huolimatta tiiviit ja suhteellisen pysyvät yhteisölliset verkostot mahdollistivat sukupuolitettujen ja uskonnollisten normien painottamisen ja sitä kautta tyttöjen käytöksen sääntelyn. (Valentine & Sporton & Nielsen 2009, 241.) En myöskään aiemmilla tutkimusaineistooni perustuvilla huomioilla esitä, etteikö tyttöjen kontrolli ja tarkkailu voisi olla mahdollista myös helsinkiläisissä ja pääkaupunkiseudun sosiaalisissa verkostoissa (ks. Koskennurmi-Sivonen & Koivula & Maijala 2004, 449).

3.3 Puheet mainetta tekemässä

Jos minä sanon sanan, ja sinä heität kiven, niin kumpi menee kauemmas?⁷¹³

Näin kysyi minulta eräs haastateltava ja vastasi kysymykseensä itse: sana menee kauemmas, kivi putoaa lähelle.⁷¹⁴ Kuten olen jo aiemmin tuonut esiin, haastateltavat kuvailivat somaleja ”kansaksi, joka puhui paljon”. Vilkas puhumisen kulttuuri ja kuultujen asioiden eteenpäin välittäminen oli yleisesti tunnistettu osa tapaamistilanteita ja ajanviettoa yhdessä (ks. Yusuf 2012, 1–2). Tässä luvussa tarkastelen näkemyksiä, joita haastatellut esittivät tyttöjä koskevista puheista ja juoruista somaliyhteisössä Turussa.⁷¹⁵ Keskityn nimenomaan tyttöjen käyttäytymistä koskevaan, ”hyvän” ja ”huonon” tyttöyden ja maineen määrittelyn kannalta olennaisiin puheisiin. Tutkimuksen näkökulmasta se, olivatko mahdolliset tytöt koskevat puheet ja juorut totta vai eivät, on toissijaista – tutkimuksellisesti kiintoisaa on, että näitä puheita ylipäättään kerrottiin (vrt. Grönfors 1989, 91; Møhl 1997, 35).

⁷¹³ HKP(04)18, 7.

⁷¹⁴ Haastateltava viittasi oletettavasti somalialaiseen sananlaskuun ”dhegi meel dheer bay ku dhacdaa, dhagaxna meel dhow”, suomeksi englannista käännettynä ”kivi lentää [kirj. putoaa] lähelle, sana [kirj. korva] kauas.” (”A stone flies [lit. falls] near, a word [lit. an ear] far off.”) (Kapchits 2002, 33). Oli kiintoisaa, miten usein haastateltavat viittasivat johonkin somalialaiseen sanontaan tai sananlaskuun kuvatessaan puheiden merkitystä somalikulttuurissa. Vaikka sanonnat ja sananlaskut jäävät tämän tutkimuksen ulkopuolelle, arvelen, että niiden toistuvuus haastattelupuheessa ilmentää somalialaisen suullisen perinteen keskeisyyttä ja ilmaisuvoimaa kulttuuristen merkitysten välittäjänä (vrt. Abdi 2014, 465, 472, 477).

⁷¹⁵ Juorun tutkiminen sen varsinaisessa esittämistilanteessa on vaikeaa siitä syystä, että juoruja kerrotaan usein ”sisäpiirin” kesken, ei ulkopuolisen tutkijan läsnä ollessa (Besnier 2009, 15; Koskinen 2000, 23; Knuutila 1996, 66; Merry 1997, 49). Ks. kuitenkin Tolonen 2001, 74.

Juoru puhekäytäntönä

Juoru on erittäin arkipäiväinen ilmiö. On vaikea kuvitella yhteisöä, jonka jäsenet eivät olisi tietoisia juorujen olemassaolosta niiden kuulijoina, välittäjinä tai kohteina.⁷¹⁶ Tämän tutkimuksen lähtökohtana on ajatus juorusta sosiaalisena käytäntönä, performatiivisena puhetekona, joka on riippuvainen kulttuurisesta kontekstistaan. Judith Butler, joka huomioi Derridan Austinin puheaktiteorian kommentaarin, ei Austinin tavoin edellytä performatiivisia *tekijän intentioista* voimansa saavana tekona. Butlerille performatiivit ovat *sosiaalisia tekoja*, jotka siteeraavat aiempia tekoja ja saavat performatiivisen voimansa niiden kulttuurisesta kerrostuneisuudesta ja toistosta. (Besnier 2009, 166.) Tarkastelen tyttöjä koskevia puheita maineen tekemisen performatiivisessa merkityksessä, olettamatta Butlerin tavoin välttämättä mitään tekijän intentioista. Sitä vastoin puheet edellyttävät sellaisia reaktioita kuulijoissa, että niitä toistetaan (toisin tai samoin) eteenpäin (Austin 1962, 101–102; Butler 1997a, 3). Maine rakentuu puheessa määrittelyn, nimeämisen, toiston ja toisin toiston kautta. Tämä lähestymistapa ei mitätöi tytön oman käytöksen merkitystä maineen muotoutumisessa, vaan siirtää huomion tyttöjä koskeviin puheisiin. Vaikka vain harva ihminen olisi nähnyt alkuperäisenä aiheena olleen tilanteen tai tapahtuman, sitä koskevat puheet tekivät ja niiden kulkeutuminen monen ihmisen tietoisuuteen tuottivat tytölle ”nimeä” yhteisössä (vrt. de Vries 1995, 44; Johnsdotter 2002, 39–40).⁷¹⁷

Juoru keskittyy usein sellaiseen informaatioon, joka ei ole vielä laajasti tiedossa ja joka on sen vuoksi kiintoisaa (Ben-Ze’ev 1994, 16). ”Uutisarvoltaan” kiinnostavina aiheina mainittiin muun muassa kuvaukset tytön pukeutumisesta⁷¹⁸ mahdollisesta poikaystävästä tai tulevasta avioitumisesta.⁷¹⁹ Tiedettiin pian, jos tyttö oli kulkenut keskustassa ilman huivia tai muuten erottuvasti pukeutuneena.⁷²⁰ Se, missä, milloin ja kenen kanssa tyttöjä kodin ulkopuolella nähtiin, viritti puheita eritoten, jos kyseessä oli arveluttava tai väärä paikka, myöhäinen ajankoh-

⁷¹⁶ Juoru ja huhu ovat määritelmällisesti erotettavissa, vaikkakaan ero ei käytännössä kaikissa tapauksissa ole kovin selvä. Kummatkin voivat olla todenmukaisia tai virheellisiä, mutta ne kiertävät erilaisissa verkostoissa. Juorua pidetään spesifimmin paikantavana ilmiönä. Se edellyttää ihmisten välistä verkostoa tai ryhmää, joka tietää, tuntee tai tunnistaa juorun kohteen. Huhut leviävät epäspesifisti ja laajemmissa sosiaalisissa verkostoissa kuin juorut. Juorut voivat muotoutua huhuiksi ja huhut juoruiksi siirtyessään erilaisiin sosiaaliin verkostoihin. (Bergmann 1993, 70; Grönfors 1989, 90–91; Stewart & Strathern 2004, 38–39; Knuutila 1977, 58; ks. Koskinen 2000, 36–37; Turner 1994.)

⁷¹⁷ HLI(03)01, 16.

⁷¹⁸ HLI(04)05B, 10; HLI(04)07, 32; HLI(04)11A, 8; HLI(04)13, 6.

⁷¹⁹ HLI(04)01, 14; HLI(04)04, 19; HLI(04)15, 20, 97; HLI(05)02, 39; HLI(05)03A, 14, 17; HLI(05)05B, 15–16; KP(03)28, 5.

⁷²⁰ HLI(04)07, 32; HLI(04)11A, 8; HLI(04)13, 6.

ta ja/tai vastakkaista sukupuolta oleva seura.⁷²¹ Naisten kohdalla mielenkiintoa herätti esimerkiksi mahdollinen raskaus, avio-ongelmat, miehen uskottomuus tai avioero.⁷²² Puheissa saatettiin puida myös sitä, miten nainen hoiti lapset ja kodin tai miten hän pukeutui.⁷²³

Arkikielessä juoru-sanalla on negatiivisia turhanpäiväisyyden, sopimattomuuden, epäkohteliaisuuden ja pahantahtoisuuden konnotaatioita (Arno 1980, 344; Bergmann 1997, 237; Gluckman 1963, 308; Kapchan 1996, 221; Koskinen 2000, 9, 12–14, 50). Juoruilu on kuitenkin mainettaan huomattavasti monivihteisempi ilmiö (Koskinen 2000, 25). Juoruja on antropologisessa ja sosiologisessa tutkimuksessa tarkasteltu muun muassa sosiaalisen kontrollin keinona, ryhmän säilyttämiseen tähtäävänä yhteisöllisenä mekanismina sekä informaation hallinnan strategiana (ks. Bergmann 1993, 140–149).⁷²⁴ Ensimmäisessä tarkastelutavassa keskiössä on moraali-, toisessa yhteisö- ja kolmannessa informaatio- sekä yksilönäkökulma (Bergmann 1993, 148). Nämä tarkastelutavat eivät ole toisiaan poissulkevia vaan toisiaan täydentäviä. Antropologisen ja sosiologisen tutkimuksen näkökulmasta juorua pidetään yleisenä ja jokapäiväisenä sosiaalisena ilmiönä, jonka luonne ja yhteisölliset merkitykset rakentuvat kulloisessakin sosiokulttuurisessa ja ajallisessa kontekstissa (ks. Ben-Ze’ev 1994, 11; Bergmann 1993, 2; Eder & Enke 1991, 494; Koskinen, 2000, 11; Gluckman 1963, 308, 312).

Juoruilla on nähty olevan myös myönteisiä puolia, mikä juoru-sanankäytön merkityksessä usein sivuutetaan (Goodman 1994, 3; Koskinen 2000, 9, 16, 41). Juorut voivat sisältää monenlaista hyödyllistä strategista tietoa. Juorut välittävät tietoa ihmisten välisistä sosiaalisista suhteista ja niiden mahdollisista muutoksista myönteiseen tai kielteiseen suuntaan. Ne viestivät niin sanottua hiljaista tietoa (tacit knowledge), joka helpottaa sosiaalista kanssakäymistä ja auttaa välttämään liian arkoja puheaiheita. (Koskinen 2000, 128–129.) Juoru voi auttaa kuuliensa esimerkiksi varomaan juorun aiheena olevia negatiivisia tapahtumia omalla kohdallaan. Juoru itsessään voi käsitellä myönteisiä asioita, kuten rakkaussuhteita, avioitumista, perheenlisäystä tai uralla menestymistä (Koskinen 2000, 41). Se, että myönteisistä asioista puhutaan ja kiitellään, voi myös kannustaa yhteisön jä-

⁷²¹ HLI(03)03, 8–10; HLI(04)04, 22; HLI(04)05B, 13; HLI(04)06, 36; HLI(04)07, 6–7; HLI(04)11B, 11; HLI(04)13, 31–32; HLI(04)15, 19; HLI(04)16, 8; HLI(04)18, 93; HLI(05)01, 23; HLI(05)02, 7, 12–13; HLI(05)03A, 45–46; HLI(05)04, 23; KP(05)15, 3.

⁷²² HLI(03)01, 15–16; HLI(03)03, 27; HLI(04)01, 14; HLI(04)15, 6, 19–20, 88–89; HLI(05)02, 81–82.

⁷²³ HLI(03)03, 27; HLI(04)01, 27–28; HLI(04)05B, 9–10; HLI(04)18, 77; HLI(05)04, 23; KP(03)31, 7.

⁷²⁴ Juoruja on tutkittu paljon myös psykologiassa ja sosiaalipsykologiassa (klassisia esimerkkejä, ks. Allport & Postman 1947; Rosnow & Fine 1976). En kuitenkaan paikanna tutkimustani näihin keskusteluihin vaan viittaan lähinnä antropologisiin ja sosiologisiin tutkimuksiin.

seniä käyttäytymään tavalla, joka voi tuoda heille myönteistä huomiota (Boehm 1991, 85). Juoruilla voi – yhdessä muiden sosiokulttuuristen tekijöiden kanssa – olla merkitystä yhteisön sosiaalisten ja moraalisten (ja normatiivisten) rajojen tuottamisessa ja ylläpitämisessä (Ben-Ze’ev 1994, 23; Gluckman 1963, 308).⁷²⁵ Juoruilun voidaan nähdä myös ylläpitävän sosiaalisia verkostoja ja yhteisöllisyyttä (Sulkunen 1997, 242; ks. Pietilä 2007, 7). Juoru on siinä määrin demokraattinen vaikutuskanava, että siihen voi periaatteessa osallistua kuka tahansa yhteisöön kuuluva, taustaan katsomatta (Koskinen 2000, 82).⁷²⁶

Juorut ovat sosiaalista tietoa ja sellaisena yhteyksissä vallankäyttöön. Yhteisön juoruissa voidaan artikuloida sosiaalisesti jaettuun tai kyseenalaistettuja

⁷²⁵ Antropologi Max Gluckmanin (1963) klassinen tutkimus edustaa perinteistä funktionalistista juorujen tulkintaa pienyhteisöissä. Sen mukaan huhujen ja juorujen tehtävä (funktio) on (pien) yhteisön rakenteen, ykseyden ja moraalisten normien vahvistaminen (Paine 1967, 279; Stewart & Strathern 2004, 30–31). Rakennefunktionalistista lähestymistapaa kritisoitiin muun muassa siksi, ettei oletukselle juoruista ryhmän ykseyden tuottajana ja ylläpitäjänä löytynyt riittäviä etnografisia perusteita. Kriitikkojen mukaan lähestymistapa liioitteli juorujen yhteisöä harmonisoivia vaikutuksia ja sivuutti niiden aiheuttamat konfliktit (Abrahams 1970, 290; de Vries 1995, 46, 50; Merry 1997, 49; Paine 1967, 279–280; Stewart & Strathern 2004, 36). Funktionalistinen näkökulma vaikutti myös implisiittisesti oletttavan, että juorut perustuivat tosiasioihin. Sekä todet että epäodotetut juorut voivat kuitenkin aiheuttaa konflikteja ja hajanaisuutta ryhmän sisällä ja riitoja ihmisten välillä. Myös yksilönäkökulma – yksilöiden väliset valtaerot, kilpailu ja erilaiset juoruamisen motiivit ja intressit – jäivät funktionalistisessa näkökulmassa taka-alalle (Abrahams 1970, 290; Paine 1967, 280; ks. Handelman 1973, 210; Stewart & Strathern 2004, 32–33). Robert Paine (1967) on yksilönäkökulman tunnetuimpia edustajia ja Gluckmanin aikalaisia antropologisia juorututkimuksia koskevilla keskusteluilla. Tämän näkökulman mukaan yksilöillä on erilaisia syitä puhua tietyistä asioista ja vaieta toisista. Ei ole perusteltua olettaa, että juorun ensisijainen tavoite olisi yhteisön integraatio tai säilyttäminen (Bergmann 1993, 145–146). Yhteisön moraalisiin ja arvoihin liittyvistä asioista juorutaan, mutta juoruajien motiivit voivat yhtä hyvin olla yksilöllisiä – esimerkiksi oman edun tavoitteluun tai yksilöiden keskinäiseen kilpailuun liittyviä (Koskinen 2000, 76; Paine 1967, 281). Painen ”transaktionaalisessa” yksilönäkökulmassa juoruaminen korostuu strategisena tiedonvaihtona ja tiedonhallintana: on annettava tietoa saadakseen tietoa. Painen mukaan juorut ovat informaalin kommunikaation muoto, joka toimii katalyyttina erilaisille sosiaalisille prosesseille. Riippuu kulloisestakin kontekstista, minkälaisia yhteisöllisiä ja yksilöllisiä seurauksia juoruilla on. (Bergmann 1993, 146–147; Koskinen 2000, 74, 76; Paine 1967, 283; ks. Stewart & Strathern 2004, 35–37.) Gluckman (1968, 28–34) ja Paine (1968) kävivät 1960-luvun lopulla keskustelua yhteisö- ja yksilönäkökulmiensa vastakkaisuudesta ja puutteista. Sittemmin nämä lähestymistavat on nähty moniulotteisissa juorututkimuksessa pikemminkin toisiaan täydentävinä kuin toisensa poissulkevinä (esim. Bergmann 1993, 148; Gilmore 1978, 98–99; Koskinen 2000, 103; Merry 1997, 50). Esimerkiksi antropologi Niko Besnier on juorujen poliittisuutta tarkastelleessa tutkimuksessaan kuitenkin todennut sekä rakennefunktionalistisen että transaktionalistisen näkökulman jättävän vähemmälle huomiolle juorujen seuraukset niiden kohteelle (Besnier 2009, 17).

⁷²⁶ Eräänä poikkeuksena mainittakoon tilanne, jossa henkilö itse tai hänen lähipiiriinsä kuuluva on häpeää aiheuttavan, todenmukaisen juorun kohteena pienessä yhteisössä. Jos perheen tyttäristä on puhuttu negatiivisia asioita (esimerkiksi kaupungilla kiertämisestä tai liian paljastavasta pukeutumisesta), on olemassa häpeän tuomia sosiaalisia esteitä sille, että henkilö voisi perheen ulkopuolella arvioida tai paheksua kenenkään muun tytön samanlaista käyttäytymistä. (HLI(04)18, 77–78.)

arvoja ja neuvotella niistä – oli kyseessä sitten koulu, työpaikka, kylä, pikkukaupunki tai mikä tahansa sosiaalinen ryhmä (Gluckman 1963, 312; Koskinen 2000, 40). Juoruista voi muodostua myös kiistakenttä, jolla sosiaalisia konflikteja selvitetään (Brison 1992; Gilmore 1978, 95; Kapchan 1996, 15; Merry 1997, 65–66; Pietilä 2007, 102–103). Juoruilu voi olla tehokas tapa kerätä, levittää ja manipuloida yhteisön jäseniä koskevaa informaatiota – oli se sitten todenmukaista tai ei. Tätä tietoa voidaan käyttää yhteisössä esimerkiksi sosiaalisen vaihdon välineenä tai oman edun tavoittelemiseen. (Bergmann 1993, 136; de Vries 1995, 42; Haviland 1977, 189–191; Koskinen 2000, 74; Merry 1997, 52; Paine 1967; Stark-Arola 1998, 96, 108–109, 158; ks. Johnsdotter 2002, 111; Tolonen 2001, 107.) Juoruilla voidaan myös purkaa kolmanteen osapuoleen kohdistuvaa vihamielisyyttä kiertotietä ja sulkea juorun kohde ryhmän ulkopuolelle (Goodwin 1990,190; 2006, 211).

Puheita on monenlaisia, mutta mikä tekee puheesta juorun? Määrittelen juorun tässä tutkimuksessa kielelliseksi toiminnaksi, joka edellyttää sosiaalisen suhteen lähettäjän, vastaanottajan ja kolmannen osapuolen, juorun kohteen, välillä.⁷²⁷ Sekä lähettäjän että vastaanottajan on tunnettava tai vähintään tunnistettava juorun kohde. Kolmatta osapuolta koskeva ja arvioiva puhe määritellään juoruksi silloin, kuin sen kohde ei ole läsnä tai muusta syystä voi vaikuttaa häntä koskevaan viestiin (Bergmann 1993, 49–51, 67; 1997, 237; Goodwin 2006, 190; Koskinen 2000, 38, 41; ks. Handelman 1973, 211). Juoruilla on ”moraalinen aksentti” (Knuutila 1977, 59): usein juorussa painotetaan ja arvioidaan tavanomaisesta poikkeavaa, ihmetystä herättävää, sopimatonta tai moraalittomana pidettyä (Bergmann 1993, 15, 98–99, 117, 121; 1997, 237–238; Merry 1997, 51–53). Tavallisesta poikkeavan painottaminen voi juoruissa ilmetä myös liioitteluna (Bergmann 1993, 117; 1997, 237; Koskinen 2000, 50). Yksittäinen kolmatta osapuolta koskeva arvioiva kommentti ei ole vielä juoru: puheesta tulee juoru vasta, kun vähintään yksi sen kuullut osapuoli toistaa sen (suhteellisen samansisältöisenä tai jotenkin muuntuneena) tai yksi henkilö kertoo asian toistuvasti eri ihmisille (ks. Koskinen 2000, 42).⁷²⁸

⁷²⁷ Juoru sanana viittaa sekä viestinnän sisältöön että viestinnän prosessiin. Jörg Bergmann huomauttaa, että myös informaation välittäjän ja vastaanottajan välisellä sosiaalisella suhteella (sillä, *kenelle* kerrotaan) on merkitystä sen kannalta, määrittäykö puhe juoruksi vai ei. Esimerkiksi naapurien keskinäinen puhe vaimon avioliiton ulkopuolisesta suhteesta on juoru, mutta vaimon aviomiehen puhetta samasta aiheesta avioerojuristille ei pidetä juoruna. (Bergmann 1993, 48; vrt. Hannerz 1967, 36.)

⁷²⁸ Keskityn tässä kohdin nimenomaan juoruksi määritellylle *välttämättömiin* kriteereihin tässä tutkimuksessa. Juoru on monimuotoinen sosiaalinen ilmiö – en väitä, että esittämäni kriteerit ovat jokaisessa tapauksessa riittävät – tai tarpeeksi väljät – määrittelemään viestintä juoruksi (ks. Bergmann 1993, 54). Esimerkiksi juorun puhetilannetta tarkastelevissa tutkimuksissa tarkaste-

On huomattava, että kaikki somalityttöjä koskevat puheet eivät ole juoruja. Jos esimerkiksi silminnäkijä kertoi vanhemmille tai sisaruksille, että perheen tytär oli nähty kaupungilla tiettyyn aikaan tai tietyllä tavoin pukeutuneena, kyseessä oli ennemminkin kollektiivinen huolenpito kuin juoru. Tytär oli osa perhettä, jolle asiasta kerrottiin suoraan, ei kolmas osapuoli, joka oli juorun kohteena kuulematta itse, mitä hänestä oli sanottu. (Ks. Bergmann 1993, 52.) Tytölle, jonka tulkittiin pukeutuneen liian paljastavasti tai liikkuvan liian myöhään kaupungilla, saatiin huomauttaa asiasta myös tapahtumahetkellä. Tällöin kyseessä oli kasvatukseen ja huolenpitoon kytkeytyvä suora kontrolloiva puhe.⁷²⁹ Näitä huolenpidon aspekteja käsitelin pukeutumista ja kaupungilla liikkumista käsittelevissä luvuissa 2.1 ja 3.1.

Antropologi Ulf Hannerz (1967) on erottanut juorun kaksi erilaista korostusta. Juoru voi olla luonteeltaan moralisoiva tai tiedottava. Moralisoivat juorut määrittelevät, nimeävät tai leimaavat toisin kuin tiedottavat juorut, jotka ovat osa yhteisöllistä tiedonvälitystä (Hannerz 1967, 37, 55–56; ks. Koskinen 2000, 233; Merry 1997, 51; Møhl 1997, 32). Moralisoivaa juorua pidetään usein kielteisenä toisin kuin tiedottavaa juorua (Koskinen 2000, 233). Käytännössä voi olla vaikeaa erottaa moralisoivaa ja tiedottavaa juorua toisistaan – usein molemmat ulottuvuudet voivat olla juorussa edustettuina. Käsitelen tässä tutkimuksessa myös juorun tiedottavaa puolta, mutta huomion kiinnittäminen tyttöyden ja tyttöjen maineen määrittelyyn suuntaa tarkastelua korostuneemmin juorujen moralisoivaan ulottuvuuteen. Paikannan tarkasteluni tutkimusaineistosta tekemiäni päätelmien perusteella sellaiseen juorututkimukseen, jossa juorujen nähdään aihepiiriltään liittyvän yhteisöllisiin arvoihin ja moraaliarvostelmiin. (Ks. Bergmann 1993, 99–100; Bohm 1991; de Vries 1995; Eder & Enke 1991; Gilmore 1978; Gluckman 1963; Grönfors 1989; Haviland 1977; Kapchan 1996; Koskinen 2000, 40; Mintz 1997; Stewart & Strathern 2004, 40.)⁷³⁰

lunäkökulmani olisi liian suppea, koska sen mukaan juorua ei tarkalleen ottaen voisi määritellä juoruksi vielä puhetilanteessa, vaan vasta sitten, kun kuultu informaatio todennetusti kerrotaan eteenpäin jollekin kolmannelle henkilölle. Tähdennän, että rajaan juorun tarkasteluni tällä tavoin siksi, että tutkimuksessani tarkastelen sosiaalisten verkostojen, ei yksittäisten puhujien merkitystä tyttöjen maineen määrittelyssä.

⁷²⁹ HLI(04)02, 16.

⁷³⁰ Selvyden vuoksi sanottakoon, että lähestymistapani ei kuitenkaan edellytä saati oletta rakennefunktionalistisia taustaoletuksia juorun yksioikoisesta ”piilofunktiosta” yhteisön ykseyden ylläpitäjänä.

Puheet ja juorut ajanvietteenä ja tiedonvälityksenä

Monissa antropologisissa tutkimuksissa juorujen on todettu olevan varsin tavanomaista ajanvietettä pienyhteisöissä, kylissä ja pikkukaupungeissa, joissa aikaa jäi yli arjen velvoitteilta ja erityisiä tapahtumia tai huvituksia oli vähän (esim. Gilmore 1978, 90; Koskinen 2000, 28; Mintz 1997, 138). Puhuminen ja juoruilu oli eräs tunnistettu, sukupuolesta riippumaton ajanvieton muoto myös Turussa.⁷³¹ Tällä havainnolla en kuitenkaan väitä, että kaikki olisivat olleet kiinnostuneita puheista tai niiden eteenpäin välittämisestä. Haastateltavien tulkinnan mukaan puheet olivat miehille tärkeää ajanvietettä eritoten silloin, kun työtä, koulutusta tai muuta mielekästä toimintaa oli vähän.⁷³² Myös naisten juoruumista tarkasteltiin samanlaisesta ajankäytön ja viihteellisyyden viitekehyksestä.⁷³³

H: Esimerkiksi jos joku on nähnyt meitä kahta tuolla jossain Forumin edessä, kuka tahansa, on se mies tai nainen, heti se kertoo seuraava henkilö joka se on nähnyt ”hei, tänään mä näin Anun ja [oma nimi]n tuolla jossain”.

AI: Joo. Mikshän se on tärkeet kertoo?

H: En mä tiedä, nykyään niille on tullut semmonen tapa, että hei, kerrotaan (naurahtaa) heti eteenpäin. Koska ei Suomessa ihmisillä oo paljon puheenaiheita, nii pakko keksiä pienikin pikku (naurahtaa) heti puheenaihe.⁷³⁴

Sosiaaliset verkostot olivat Suomessa kaventuneet ja elämä muuttunut verrattuna Somaliaan. Vaikutti siltä, että vähemmistöasema diasporassa oli lisännyt puheiden yhteisöllistä merkitystä. Juoru saattoi olla pelkkää ”puhetta puheen takia”, seuralisuuden osoitus tai mielipiteiden vaihtoa vailla sen suurempaa merkitystä (Ben-Ze’ev 1994, 13, 15; Emler 1994, 135). Tyttöjen käytöksestä ja muista kuulluista sattumuksista puhuminen oli eräs tapa aloittaa keskustelu ja keksiä jutun juurta (ks. Arno 1980, 346; Gilmore 1978, 96).⁷³⁵

Vaikka jotkut sanoutuivat itse irti juoruilusta⁷³⁶ tai totesivat nuorten olevan vähemmän kiinnostuneita juoruilusta⁷³⁷, se ei ollut myöskään tytöille itselleen vieras ilmiö. Muutama heistä mainitsi esimerkkejä juoruista, joihin he itse olivat ottaneet osaa.⁷³⁸ Itseä koskevat puheet kehittyivät myös tyttöporukoissa (ks.

⁷³¹ HLI(04)01, 17; HLI(04)04, 43–44; HLI(04)12, 3–4; HLI(04)15, 24, 88; HLI(04)16, 29–30; HLI(04)17, 53; HLI(05)01, 19, 21; HLI(05)03A, 13, 16.

⁷³² HLI(04)07, 11; HLI(04)13, 31; HLI(04)18, 79–80; HLI(05)03A, 16.

⁷³³ HLI(04)04, 43–44.

⁷³⁴ HLI(05)03A, 13–14.

⁷³⁵ HLI(04)05B, 6, 14; HLI(04)07, 32.

⁷³⁶ HLI(04)07, 35; HLI(04)11A, 6; HLI(04)18, 37.

⁷³⁷ HLI(04)11A, 5; HLI(05)03A, 16–17

⁷³⁸ HLI(04)04, 20; HLI(04)05B, 10–11.

Goodwin 1990; 2006). ”Jos vaikka olette tyttöjen kesken, joku sen ryhmän sisällä voi juoruta. Se johtuu siitä, koska maine on tärkeä somalien keskuudessa.”⁷³⁹ Toinen haastateltava totesi: ”Somaliassa sanotaan jos kaksi henkilöä tietää asian, se riittää. Jos kolmas henkilö tulee, joku kertoo asian ulkopuolelle.”⁷⁴⁰ Koska kaikkiin ihmisiin ei aina voi varauksetta luottaa, oli mietittävä kenelle ja miten omista asioista puhuttiin (vrt. Niemelä 2006, 180; Tapaninen 1996, 361).⁷⁴¹ ”En halua päästä juorupalstoille”, totesi eräs tyttö perusteluksi puhekontaktien rajoittamiselle.⁷⁴² Se, että ystävä kertoi kahdenkeskiseksi tarkoitetun asian eteenpäin, mainittiin myös eräksi tyttöjen välisten riitojen aiheuttajaksi.⁷⁴³

Puheet ja juorut ovat myös tiedonvälitystä. Informaali juoru voi pienissä yhteisöissä olla toimiva keino selvittää ”sosiaalista maisemaa” (Emler 1994, 132) ja ”mitä on meneillään” (Stewart & Strathern 2004, 38; ks. Besnier 2009, 3). Tässä mielessä juorut tuottavat yhteisön jäsenille kartan heidän sosiaalisesta ympäristöstään (Hannerz 1967, 57–58; Merry 1997, 54). Puheissa välitettiin tietoa opiskelupaikkoihin, työllistymiseen ja sosiaali- ja terveydenhuoltoon liittyvistä asioista sekä esimerkiksi tulevista häistä tai muista tapahtumista Turussa ja pääkaupunkiseudulla (vrt. Yusuf 2012, 26–27, 30). Eräs tyttö vertasi (tässä eritoten nuorten) keskinäisen tiedonvälityksen tehokkuutta ja laajalevikkisyyttä Turun alueen sanomalehteen (vrt. Mintz 1997, 157).

AI: Mut onks se sillain, et somalialaiset puhuu paljon toisten asioista?

H: Joo. Ne on niin sanotaan mejjän Turun Sanomat. Oikeesti, mä voin soittaa paril kaveril ”hei, mitä eilen tapahtu?” ”Tiesiks sä et toi oli ton kans, siis arvaa mitä se teki?” Mä aina ”no mitä se teki? Älä vaan kuseta mua”. Se on ”ei ei ei oikeest, mä olin siin vieres”. Sit mä oon ”mitä on päivän tapahtumis?” Sit aina ku mä sanon et ”mitä on päivän tapahtumis”, ne on ”noo, sanotaan et toi menee naimisiin. Sanotaan et tol on jätkäkaveri”. Mä olen et ”juu”. ”Entäs pääuutiset?” Sit ne kertoo jonkun jymyjutun. Mä oon ”wauu, joo vai. Onks se tosiaasia?”

AI: Puhutaaks tytöist sit paljo? Siis et onks se semmone puheenaihe, et mitä tytöt tekee ja mitä ne ei tee?

⁷³⁹ HLI(04)011A, 8–9.

⁷⁴⁰ HLI(04)18, 74.

⁷⁴¹ HLI(04)03, 47; HLI(04)04, 44; HLI(04)13, 39; HLI(04)18, 76. Kerran tuttavani lykkäsi tulevien häiden mahdollisuudesta kertomista minulle, koska paikalla oli muitakin kuulijoita (HLI(04)31, 5). Jotkut haastateltavat totesivat puhuvansa eritoten suomalaisen ystävänsä kanssa henkilökohtaisimmista asioistaan, koska tiesivät varmuudella, etteivät asiat kulkeudu eteenpäin muille tutuille tai puolitutuille (HLI(04)01, 13–14; KP(03)16, 2; vrt. Niemelä 2006, 180; Tiilikainen & Mohamed 2013, 73).

⁷⁴² KP(04)27, 1.

⁷⁴³ HLI(04)03, 47; HLI(04)07, 61–62.

H: Emmä tiädä vanhemmist mut nuoret [puhuu].⁷⁴⁴

Toinen haastateltava havainnollisti tiedonvälitystä vertaamalla liikaa liian myöhään näkymisen julkisuutta ilmaisjakelumainontaan: ”Jos mä menen, joka ilta kadulla nähdään, vaikka en mä tee mitään. Vaik jos mä seison siellä, mitä mä odotan? He raportoi muille heti. Heti mainos tulee ulos, lehtiä (nauraa).”⁷⁴⁵ Kolmas haastateltava puolestaan luokitteli huumorimielellä esittämässään kuvauksessa somalien keskinäisen tiedonvälityksen ja reaaliaikaiset radiolähetykset täsmälleen yhtä tehokkaiksi viestintävälineiksi.⁷⁴⁶ Neljäs haastateltava kuvasi tiedonvälityksen tehokkuutta sanomalla: ”Jos on uusi somalialainen tyttö, ni tiedetään tuli yks uus, mistä se tuli (nauraa) ja onko se naimisissa”.⁷⁴⁷

Todenmukaiset ja maustetut puheet ja juorut

Somalit lisää väriä tarinoihinsa.⁷⁴⁸

Sen lisäksi, että puheet saattoivat riittävän tarkasti kuvata tytön käytöstä kaupunkitilassa, oli myös mahdollista, että ne poikkesivat tapahtuneesta ja tytön omista motiiveista. Etnografinen tulkintani tyttöjä koskevista puheista perustuukin kahteen näkökulmaan: Yhtäältä juorut työstä voivat kuvata todenmukaisesti tapahtunutta – tyttö on esimerkiksi voitu nähdä ilman huivia, kahvilassa, seisomassa pojan kanssa torin laidalla tai myöhään illalla keskustassa. Tämän tutkimuksen kannalta olennaista on se, minkälaisia tytön maineen rakentumisen kannalta merkityksellisiä tulkintoja näistä nähdyksi tulemisista tehtiin. Toisaalta osa tyttöä koskevista puheista voi rakentua alkuperäisestä tilanteesta irralliseksi tulkinnaksi, joka ei kokonaisuus huomioon ottaen ole todenmukainen. Tässäkin tapauksessa oli maineen rakentumisen kannalta ratkaisevaa, miten monet ihmiset asiasta kuuluivat ja miten he siihen suhtautuivat. Keskityn seuraavaksi eritoten epätosien puheiden tarkasteluun.

Vaikka puheissa olisi ollut todenmukaisia aineksia suhteessa siihen, missä ja kenen kanssa tyttö oli nähty kaupungilla, saattoivat puheet henkilöltä toiselle kulkeutuessaan muuttua sisällöltään. Puheiden muuntuminen saattoi olla tahatonta, kun kuullussa ja eteenpäin kerrotussa painottuivat eri asiat tai tuli väärinymmärryksiä.⁷⁴⁹ Eräs haastateltava totesi: ”mun äiti aina sanoo sananlaskun mulle: Kun

⁷⁴⁴ HLI(04)04, 20.

⁷⁴⁵ HLI(04)02, 10.

⁷⁴⁶ HLI(04)05B, 6.

⁷⁴⁷ HLI(04)17, 45.

⁷⁴⁸ HLI(05)05B, 16.

⁷⁴⁹ HLI(04)17, 52.

ihmiset kertoo jotain, puheet lisääntyvät paljon, mutta [vain] yksi asia on totta.”⁷⁵⁰ Toinen haastateltava kuvasi ”lisääntyvien” puheiden vahingollisuutta tytön maineelle seuraavasti:

H: Ne voi pahentaa omii asioit. No kaveri, ne voi päätel et se on jätkäkaveri. Sit toinen kertoo toisel ja toinen lisää, sit toinen lisää pikkuasian, toinen lisää toisen asian, sit se paisuu kymmenenkertaiseksi ennen kun se tulee meijän vanhempien kuuloon. Se on aina vale.

AI: Mitä asioit siihen lisätään?

H: Kaiken maailman pahaa mahdollisuutta.

AI: Mikä on paha mahdollisuus?

H: No et se, emmä tiedä no emmä nyt osaa selittää mut kaikki paha mitä voi olla.

AI: Mikä se voi olla? Kato ku mä en tiä, mä oon suomalainen (naurahtaa).⁷⁵¹ Jos aattelet et niinku, et joku on nähnyt sut jossain et sä oot jutellu jonkun pojan kans?

H: No ne lisää kaikkee semmosii mitä ei ole totta, esimerkiks ”hän oli käsi kädessä sen kanssa” ja ”niitä nähtiin kaupungilla kerran”. Joo et jotain tollast. Et niitä nähtiin juhlissa vaiks se ei ikinä oo ollu juhlis.⁷⁵²

Haastateltavien mukaan kaikki virheelliset käsitykset eivät välttämättä syntyneet tahattomasti, vaan mahdollisesti myös tietoisesti tuottamalla (vrt. Johnsdotter 2002, 39; Gilmore 1978, 92–93; Mintz 1997, 157).⁷⁵³ ”Somalialaisil on sanonta, et somalilaiset valehtelee mut somalialaiset ei keksi valheellisia sanontoja koskaan”, totesi eräs haastateltava.⁷⁵⁴ Ajatus siitä, että tarinat värittyivät ja tarinoita väritettiin, oli yleisesti tunnistettu (vrt. Andersson 2003, 111; Gilmore 1978, 92–93). Se, että tästä oltiin tietoisia, auttoi juorun kuulijoita arvioimaan juorun vakuuttavuutta todenperäisten tietojen välittäjänä (Stewart & Strathern

⁷⁵⁰ HLI(04)15, 86.

⁷⁵¹ Haastateltava puhuu tutkimukseni kannalta olennaisen tärkeästä aihepiiristä. Teen tässä haastateltajana eroa itseni ja haastateltavan taustan välille rohkaistakseni häntä kertomaan esimerkkejä, jotta toisenlaisessa sosiokulttuurisessa ympäristössä kasvaneena voisin paremmin ymmärtää ilmiötä, jota hän kuvaa. Tämä oli haastattelutilanteessa nopea metodologinen valintani, haastateltavalle esitetty huomio erilaisista positioistamme. Vaikka hän ei ”nyt osaa selittää” mitä ”paha mitä voi olla” on, minä suomalaisena tutkijana en tavoittanut siitä senkään vertaa ilman havainnollistusta. Vaikka nämä esimerkit tässä puhetilanteessa olisivatkin kysymysteknikastani johtuen olleet erityisen hypoteettisia, on huomattava, että muut haastateltavat kuvasivat aihepiiriä käyttämällä samantyyppisiä esimerkkejä.

⁷⁵² HLI(04)04, 19–20.

⁷⁵³ HLI(03)03, 26; HLI(04)04, 19; HLI(04)06, 19; HLI(04)07, 31; HLI(04)17, 52–53; HLI(04)18, 79; HLI(05)02, 37–39; HLI(05)03, 14–15; HLI(05)05B, 17.

⁷⁵⁴ HLI(05)05B, 16. Vrt. ”Soomaalidu been waa sheegtaa, beense ma maahmaahdo”, suomeksi englannista käännettynä ”somalit voivat valehdella, mutta heidän valheestaan ei koskaan tule sanontaa”. (”Somalis can lie, but their lie will never become a proverb.”) (Kapchits 2002, 28.)

2004, 30). Eräs tyttö totesi, että juoruista ”kolmekyt prosenttia on totta ja seitsemän prosenttia ei ole (nauraa)”.⁷⁵⁵ Toinen haastateltava kuvasi puheiden toden ja epätoden yhdistelmää seuraavasti: ”Jokainen henkilö, jolle kerrotaan eteenpäin, kertoo vähän lisää. Somalit sanoo mausteet. (Nauraen) Sama kuin mausteet lisätään siihen. Loppujen lopuksi siin on enemmän valheita kun totuus.”⁷⁵⁶ Tämä ”pieni suola ja pieni sokeri” maustoiivat tyttöjä koskevia puheita ja lisäsivät niiden kiinnostavuutta.⁷⁵⁷

Maustetuissa juoruissa voitiin liioitella sekä myönteisinä että kielteisinä pidettyjä asioita. Haastateltavien mainitsemisissa esimerkeissä mausteena olivat useimmiten liioittelevat viittaukset sukupuolten välisiin suhteisiin ja niiden laatuun. Myönteisesti värittyneitä juoruja voivat olla esimerkiksi ennenaikaiset puheet avioitumisesta. Kielteisiä juoruja ovat puolestaan puheet, joissa liioitellaan tytön kontakteja vastakkaiseen sukupuoleen tavalla, joka antaa olettaa tytön käytöksessä jotain seksuaalimoraalisesti sopimatonta, esimerkiksi fyysisen kontaktin poikaan, raskaana olemisen tai keskustassa ”näytillä” pyörimisen (Andersson 2003, 99; Peltola 2014, 174). Myös avioitumiseen saattoi liittyä moraalisesti kielteisiä puheita ja juoruja, jos esimerkiksi epäiltiin, että avioitumisella oli kiire, koska tyttö oli raskaana (vrt. Gilmore 1978, 93).⁷⁵⁸

Juoru voi tuottaa kohteellensa harmia tai häpeää, vaikka se olisi perätön – ja nimenomaan siinä tapauksessa, että se on perätön. Se, että liikkeellä oli itseä tai itselle läheistä tyttöä koskevaa virheellistä tietoa, herätti harmistusta.⁷⁵⁹ ”Asia, mitä ei ole ollenkaan olemassa, he alkavat rakentaa⁷⁶⁰ ja ei jätä rauhaa, koko ajan joku kysyy ’hei, seurustelekste, onko hän sun poikaystävä?’”⁷⁶¹ Koska puheet kantautuivat usein myös kotiväen korviin, tyttö saattoi joutua monimutkaiseen tilanteeseen selvittäessään ensin, mitä hänestä oli puhuttu ja sen jälkeen, pitikö se paikkaansa. Juoru, jossa ei ollut ”päättä eikä häntää”, leimasi juorun kohdetta perusteetta.⁷⁶²

Miksi tytöistä puhuvat sitten saattoivat haastateltavien mukaan ”lisätä mausteita” kuulemiinsa juoruihin? Nämä maustetut puheet tuovat esille juoruamiseen liittyvän esityksellisyyden ja viihdearvon (ks. Abrahams 1970; Bergmann 1993,

⁷⁵⁵ HLI(04)17, 52.

⁷⁵⁶ HLI(05)03A, 14–15.

⁷⁵⁷ HLI(04)16, 45.

⁷⁵⁸ HLI(05)05A, 29; KP(03)13, 3.

⁷⁵⁹ HLI(04)04, 19; HLI(04)15, 6, 85–86; HLI(04)17, 52–53; HLI(04)18, 79; HLI(05)03A, 14; KP(04)27, 1.

⁷⁶⁰ Tässä kohdin haastateltava käyttää ilmaisua, joka havainnollistaa osuvasti etnografista tulkintaani juoruista kenttänä, jossa tyttöä määritellään ja käsityksiä hänestä tuotetaan sosiaalisesti.

⁷⁶¹ HLI(04)18, 79.

⁷⁶² HLI(03)03, 26; HLI(05)05B, 17; KP(04)41, 3–4.

98). Värikäs ja värikkäästi esitetty tarina on useimmiten mielenkiintoisempi kuin monotoninen toteava juoru (Koskinen 2000, 48–49).⁷⁶³ Tavallisesta poikkeavan painottaminen oikeuttaa puheenaiheen ja lisää sen viihdyttävyyttä (Bergmann 1993, 237). Hyvin esitetty juoru tekee vaikutuksen ja viihdyttää. Haastateltavien mukaan ne, jotka ”lisäsivät väriä tarinoihinsa”⁷⁶⁴, tekivät niin herättääkseen kuulijan mielenkiinnon.⁷⁶⁵ ”Jokainen yrittää olla makee, makeeta, toistaa sitä.”⁷⁶⁶ Puheiden tytöistä kerrottiin alkavan monesti kiinnostusta herättävällä kysymyksellä ”oletko kuullut, mitä hän on tehnyt?” (vrt. Tapaninen 1996, 362).⁷⁶⁷ Seuraavan haastateltavan mukaan itsensä myyminen puhujana – ja puheenaiheen myyminen kuulijoille – oli osa juorun puhekäytäntöä.

Mä en tiedä miks somalialaiset tekee niin. Se on vaan osa heidän puhetta. Et varsink naisten keskuudes enemmän ku ehkä miehet ei kauheesti juorua tai mittään mut sit värittää niinku, saada ittens enemmän kiinnostavamman kuulloseks silleen et niinku myy itteään niinku puhujana.⁷⁶⁸

Haastateltava toteaa nimenomaan naisten juoruavan ja värittävän juoruajan. Jotkut muutkin haastateltavat arvioivat pääasiassa naisten juoruavan tai naisten juoruavan miehiä enemmän.⁷⁶⁹ Haastateltavat mainitsivat myös somalialaisen perinteisen sanonnan ”miehet juovat teetä, naiset juoruavat”.⁷⁷⁰ Heidän mukaansa kuitenkin myös pojat ja miehet saattoivat puhua tavalla, joka määrittyy juoruksi.⁷⁷¹ Jotkut pojat voivat ”levitellä juttuja” kaupungilla kiertävistä, tai diskossa näkemistään tai nähdyistä tytöistä (vrt. Lundström 2007, 207).⁷⁷² Koska miehet viettivät aikaansa keskustassa toisiaan tavaten, heillä oli halutessaan mahdollisuus seurata tyttöjen liikumista ja käytöstä kaupungilla ja puhua havainnoistaan eteenpäin.⁷⁷³

Ilpo Koskinen kirjoittaa: ”kun juoruamme, haluamme saada kuulijamme näkemään juorun kohteen motiivit tiettyssä valossa ja toimimaan tämän meidän

⁷⁶³ Tästä syystä juoruamista on tarkasteltu myös sosiaalisena taitona vaikuttaa kuulijoihin (Koskinen 2000, 48–49). Juoruajan täytyy olla taitava myös siten, ettei puheidensa vuoksi saata itseään vaikeuksiin (Bergmann 1993, 58).

⁷⁶⁴ HLI(05)05B, 16.

⁷⁶⁵ HLI(04)16, 45; HLI(05)03A, 15; HLI(05)05B, 17.

⁷⁶⁶ HLI(04)16, 45.

⁷⁶⁷ HLI(04)01, 14; HLI(04)02, 26; HLI(04)03, 13; HLI(04)16, 45.

⁷⁶⁸ HLI(05)05B, 17.

⁷⁶⁹ HLI(04)04, 43–44; HLI(04)05B, 10; HLI(04)07, 60–61; HLI(05)03A, 13, 16; KP(03)31, 6–7.

⁷⁷⁰ HLI(04)04, 22–23; HLI(04)07, 60; KP(03)20, 11. Vrt. somalialainen sanonta ”rag waa shah, dumarna waa sheeko”, suomeksi englannista käännettynä ”miehet pitävät teestä, naiset keskustelusta”. (”Men like tea, women like conversation.”) (Kapchits 2002, 39.)

⁷⁷¹ Monien tutkimusten mukaan juoruilu on sekä miesten että naisten puhekäytännöissä tavattu ilmiö (Ben-Ze’ev 1994, 20; Bergmann 1993, 59–60, 67; Besnier 2009, 14; Gilmore 1978, 91–92; Kapchan 1996, 221; Koskinen 2000, 19; Mintz 1997, 156).

⁷⁷² HLI(04)03, 13, 19; HLI(04)04, 22; HLI(05)05A, 10.

⁷⁷³ HLI(04)13, 31; HLI(04)18, 78. Ks. luku 3.1.

heille antamamme määritelmän valossa” (Koskinen 2000, 77; vrt. austinilainen perlokutiivinen performatiivi). Kateutta pidettiin yleisimpänä henkilökohtaisena motiivina moraalisiin liittyvistä negatiivisista aiheista juoruamiselle ja mahdolliselle asioiden vääristelylle.⁷⁷⁴ Jotkut saattoivat juoruta toisista ja kääntää hyvätkin asiat nurin perin, koska olivat ehkä kateellisia juorun kohteen ulkonäöstä, opinto- tai työmenestyksestä tai perhetilanteesta.⁷⁷⁵ Jotkut ihmiset ehkä vain pitivät toisten asioista puhumisesta.⁷⁷⁶ Joskus juoruilla haluttiin ehkä vain aiheuttaa ongelmia niiden kohteelle ja purkaa näin omaa tyytymättömyyttä.⁷⁷⁷ (Ks. de Vries 1995, 46; Koskinen 2000, 32; Mintz 1997, 157; Stewart & Strathern 2004, 30; vrt. Peltola 2014, 174.) Sitä, että jonkun tulkitaan rikkovan sopivuuden rajoja, voidaan itsessään pitää juoruun oikeuttavana asiana (Ben-Ze’ev 1994, 22). Eräs haastateltava pohti, että tytön liikkumista koskevia moralisoivia juoruja saattoi motivoida kateellisuus siitä, että perhe antoi tytön liikkua jollain tavoin totuttua vapaammin.⁷⁷⁸ Jotkut hyvämaineiset tytöt saattoivat myös pelätä, että heidän mainettaan mustattaisiin kateudesta juontuvilla perättömillä puheilla.⁷⁷⁹

Joidenkin haastateltavien mukaan myös myönteisistä asioista juoruttiin (ks. Koskinen 2000, 25; Stark-Arola 1998, 109).⁷⁸⁰ Saatettiin puhua, että ”toi perhe on niin hyvä ja tolla perheellä on hyvä uskonto”.⁷⁸¹ Puheissa voitiin kehua hyvänä pidettyä tyttöä, joka kunnioitti muita eikä teeskennellyt tai näytellyt mitään muuta, kuin mitä hän oli.⁷⁸² Vaikka hyvistäkin asioista puhuttiin, vaikutti siltä, että moraalisen dilemman mahdollisuuden sisältävät puheenaiheet herättivät enemmän kiinnostusta ja niillä oli enemmän sosiaalista informaatioarvoa (ks. Bergmann 1993, 15, 98–99, 117, 121; 1997, 237–238; Merry 1997, 51–53).⁷⁸³

⁷⁷⁴ HLI(04)15, 97; HLI(05)02, 37–39, 41; KP(04)21, 6; KP(04)43, 6–7.

⁷⁷⁵ KP(04)43, 6.

⁷⁷⁶ HLI(03)01, 15; HLI(04)16, 45.

⁷⁷⁷ HLI(04)11A, 24.

⁷⁷⁸ HLI(04)15, 97.

⁷⁷⁹ KP(04)43, 6.

⁷⁸⁰ HLI(05)04, 23.

⁷⁸¹ HLI(04)17, 53.

⁷⁸² HLI(05)02, 3.

⁷⁸³ HLI(04)06, 45; KP(04)41, 3–4. Eräs syy siihen, että myönteisistä juoruista puhuivat vain muutammat haastateltavat voi olla, että juorut miellettiin määritelmällisesti helpommin tai ensisijaisemmin kielteisinä kuin myönteisinä puheina (ks. McMichael 2002, 178).

Maine, juorut ja sosiaalinen kontrolli

Meijän kulttuurissa kun sä teet jotain paha, kaikki somalialaiset puhuu toinen toisilleen. Että jos mä teen jotain, heti ne sanoo, että sä oot näin. Ne ei kerro suoraan sulle, mutta ne sanoo sanan.⁷⁸⁴

Ei kukaan tule siitä sanomaan sulle suoraan. Ne kuka tulee suoraan sanomaan, ne on vaan sun sukulaiset, tai sun ystävä tai joku lähempi ihminen: ”Hei kun susta sanotaan tällaista, onks se totta? Jos sä olet tehnyt semmosta, lopeta.”⁷⁸⁵

Esimerkiks jos mä nyt rupeaisin sellaiseksi [hengaisin ulkona myöhään], ni meijän perhees tapahtuis kauheesti, mul tulis huonot välit. Eikä se jäis vaan meijän perheeseen, vaan kaikki meijän lähituttavat tai ystävät sais kuulla siitä ja yrittäis auttaa mua ja puhuis mulle kauheesti ja niinku olis mun toisia vanhempia. Sillain se leviää. Koska kaikki on sun vanhempia, kaikki on sun sisaruksia, kaikki puhuu sulle, sanoo ”älä tee näin, tää ei oo hyväks sulle”.⁷⁸⁶

Teoreettinen näkemys juoruista pienyhteisön sosiaalisen kontrollin muotona perustuu ajatukseen, jonka mukaan ihmiset välttävät tekoja, jotka sopimattomina saattaisivat heidän toimintansa alttiiksi juoruamiselle (Bergmann 1993, 140; Boehm 1991, 81; Grönfors 1989; Haviland 1977; Knuuttila 1977, 58–59; ks. Koskinen 2000, 101,103–106; Mintz 1997, 159). On esitetty, että juorut voivat olla osa pienyhteisön sosiaalista kontrollia muun muassa niin sanotuissa kollektiivisissa häpeäkulttuureissa, joissa yksilön odotusten ja normien vastaiset teot tuottavat häpeää sekä hänelle itselleen että hänen perheelleen ja suvulle. (Koskinen 2000, 120.)⁷⁸⁷ Haastateltavien antamista puhe- ja juoruesimerkeistä suurin osa käsitteli tyttöjen liikkumista kaupungilla sekä suhdetta tai suhtautumista vastakkaiseen sukupuoleen. Vaikutti siltä, että monesti tyttöjä koskevat puheet ja juorut saivat käyttövoimansa sukupuolten välisiin kontakteihin liittyvistä tulkinnoista sekä siveyden ja esiaviollisen neitsyyden ideaalista (vrt. Andersson 2003, 110; Bendixsen 2013b, 245; de Vries 1995, 47; Mintz 1997, 159; Tapaninen 1996, 363). On myös tärkeää huomioida, että tyttöjen näkökulmasta puhujan sukupuolella ei ollut ratkaisevaa merkitystä – se, että ylipäättään päätyisi puheiden aiheeksi, ei tuntunut mukavalta, vaan pikemminkin nololta ja hävettävältä.

⁷⁸⁴ HLI(04)15, 6.

⁷⁸⁵ HLI(04)06, 37–38.

⁷⁸⁶ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

⁷⁸⁷ Antropologi Ruth Benedictin mukaan häpeäkulttuureissa normien rikkomisesta seuraa yhteisöllinen sanktio, muiden ihmisten arvostelun tuottama sosiaalinen häpeä sekä tekijälle että hänen lähipiirilleen. Syyllisyyskulttuureissa sanktio näyttäytyy sisäistyneenä syyllisyytenä tai synnintuntona, joka ei vastaavalla tavoin ulotu sanktiona yksilön lähipiiriin. (Benedict 1974, 223.)

Juoruamista on pidetty toimintana, jonka myötä juoruaja osallistuu yhteisön normien ja arvojen vahvistamiseen ja uusintamiseen (Bergmann 1993, 141). Tämän lähestymistavan on osittain haastanut se etnografinen havainto, että juoruiluun osallistuvat käsittelevät hyvin eritasoisia asioita hyvin erilaisella intensiteetillä tilanteesta riippuen. Toisinaan suhteellisen pienet asiat saavat paljon huomiota, toisinaan ne eivät nouse juorujen aiheeksi lainkaan. Lähestymistapaan sisältyy myös toinen selkeä paradoksi: monissa yhteisöissä juoruaminen on määritelty sopimattomaksi toiminnaksi, mikä tekee juoruajasta itsestään moraalinormin rikkojan. (Bergmann 1993, 130, 142.) Keskustellessamme juoruilusta ilmiönä minulle todettiin myös, ettei muslimin ole sopivaa juoruta muista ihmisistä (ks. Fangen 2007a, 407).⁷⁸⁸

Juoruja on tarkasteltu myös juorun kohteen sopimatonta käyttäytymistä muuttavana sosiaalisena sanktiona. Juorun kohde ei kuitenkaan välttämättä kuule itseään koskevaa juorua ollenkaan tai kuulee sen vasta pitkän ajan kuluttua. Juoru sinänsä ei siis välttämättä vaikuta kohteen käyttäytymiseen sitä muokkaa-vasti. (Bergmann 1993, 142–143.) Tulkintaa onkin tarkennettu. Tarkennettu näkemys perustuu ajatukseen, jonka mukaan tietoisuus juorun kohteeksi joutumisen mahdollisuudesta kontrolloi ja ohjaa yksilön käytöstä (Koskinen 2000, 101). Halu välttää juorun kohteeksi joutuminen ja siitä mahdollisesti seuraava maineen menetys ehkäisee sosiaalisten normien ja odotusten vastaisia tekoja. (Bergmann 1993, 143; Boehm 1991, 84; Gilmore 1978, 94; Koskinen 2000, 106–107.) Yksinkertaistaen sanottuna pelko juorun kohteeksi joutumisesta tuottaa sosiaalista kontrollia – ensisijaistaa tietynlaista ja ehkäisee toisenlaista käyttäytymistä (Koskinen 2000, 101; ks. Mintz 1997, 159). Vaikka juorujen pelko ei välttämättä estäisikään ihmisiä käyttäytymästä haluamallaan tavalla, he voivat olla tekemisissään erityisen varovaisia (Boehm 1991, 83).

Juorun sosiomoraalisia mekanismeja tutkinut Sally Engle Merry on päätenyt tutkimuksensa perusteella esittämään neljä tekijää, joiden vallitessa juoru (tietoisuus juorun mahdollisuudesta) voi olla tehokas sosiaalisen kontrollin muoto erityisesti suhteellisen pienissä yhteisöissä (Merry 1997, 69–70):

- 1) jos kyse on yhteisöstä, josta ulossulkemisen seuraukset olisivat merkittävät ja jonka mahdollistamille sosiaalisille verkostoille ei ole vastinetta;
- 2) jos yhteisö tarjoaa sosiaalista, taloudellista tai poliittista tukea, jota ei voi saada muualta;
- 3) jos juorusta on juorun kohteelle konkreettisia seurauksia (esimerkiksi julkinen häpeä, naurunalaiseksi tekeminen tai yhteisöstä ulossulkeminen);

⁷⁸⁸ HLI(04)07, 61.

- 4) jos yhteisön jäsenten keskuudessa vallitsee sosiaalisesti tunnistettu yksimielisyys siitä, mikä ylittää sopivuuden rajat.

Marlene de Vries (1995) on tutkinut Hollannissa asuvien turkkilaistaustaisten tyttöjen näkemyksiä juoruilun sosiaalisesta kontrolloivuudesta. De Vries hyödynää tarkastelussaan Merryn kriteeristöä ja toteaa sen soveltuvan tapauksiin, joissa tytön perhe oli tiiviissä yhteyksissä turkkilaisyhteisön kanssa.⁷⁸⁹ De Vriesin tutkimukseen osallistuneet tytöt ja nuoret naiset pitivät yhteisön tarkkailua, juoruja ja niiden pelkoa yhtenä merkittävänä heidän käytökseensä vaikuttaneena tekijänä. Juorun aiheiksi nousi tyttöjen sosiotilallinen käytös, esimerkiksi liikkuminen koulun jälkeen kaupungilla ystävien kanssa tai keskustelutuokio kadulla miespuolisen luokkakaverin tai kollegan kanssa. Turkkilaistytöt eivät nähneet käytöksessään sinänsä mitään väärää. He välttivät tiettyjen asioiden nähdynsi tulemistasi siksi, että seuraukset (juorut) olivat heistä ikäviä ja vahingoittivat heidän mainettaan. (De Vries 1995, 39.)

De Vriesin huomiot tarkkailun, juorujen ja sosiaalisen kontrollin merkityksestä maineen rakentumisessa ovat tietyiltä osin yhteneväisiä omien tutkimushavaintojeni kanssa. Kummassakin tutkimuksessa kyse on suhteellisen pienestä, vähemmistöasemassa olevasta etnisestä yhteisöstä, joka eroaa uskonnollisesti ja kulttuurisesti valtaväestöstä ja voi tästä syystä olla jäsenilleen erityisen tärkeä viiteryhmä (kriteeri 1). Molemmissa tapauksissa on kyse valtaväestöstä erottuvasta ryhmästä, joka voi tukea jäseniään tavalla, jolle ei välttämättä ole vastinetta ryhmän ulkopuolella (kriteerit 1 ja 2).⁷⁹⁰ Tästä johtuen yleisillä mielipiteillä yksittäisestä jäsenestä voi olla olennaisen tärkeä merkitys jäsenelle itselleen ja hänen lähipiirilleen (kriteerit 1 ja 2). Kummassakin tapauksessa tyttöjen hyvä maine rakentuu seksuaalimoraalisen pidättyvyyden ja neitsyyden ideaalille, mikä vaikuttaa myös heille sopivan tilallisen käyttäytymisen määrittelyyn kodin ulkopuolella. Kummassakin tapauksessa moraalirikkomuksiksi tulkittut teot tehdään toiston kautta tietäväiksi (tai tuotetaan) juoruissa. Se, miten ”vakava moraalirikkomus” yhteisöllisesti määritellään ja miten yksimielisiä rikkomuksen laadusta ollaan, voi toki vaihdella ryhmien välillä ja sisällä (kriteeri 4). Kummassakin tapauksessa vakavaksi tulkittu moraalirikkomus saattaa myös johtaa konk-

⁷⁸⁹ De Vriesin tutkimuksen mukaan ne turkkilaistytöt, joiden perheiden yhteydet turkkilaisyhteisöön olivat väljät Hollannissa, eivät kokeneet tarkkailun ja mahdollisten juorujen kontrolloivan ratkaisevasti heidän sosiotilallista käytöstään kodin ulkopuolella (de Vries 1995, 45). Tämän tutkimuksen aineiston perusteella ei ole mahdollista tehdä yksityiskohtaisia päätelmiä haastateltavien perheiden sosiaalisesta paikantumisesta suhteessa muuhun somalisyhteisöön Turussa. Kuten olen jo tuonut esiin, keskinäinen tiedonvälitys vaikutti kuitenkin kenttätyön aikana olevan erittäin tiivistä ja vilkasta.

⁷⁹⁰ Etnisessä, uskonnollisessa ja kulttuurisessa vähemmistöasemassa yhteisön tarjoama sosiaalinen tuki voi olla korvaamatonta entistä korostuneemmin tilanteessa, jossa yhteisön jäseniin kohdistuu ennakkoluuloja tai suoraa rasismia.

reettisiin seurauksiin, kuten tytön ja hänen perheensä kunnian menetykseen, tytön sosiaaliseen välttelyyn tai ääritapauksessa hänen sosiaaliseen sulkemiseensa yhteisön ulkopuolelle (kriteeri 3).

Vaikka puheet ja juorut ovat yhteyksissä sosiaalisen kontrollin rakentumiseen, niiden merkitystä ei ole kuitenkaan syytä liioitella. Ensinnäkin, kaikki juorut eivät ole sosiaalisen kontrollin ja eritoten maineen menemisen kannalta erityisen merkittäviä (de Vries 1995, 47). Toiseksi, tietoisuus tarkkailun ja siitä seuraavien puheiden ja juorujen mahdollisuudesta ei vaikuta kaikkien ihmisten käytökseen samalla tavoin.⁷⁹¹ Kaikki tytöt ja perheet eivät myöskään ole yhtä haavoittuvia heitä koskeville juoruille (de Vries 1995, 39–40). Eräänä juorujen vaikutuksilta suojaavana tekijänä voi olla esimerkiksi perheen varallisuus tai sosiaalinen asema yhteisössä (de Vries 1995, 44; ks. Merry 1997, 61). Perheen korkea sosiaalinen status voi esimerkiksi mahdollistaa tyttärelle laajemman liikkumatilan (käytöksen tarkkailusta ja mahdollisista liikkumista koskevista puheista ja juoruista huolimatta).⁷⁹² Toisaalta voi päinvastaisesti myös olla, että alemmassa sosiaalisessa asemassa olevat tai huonomaineisina pidetyt välittävät sosiaalisesti vaikutusvaltaisten tavoin vähemmän juoruista ja ovat niille vähemmän haavoittuvia (Merry 1997, 61, 69). Viime kädessä tulkinta juorusta sosiaalisen kontrollin välineenä pätee vain siinä määrin, kun yhteisön jäsenet uskovat siihen ja toimivat sen mukaisesti (Bergmann 1993, 144).

Haastatteluissa tuli esille myös yleisellä tasolla ajatus siitä, että kaikki ihmiset eivät välittäneet tarkkailusta ja juoruista, vaan toimivat tavalla, joka oli itselle (ja perheelle) sopiva (vrt. Merry 1997, 61).⁷⁹³ Eräs haastateltava totesi housuja käyttäneistä ja ilman huivia kaupungilla näyttäytyneistä tuttavistaan: ”Ne ketkä mä tunnen ni ne on vaan et silleen, et ”whatta heck”. Mitä välii vaik juoruilee, niin kauan ku mä oon onnellinen.”⁷⁹⁴ Osa haastateltavista kertoi omakohtaisesti, että he eivät välittäneet muiden (mahdollisesti virheellisistä) tulkintoista ja mielipiteistä: tärkeintä oli, että heillä oli perheen luottamus, ja he itse tiesivät, mitä he tekivät (vrt. Lundström 2007, 208).⁷⁹⁵ Myös uskonnollinen näkökulma tuotiin esiin. Eräs haastateltava totesi: ”Vaikka jotkut puhuu, ni en välitä (naurahtaa), jos on itse varma, et ei ole tehnyt mitään pahaa. Jumala näkee, mitä minä olen tehnyt ja mitä en ole tehnyt. (Naurahtaa) En pelkää ihmisiä, vaan Jumalaa.”⁷⁹⁶

⁷⁹¹ HLI(04)07, 35–36; HLI(04)11A, 8; HLI(04)16, 44–45.

⁷⁹² KP(05)12, 2. Esimerkiksi niissä de Vriesin tutkimissa perheissä, jotka eivät olleet erityisesti tekemisissä muun turkkilaisyhteisön kanssa, tytär ei joutunut erityisemmin pohtimaan poikaystävängensä kanssa näyttäytyksen seurauksia (de Vries 1995, 45).

⁷⁹³ HLI(04)04, 44; HLI(05)03A, 49.

⁷⁹⁴ HLI(04)04, 31.

⁷⁹⁵ HLI(04)07, 35–36; HLI(04)11A, 8; HLI(04)16, 44–45; HLI(04)17, 55; HLI(04)18, 80.

⁷⁹⁶ HLI(04)17, 55.

Sekä de Vriesin että omassa tutkimuksessani juorujen seuraukset olivat tytön kannalta erityisen merkittäviä silloin, kun tytön perhe ja juoruun osallistuvat olivat yksimielisiä puheenaiheena olleen käytöksen sopimattomuudesta.⁷⁹⁷ Muutama haastateltava mainitsi olevan pahempi asia, jos puheet tyttären arveluttavasta käytöksestä kantautuivat isän korviin, kuin että jos äiti kuuli niistä. Äidin kanssa oli mahdollista yrittää hoitaa ja käsitellä asia jollakin tavoin pienemmässä mittasuhteessa. Jos ja kun isäkin jo tiesi asiasta, ongelma oli peruuttamattomampi ja vakavampi. Jos perhe taas ei pitänyt juorun aiheena olevaa käytöstä sopimattomana tai puuttumisen arvoisena, juorun seuraukset tytölle itselleen jäivät vähäisemmiksi.⁷⁹⁸ Tilanteessa, jossa perhe ei pitänyt tytön käytöstä huonona, mutta halusi välttää juorun kohteeksi joutumisen, vanhemmat voivat kehottaa tyttöä muuttamaan käytöstään juorujen takia, ei käytöksen sopimattomuuden vuoksi (ks. Andersson 2003, 110–111; de Vries 1995, 44; vrt. Dwyer 1999a, 59).⁷⁹⁹ Riippumatta perheen tulkinnoista, tytön käytöksestä saatettiin päätellä, ettei perhe ollut kasvattanut häntä tarpeeksi hyvin, kuten on jo aiemmissa yhteyksissä käynyt ilmi (vrt. de Vries 1995, 39).⁸⁰⁰ Toisaalta voitiin ajatella, että perheen arvomaailma tuli näkyväksi sen kautta, että he sallivat tyttären pukeutua ”länsimaisesti” tai liikua ”liikaa” tai liian myöhään.⁸⁰¹ Nämä tulkinnat liitettiin useimmiten arvioihin liiallisesta ja negatiivisesti arvotetusta suomalaistumisesta.

Esitän, että erityisen sinnikkäästi puheet ja juorut kohdistuivat tyttöön, joka ei tehnyt sukupuolta ”oikein” (Butler 1993; 2006). ”Kaupunkitytöksi”⁸⁰², ”kauppatoritytöksi”⁸⁰³ tai pahimmillaan ”huoraksi”⁸⁰⁴ kodin ulkopuolisen tilakäyttäytymisensä perusteella toistuvasti nimetty tyttö oli saanut huonon maineen. Silloin kun sanaa ”huora” käytettiin somalimityttöihin kohdistuvana, huonoa mainetta kuvaavana sanana, sillä viitattiin haastateltavien mukaan tyttöön, joka liikkui liikaa ulkona, ei pitänyt huivia, pukeutui housuihin, meikkasi liikaa, oli liian kiinnostunut pojista ja miehistä ja/tai suhtautui liian avoimesti heidän lähestymisyrityksiinsä. Fyysiset kontaktit vastakkaiseen sukupuoleen eivät kuitenkaan olleet välttämätön nimeämisen ehto. ”Huora” sekä kohdistui tyttöön, joka ei tehnyt sukupuolta oikein että tuotti nimeämänsä ilmiön tyttöä koskevissa, toistuvissa

⁷⁹⁷ HLI(04)07, 90–91; HLI(05)04, 23–24.

⁷⁹⁸ HLI(04)13, 6–8, 17; HLI(04)18, 27.

⁷⁹⁹ HLI(04)13, 8; HLI(05)02, 7.

⁸⁰⁰ HLI(04)05B, 23; KP(03)16, 2.

⁸⁰¹ HLI(03)02, 2; HLI(03)03, 20; HLI(04)06, 24; HLI(04)07, 5–6; KP(03)16.

⁸⁰² HLI(05)05A, 21.

⁸⁰³ HLI(04)03, 20.

⁸⁰⁴ HLI(03)01, 28; HLI(03)03, 8–9; HLI(04)04, 22, 40; HLI(04)06, 45; HLI(04)11A, 9, 24; HLI(05)05B, 12–13.

puheissa (Austin 1962; Butler 1997a).⁸⁰⁵ Tietoisuus huoran leiman olemassaolosta ei vaikuttanut vain näin nimettyihin tyttöihin, vaan sillä oli käytöstä kontrolloivaa merkitystä myös niiden tyttöjen kohdalla, jotka halusivat välttää leimautumista (ks. Ambjörnsson 2004, 190, 207). Tässä mielessä juorut normittivat myös ”hyvää” tyttöyttä. Tyttöjen maineeseen liittyvät puheet olivat siinä mielessä poliittisia, että niissä määriteltiin samalla myös sitä, mikä oli uskonnollisesti ja kulttuurisesti sopivaa, mikä ei (vrt. de Vries 1995, 46; Pietilä 2007, 13).

Näiden yhteisöllisiä maineen määrittelyjä koskevien tulkintojen jälkeen on kuitenkin toisaalta tärkeätä huomioda, että tytöillä oli mahdollisuuksia yrittää ohjailta heistä muodostuvia sosiaalisia määrittelyjä. Käsitukset työstä eivät muodostuneet totaalisisina. Ne eivät useinkaan perustuneet yksiuolotteisesti vain tietyn käytöksen tulkintaan, vaan maineen määrittelyssä oli kyse tytön toimintatavoista erilaisissa yhteyksissä tehdystä sosiaalisesti jaetusta kokonaisarviosta. Tämä tarkoitti, että tietynlaista huomiota herättävää käytöstä yhdellä osa-alueella saattoi olla moraalitopografisesti mahdollista kompensoida jollakin toisella käytöksen osa-alueella.

Esimerkiksi jos tytön pukeutumista arvosteltiin liian länsimaiseksi, tämä kielteinen arvio saattoi yhteisöllisissä tulkinnoissa tasapainottaa sillä, että hän kävi moskeijassa ja käyttäytyi muulla tavoin säädyllyisesti ja kunnioittavasti. Toisaalta esimerkiksi se, että tyttö osoitti tuntevansa ja noudattavansa islamia, pitävänsä riittävän islamin mukaista pukeutumista tärkeänä, käyttäytyvänsä kunnioittavasti muita ihmisiä kohtaan ja tulevansa toimeen kaikkien ihmisten kanssa saattoi vaikuttaa siihen, miten hänen avointa käytöstään suhteessa poikiin tulkittiin. Jos käytös ei ollut itseä ”tyrkyttävää” tai tyttö ei ollut ”suusta paha” vaan pitäytyi sosiaalisesti sopivissa puheenaiheissa ja -tavoissa, oli todennäköisempää, että hänen mutkaton ”hengaamisensa” poikien kanssa tulkittiin osoitukseksi sosiaalisesta luonteenpiirteestä kuin moraalin kyseenalaisuudesta.⁸⁰⁶

Nämä esimerkit havainnollistavat, miten maineen moraalitopografiseen rakentumiseen oli mahdollista vaikuttaa kokonaistulkintaa tasapainottavilla käytösvalinnoilla. Se, että tytöt olivat tietoisia tästä vaihtoehdosta, antoi heille mahdollisuuksia ”säätää” liikkumatilaansa tiettyjen sosiaalisten reunaehtojen vallitessa – ja tarvittaessa myös tehdä itselle tärkeitä taktisia valintoja toimijoina. Näillä valinnoilla oli mahdollista myös yrittää korjata vahingoittunutta mainetta. Tyttöjen

⁸⁰⁵ Sanaa ’huora’ (somaliksi *sharmuuto* tai *dbilo*) voitiin käyttää myös tyttöjen keskinäisenä kiusoitte- lu- ja nimittelysanana ilman, että sillä viitattiin suoraan mihinkään näistä määreistä (HLI(04)04, 40–41, 45; HLI(04)13, 28; HLI(05)05B, 14; vrt. esim. Ambjörnsson 2004, 196–197).

⁸⁰⁶ Tässä kuvaamani esimerkit oman maineen rakentumisen kontrolloimisen mahdollisuuksista perustuvat keskusteluihin, joita olen käynyt haastateltavien kanssa käsikirjoituksen viimeistelyvaiheessa.

käytöksessä oli kuitenkin osa-alueita, joilla kompensointi tai maineen palauttaminen ei ollut mahdollista. Huono maine, joka perustui juoruihin tytön diskossa käymisestä tai epäilyihin neitsyyden menettämisestä oli vaikeasti neutraloitavissa esimerkiksi pukeutumisella, kunnioittavalla käytöksellä tai moskeijakäynneillä. Näissä tilanteissa yleinen tulkinta saattoi pikemminkin kääntyä tyttöä vastaan, esimerkiksi juoruiksi tytön pyrkimyksistä antaa parempi kuva itsestään kuin mitä hän oli. Jos tytön maine oli mennyt perustavanlaatuisesti, joskus ratkaisu tilanteen korjaamiseksi oli muuttaa toiselle paikkakunnalle, jossa tytön tausta ei ollut somalien keskuudessa yleisessä tiedossa.

Olen tässä luvussa tarkastellut sosiaalisten verkostojen merkitystä tyttöjen maineen määrittelyssä analysoimalla tyttöjä koskevia puheita ja juoruja. Juoru on performatiivinen käytäntö, koska se tuottaa sosiaalista todellisuutta. Juoru on performatiivinen myös siksi, että se voi tuottaa reaktioita kuulijoissa huolimatta siitä, onko se todenmukainen vai ei. Näistä reaktioista voi koitua juorun kohteelle seurauksia, jotka eivät johdu hänen tosiasiallisesta käytöksestään, vaan siitä erillisistä, omaa sosiaalista elämäänsä elävistä tulkinnoista. Tyttöillä oli tietyssä mielessä myös mahdollisuus vaikuttaa heistä luotuihin tulkintoihin neutraloimalla huomion kohteeksi joutunutta käytöstään tietyllä osa-alueella olemalla erityisen moitteeton jollakin toisella käytöksen osa-alueella. Tämä on jälleen kerran esimerkki tyttöjen toimivuudesta, jolla itseä koskeviin sosiaalisiin määrittelyihin oli mahdollista vaikuttaa.

III KOKOAVA POHDINTA

4 RUUMIILLISET MORAALI- TOPOGRAFIAT DIASPORASSA

4.1 Maine moraalisisa, etnisissä ja kulttuurisissa eronteissa

Olen aiemmissa aineiston tulkintaluvuissa tarkastellut tyttöyden ja tyttöjen maineen määrittelyä erilaisista ruumiillisuuden ja sosiotalallisuuden näkökulmista. Etnografisen tulkinnan ja kirjoittamisen myötä esiin nousi kolme läpikäyvää, toistuvaa teemaa – maineen määrittelyn tietynlainen sukupuolittuneisuus, etnistyneisyys ja yhteys kulttuurisen jatkuvuuden ja muutoksen tulkintoihin. Nämä teemat muodostavat kokoavan kehyksen tutkimuksen loppupäätelmille.

Maine ja sukupuoli

Sanotaan et tyttö on ku lasi. Poika on niinku kestävää tiiltä vai mitä, kestävä juttu. Ni kuitenkin se poika kestää. Mut tyttö ku kerran sen kunnian pilaa, ni se on piloilla.¹

Jos tyttö tekee väärin, ni on paljon pahaa, mut jos (naurahten) poika tekee, ni on vähän (nauraa) pahaa. Emmä tiedä miksi.²

¹ HLI(04)04, 14. Myös Fataneh Farahani (2007, 77) mainitsee iranilais-ruotsalaisten naisten seksuaalisuutta ja seksuaalisuuden sosiokulttuurista rakentumista tarkastelevassa tutkimuksessaan vastaavan sanonnan tytöistä lasina, joka ei saisi rikkoontua.

² HLI(04)17, 35; myös HLI(03)01, 10.

Ajatus tytöistä maineeltaan särkyvinä, heikkoina tai hauraina verrattuna poikiin tuli toistuvasti esille haastatteluissa (vrt. Niemelä 2003, 102).³ Kuten olen jo aiemmissa luvuissa esittänyt, haastateltavien mukaan tytön maine meni helpommin ja perustavanlaatuisemmin kuin pojan maine, oli kyse sitten pukeutumisvalinnoista, sukupuolisuhteista, avioliiton ulkopuolisesta raskaudesta, päihdekokeiluista, ulkona kulkemisesta tai kyseenalaisissa paikoissa kyseenalaisessa seurassa liikkumisesta.⁴ Yhtäältä pojan maineen ajateltiin siis pysyvän toisin kuin tytön, teki hän mitä tahansa.⁵ Toisaalta ajateltiin, että pojan huono maine ei haitannut, koska hän oli poika.⁶ Huomautan kuitenkin, että haastateltavien kuvaukset poikien vapaudesta ja maineen vahingoittumattomuudesta eivät välttämättä vastaa yksittäisten perheiden käsitystä siitä, mitä oman perheen pojalle sallittiin, mitkä ei, ja minkälaisia seurauksia odotusten vastaisista teoista pojalle oli. Haastateltavat korostivat, että myös poikiin kohdistui käytösodotuksia järkevistä ajankäytöstä, päihhteettömyydestä, siististä ulkomuodosta ja pukeutumisesta, kohteliaisuudesta, luonteen jämäkkyyydestä ja vakavasta suhtautumisesta opiskeluun ja työntekoon.⁷ Ihanteelliseksi mainittiin vanhempia ihmisiä kunnioittava, omista asioistaan sisaristaan ja vanhemmistaan huolta pitävä poika, joka tunsu islamia ja käyttäytyi sen mukaisesti. (Vrt. Al-Sharmani 2015, 108.)⁸

Tyttöjen ”heikkous” liittyi kulttuurisessa merkityksenannossa tulkintaan, jonka mukaan tytöt olivat alttiimpia peruuttamattomaan muuttumiseen ja huonon maineen lopullisuuteen kuin pojat. ”Poika on se, joka ei koskaan muutu. Vaikka hän on tehnyt kaikenlaista.”⁹ Pojilla oli tässä suhteessa enemmän vapautta (vrt. Hautaniemi 2004, 86; Helander 2002, 110; Nisula & Rastas & Kangaspunta 1995, 21; Oksanen 2010, 250; Østberg 1995, 172). Tätä tulkintaa myös haastettiin. Eräs haastateltava kiteytti tyttöihin kohdistuvien odotusten ja poikien tekemien tekojen epäsuhtaa seuraavasti.

H: Se on niin sanottu heikkoluonteinen, muija. Heikkoluonteinen.

AI: Joo. Taas tuli toi heikkoluonteisuus. Miten se näkyy, mimmosis asiois se näkyy, et muija on heikkoluonteinen?

³ HLI(03)03, 21; HLI(04)04, 14, 38–39; HLI(05)05A, 9; HLI(04)03, 16, 23; HLI(04)15, 89–90; HLI(05)02, 31; HLI(05)03A, 11.

⁴ HLI(03)03, 21; HLI(04)04, 14; HLI(04)11A, 9; HLI(05)01, 27–28; HLI(05)04, 17.

⁵ HLI(03)01, 10; HLI(04)11A, 9; HLI(04)15, 90.

⁶ KP(05)06, 2.

⁷ HLI(03)03, 12, 20; HLI(04)03, 54; HLI(04)05B, 31; HLI(04)06, 59–60; HLI(04)16, 37, 62; HLI(04)17, 34; HLI(04)18, 73; HLI(05)05B, 7.

⁸ HLI(04)03, 54; HLI(04)04, 33; HLI(04)05B, 31; HLI(04)12, 20; HLI(05)05B, 7.

⁹ HLI(03)01, 10; myös HLI(04)11A, 9; myös HLI(03)03, 21.

H: No, tota mä en osaa vastata. Emmää tiedä. Se vaan on sillain et se on. Silt odoteetaan yleensä kaikkein pahinta, työstä. Pahinta. Et se päätyy sänkyyn jonkun kanssa, ja pahinta et jos se menee suomalaisen kans naimisiin, et se jättää koko uskonto. Pahinta jos se hengailee suomalaisten kans, et se ottaa enemmän sitä kulttuuri, kaikki pahinta. Mut ei jätkä, vaik se tekee sitä juttuu. Ei (painottaa seuraavaa sanaa) mitään odotuksii.

AI: Et vaik poika tekiski niit asioita ni sitä ei niinku ajatella, et se muuttuu siinä?

H: Nii.¹⁰

Tyttöjä varoiteltiin haastateltavan mukaan asioista, joita somalipojat samanaikaisesti voivat tehdä ilman, että siitä koituu heille vastaavia seurauksia kuin tytöille. Haastateltavan ilmaisemassa vaikeudessa vastata kysymykseeni heikkoluonteisuudesta havainnollistuu osin se, miten haastavaa sukupuolen luonnollistettuun toistoon perustuvia merkityksiä on tyhjentävästi artikuloida (Butler 1991, 24). Myös pojat itse saattoivat muistuttaa tyttöjä maineen sukupuolittuneesta järjestymisestä.

Ja pojatkin sanoo tytöille, et älä oo niinku me. Me ollaan poikia. Meijän nää jutut ei näy missään. Jos me ollaan kauheimpii narkkareita, kymmenen vuoden pääst jos me päätetään me halutaan muuttuu, ni yhteisö ottaa sen vastaan tosi ystävällisesti. Mut sua ei oteta niin hyvin vastaan, et älä pilaa ittees.¹¹

Tyttö joutui eri tavoin sosiaaliseen paitsioon kuin poika tai pahimmassa tapauksessa ”heitettiin pois” perheestä ja yhteisöstä.¹² Sitä, miten usein tyttöjä todellisuudessa syrjäytettiin yhteisöstä tai missä määrin tämä oli uhkatarina siitä, miten voi pahimmillaan käydä, on tämän tutkimuksen puitteissa vaikea arvioida. Toisaalta oli mahdollista, että myös ”huono poika” voi päätyä perheen ulkopuolelle.¹³ Sosiaaliseen paitsioon joutuminen tarkoitti yhteisöllisesti sitä, että tyttö ”otetaan vastaan, mut silti varoen. Et okei, moikataan, mitä kuuluu, mut älä tuu lähelle mun tyttäriä tai mun poikaa.”¹⁴ Haastateltavien mukaan poikien suurempaa vapautta oikeutettiin ja selitettiin luvussa 2.4 mainitsemallani ”pojat ovat poikia” -tulkinalla, joka on tuttu myös suomalaisesta sukupuolipuheesta (vrt. myös Kenway ym. 1998, 42).¹⁵ Eräs haastateltava tuumi poikien tiedostavan tämän asenteen, mikä näkyi hänen mielestään eritoten seikkailunhaluisten poikien käytöksessä rajojen ylittämisinä ja muina kokeiluina (vrt. Oksanen 2010, 250). ”Hän ajattelee: Hei minä olen poika. Mun vanhemmat pari päivää ne on vihaisia, siinä se on.”¹⁶

¹⁰ HLI(04)04, 36.

¹¹ HLI(05)05A, 32.

¹² HLI(04)05B, 24–25; HLI(04)06, 17, 21–22; HLI(04)16, 7.

¹³ HLI(04)16, 61–62.

¹⁴ HLI(05)05A, 13.

¹⁵ HLI(03)01, 10; HLI(04)05B, 24–25; HLI(05)03A, 10; HLI(05)05A, 34.

¹⁶ HLI(05)03A, 11.

Käytännössä tytöt myös kohtasivat poikia enemmän vaikeuksia pyrkiessään korjaamaan menettämäänsä mainetta ja parantamaan sosiaalista asemaansa yhteisössä. Vaikka poikien teot unohdettaisiinkin, tyttöjen menneet virheet ”on ihan niinku tänään”.¹⁷ Toisin kuin tyttö, poika voi useimmiten palauttaa menetetyt kunniansa ja korjata virheensä.¹⁸ ”Meillä sanotaan, että jos poika tekee virheitä, kyllä hän tulee takaisin joskus, hän huomaa omat virheet. Mut jos tyttö tekee virheen, se on tiedätkö, se ei voi korvata virhettä, vaan virhe vain on.” (Vrt. Oksanen 2010, 250.)¹⁹ Poikien kohdalla ”puhe loppuu”, tyttöjen kohdalla ei.²⁰ ”Ne ihmiset, ketkä näkee sua huonona, ei anna sulle mahdollisuutta olla hyvä, koska he epäilee sua niin paljon.”²¹ Eräs nainen torjui tätä merkityksenantoa painokkaasti.

Poika tekee enemmän pahaa, mut silti joku päivä sitte huonot asiat jää kuitenkin pois. Hän voi mennä hyvän tytön kanssa naimisiin. Mut nuori tyttö, joka on alakäisenä tehnyt kaikki maailman temppuja, jos hänestä tulee hyvä ihminen myöhemmin, koko ajan hän on huono. Sitä mä en (painottaa seuraavaa sanaa) koskaan hyväksy. Ihmiset voi muuttuu, vaikka on tyttö, vaikka on poika.²²

Se, miten tärkeä perhe oli haastateltaville, tuli toistuvasti esiin kenttätyön aikana (vrt. Andersson 2003, 131–132; Langellier 2010, 75; Niemelä 2003, 95; Peltola 2014, 257). Perhe oli turva. Perhettä kuunneltiin ja kunnioitettiin. Perheen näkemykset vaikuttivat siihen, minkälaisia valintoja oli mahdollista tehdä ja minkälaisia valintoja haluttiin tehdä. Se, että perhe oli lähellä, oli kiitollisuuden aihe. Yhteys perheeseen oli aina etusijalla. Eräs tyttö havainnollisti perheen merkitystä kysymällä, ”miten hyvin pystyt pesemään kasvojasi yhdellä sormella?”, sivellen samalla kasvojensa yli pikkurillillä. Kasvojen pesuun tarvittiin koko käsi, ja hyvään elämään tarvittiin läheiset välit perheeseen.²³

Perheen kunnian kannalta oli usein vakavampaa, jos tytär käyttäytyi huonosti kuin jos poika teki niin. Vaikka myös pojan huono käytös vahingoitti perheen kunniaa, hän ei aiheuttanut teoillaan samalla tavoin häpeää isälle ja perheelle tai vaarantanut sosiaalista asemaansa kuin tyttö (vrt. Oksanen 2010, 250–251).²⁴ ”Tytön hartioilla on koko suvun kunnia”, totesi eräs haastateltava.²⁵ Tytöt näyt-

¹⁷ HLI(04)06, 25; myös HLI(04)11A, 9.

¹⁸ HLI(03)03, 21; HLI(04)05B, 24–25; HLI(04)16, 37; HLI(05)01, 9.

¹⁹ HLI(05)01, 9.

²⁰ HLI(05)03A, 56.

²¹ HLI(05)05A, 49.

²² HLI(04)06, 24.

²³ Hän viittasi somalialaiseen sanontaan ”far keliya fool ma dhaqdo”, suomeksi englannista käännettynä ”kasvoja ei voi pestä yhdellä sormella”. (”One finger cannot wash a face”.)

²⁴ HLI(03)03, 21; HLI(04)02, 27; HLI(04)04, 38; HLI(04)05B, 24; HLI(04)07, 47; HLI(04)08, 24; HLI(04)15, 42; HLI(04)16, 7–8; HLI(04)17, 34–35; HLI(05)03A, 54; HLI(05)05B, 10.

²⁵ HLI(04)04, 38.

tivät ulospäin, mitä perhe oli sisältäpäin. Yhden tyttären huono käytös toi myös huonoa mainetta perheelle, olivat muut tyttäret sitten miten hyväkäyttöksiä tahansa. ”Hänen perheestäkin sitte sanotaan ”voi voi”. Siinä perheessä on sitä. Huonoja asioita on tulossa. Ja siitä tytöstä ei tuu mitään hyvää.” (Vrt. Andersson 2003, 99–100; Brouwer 1998, 149.)²⁶ Eräs tyttö esitti näille tytön roolia painottaviin tulkintoihin täydentävän ja lieventävän näkökulman.

Oikeesti somalialaisen perheen kunnia kuuluu siis ei mitenkään pelkkä tytölle. Se kuuluu isälle, äidille ja siskolle, veljelle, kaikki. Siis se on semmonen yhteinen. Jos yksi tekee jotain väärin, niin koko suvun maine menee siinä, nii se ei ole mitenkään yksin henkilön harteilla. Ni ei tarvitse pelästyä, jos mä tekee jotain väärin, kaikki menee. Siis se on semmonen, ajatellaan enemmistö. Jos enemmistö on hyvä ja pari on hullut, ni ajatellaan ”se on hyvä perhe, mutta kun ne ihmiset vain harhailee”.²⁷

Yhtä kaikki maine rakentui sukupuolittuneesti. Tyttöjen kunniallisuus arvotettiin ruumiillisesti, sosiotilallisesti ja seksuaalisesti, ja se oli yhteydessä pidättyvyyteen ja itsekontrolliin (Salmela 2004, 301). Tyttö oli kuin kallisarvoinen timantti, jonka ei kuulunut olla avoimesti esillä, kenen tahansa nähtävillä ja katsottavissa (vrt. Almila 2014, 122; Lidman 2011, 200).²⁸ Tytön hyvä maine oli kuin lasi, joka voi särkyä vain kerran tai kuin vaalea kangas, josta tahra ei lähtenyt koskaan lopullisesti. Tytön hyvä maine oli yhtä puhdas ja herkkä likaantumaa kuin valkoinen hääpuku.²⁹ Koska tyttöjen maine oli haavoittuvainen ja erityisellä tavalla tärkeä perheelle, heitä haluttiin suojella. Jos tytön maine meni, se vaikutti käytännössä koko perheen hyvinvointiin. Ristiriitoja perheen sisällä saattoi aiheuttaa esimerkiksi se, että tytön huono käytös tulkittiin sosiaalisissa määrittelyissä eritoten äidin kasvatuksen epäonnistumisesta johtuvaksi, mutta vei erityisellä tavalla isän maineen ja vahingoitti isän sukulinjaa.

Hyvä ja huono suomalaistuminen

AI: Minkälaisest tytöst sit voitais ruveta puhuun, tai et tavallaan sanottais, et se on liian suomalainen, se on liian suomalaistunu, siit on tullu suomalainen?

H: Semmonen tyttö, joka ei esimerkiks kohteliaasti tervehdi vastaantulevaa vanhempaa ihmistä, joka pukeutuu liian samoin, niinku suomalaisten tavoin tai liik-

²⁶ HLI(04)06, 24.

²⁷ HLI(05)03B, 23–24.

²⁸ HLI(05)05A, 9, 96.

²⁹ HLI(04)04, 14, 38; HLI(04)11A, 9; HLI(05)05A, 9–10.

kuu siihen aikaa ulkona, ku hänen suomalaiset ystävät liikkuu ulkona, tai on poiki-
kien kaa enemmän ku pitäis olla.³⁰

Myös etnisyyttä voidaan tarkastella performatiivisen normien suuntaisen ja vastaisen tekemisen näkökulmasta (Nagel 2003, 54). Vaikka oli selvää, että Suomessa suurimman osan elämäänsä eläneet tytöt olivat omaksuneet jokapäiväisessä elämässään paljon asioita suomalaisesta yhteiskunnasta ja kulttuurista, tiettyjä vaikutteita pidettiin selkeästi negatiivisina.³¹ Olen jo aiemmin käsitellyt näitä kielteisen suomalaistumisen määritelmiä tarkastellessani liian länsimaiseksi, paljastavaksi ja islamin säädösten vastaiseksi tulkittua pukeutumista (luku 2.1), liian avointa suhtautumista seksuaalisuuteen ja vastakkaiseen sukupuoleen (luvut 2.2 ja 2.4) ja suomalaisiksi tulkittuja tyttöjen vapaa-ajanviettomuotoja, kuten alkoholinkäyttöä, diskoissa käyntiä tai hengailua keskustassa toistuvasti tai liian myöhään (luvut 3.1 ja 3.2). (Vrt. Espiritu 2001, 433.) Suomalaistumista oli myös tottelemattomuus sekä vanhempien ihmisten ja vanhempien kunnioituksen puute (vrt. Niemelä 2003, 93–94; Andersson 2003, 12). Siihen, että tyttö ei tervehtinyt vastaan tulevaa vanhempaa ihmistä tai käyttäytyi ylimielisesti tai julkeasti vanhempia ihmisiä kohtaan, kiinnitettiin oitis huomiota Turussa.³²

Ylipäätään käytös, joka tulkittiin somalien, somalialaisen perinteen tai islamin arvojen väheksymiseksi, oli huonoa suomalaistumista.³³ Erän tytön mukaan ”sormi nousi pystyyn” jos huomattiin, että joku vastikään Suomeen tullut ”kään-tyi” heti liikaa suomalaiseen kulttuuriin.³⁴ Marlene de Vries on kuvannut turkkilaistyttöjä Hollannissa käsittelevässä tutkimuksessaan, miten turkkilaisyhteisön jäsenet tarkkailivat tyttöjen käytöstä ja määrittivät ja arvottivat sitä siveyden ja ”hollantilaiseksi muuttumisen” asteikoilla. Jos tytöt eivät käyttäytyneet riittävästi odotusten mukaan kodin ulkopuolella, heistä alettiin juoruta. Puheet etenivät myös tytön perheen arvosteluksi – he olivat epäonnistuneet tyttärensä kasvattamisessa ja kontrolloimisessa hollantilaisilta vaikutteilta. (de Vries 1995, 39.) Samantyyppisiä teemoja nousi esiin myös tässä tutkimuksessa suhteessa ”suomalaiseksi muuttumisen” tulkintoihin.

³⁰ HLI(05)05A, 52–53.

³¹ Se, että suomalaistumiseen liittyviä negatiivisia arvioita kerrottiin suomalaiselle tutkijalle, saattoi tuntua haastateltavista jollakin tavoin ristiriitaiselta. Kerran haastateltava pyysi suoraan anteeksi sitä, että puhui suomalaistumisesta negatiiviseen sävyyn (HLI(05)05A, 11). Useimmiten haastateltavat kuvasivat asian kulttuurisen erilaisuuden viitekehyksestä: Jotkin asiat vain olivat suomalaisille kulttuurisesti normaaleja ja sopivia, somaleille epänormaaleja ja sopimattomia – ja päinvastoin (esim. HLI(04)02, 9).

³² HLI(05)01, 16; HLI(05)05A, 52.

³³ HLI(03)01, 12; HLI(04)03, 9, 12–13; HLI(04)11A, 14; HLI(04)17, 42; HLI(05)01, 16.

³⁴ KP(04)43, 6.

Tulkinnat sopivasta ja sopimattomasta tai hyvästä ja huonosta suomalaistumisesta antavat mahdollisuuden tarkastella muutoksen tulkintoja akkulturaation näkökulmasta. Robert Redfieldin, Ralph Lintonin ja Melville Herskovitsin (1936, 149) klassisen määritelmän mukaan akkulturaatio on eri kulttuureja edustavien ryhmien jatkuvista välittömistä kontakteista juontuva toisen tai molempien ryhmien kulttuurissa tapahtuva muutos (ks. Liebkind 2000, 13).³⁵ Akkulturaatioprosessia sukupolvinäkökulmasta tarkastelleet tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota niin sanottuun akkulturaatiokuiluun sopeutumisessa maahanmuuttomaan kulttuuriin (ks. esim. Alitolppa-Niitamo 2010, 51–56; Birman 2006; Kwak 2003). Perheen sisäinen akkulturaatiokuilu syntyy eritahtisesta akkulturaatiosta. Lapset oppivat usein vanhempiaan nopeammin uuden maan toimintatapoja, kieltä ja kulttuuria koulutuksen ja ryhmien välisten ikäryhmäsuhteiden myötä. Toisin kuin vanhempansa, he eivät ole sisäistäneet tai voi omaksua aiemman kotimaan kulttuuritapoja ja -arvoja osana jokapäiväistä elämää (Birman 2006, 113–114). Perheen sisällä voi olla myös tulkintaeroja sen suhteen, minkä asteisesta sopeutumisesta on nuoren kohdalla kyse, ja minkälainen sopeutuminen ylipäätään on sopivaa ja toivottavaa.

Vaikka somalityyöillä oli ja sai olla ystävyysuhteita suomalaistytöjen kanssa, liialliseen jatkuvaan ajanviettoon suomalaisten tyttöjen kanssa kiinnitettiin haastateltavien mukaan negatiivisen suomalaistumisen leima.³⁶ Koska ”seura tekee kaltaiseksi”, liikaa suomalaistunut välitti enemmän suomalaisten mielipiteistä kuin somaleiden.³⁷ Myös suomalaisia kavereita oli hyvä olla, koska siten lapsi oppi paremmin suomen kieltä.³⁸ Kaveruus- ja ystävyysuhteisiin suomalaisten

³⁵ Sosiaalipsykologi J. W. Berryn (1997) tunnettu, mutta myös jäykkyydestään kritisoitu akkulturaatiomalli käsittää neljä eri akkulturaatiostategiaa: sopeutumisen (integraation), sulautumisen (assimilaation), eristäytymisen (separaation) ja syrjäytymisen (marginalisaation). Strategiat järjestyvät kahden muuttujan suhteen: etnisten ryhmien välisten kontaktien luomisen tärkeyden (kyllä/ei) ja omien kulttuuripiirteiden ylläpitämisen tärkeyden (kyllä/ei). Sopeutumisen ja sulautumisen asenteissa etnisen vähemmistön ja valtaväestön välisiä kontakteja pidetään tärkeinä. Sulautumisella viitataan, päinvastoin kuin sopeutumisella, erityisesti sellaiseen strategiaan, jossa (oman) etnisen vähemmistötaustan kulttuuripiirteiden ylläpitämistä ei nähdä erityisen tärkeänä. Suomalaisessa maahanmuuttokeskustelussa ”kotoutumisella” tarkoitetaan yleensä sopeutumista eli integraatiota (Paananen 2005, 177–178). Eristäytymis- ja syrjäytymisasenteissa etnisen vähemmistön ja valtaväestön ryhmien välisten suhteiden ylläpito ei ole tärkeää. Eristäytymisstrategiassa omien kulttuuripiirteiden ylläpitoa pidetään kuitenkin tärkeänä toisin kuin syrjäytymisstrategiassa. (Berry 1997, 9–10.) Käyttäen Berryn akkulturaatioterminologiaa, konflikteja voi aiheuttaa esimerkiksi tilanne, jossa vanhemmat tulkitsevat nuoren sulautuneen tavoiltaan liikaa suomalaisen kulttuuriin ja väheksyvän vanhempien tärkeinä pitämiä arvoja, mutta nuoren näkökulmasta kyse on toimivasta integroitumisesta.

³⁶ HLI(04)05B, 19; HLI(04)06, 48; HLI(04)11A, 29; HLI(04)13, 20; HLI(05)05A, 52; KP(05)05A, 53; KP(04)44, 4.

³⁷ HLI(05)05A, 52; HLI(05)03A, 36–37.

³⁸ KP(04)43, 7.

kanssa saattoi kuitenkin kohdistua jonkinlaista tarkkailua ja kontrollia sekä perheen että yhteisön taholta (vrt. de Vries 1995, 40–41). Esimerkiksi eräs tyttö, joka halusi sopeutua Suomeen ja suomalaiseen koulujärjestelmään mahdollisimman hyvin, sai kuulla koulussa somalityytiltä, että ”sä et tykkää somaleista, sä haluat olla vain suomalaisten kanssa”.³⁹ De Vriesin tutkimuksen mukaan se, että Hollannissa asuvat turkkilaiset tytöt ilmaisivat käytöksellään sopeutumista ja sitoutumista sen hetkiseen asuinmaahansa, saatiin tulkita jonkinlaisena petturuutena etnistä ryhmää kohtaan (de Vries 1995, 41).

Etnisesti määritelty ”huono somalityttöys” rakentui tietynlaisessa sukupuolen tekemisessä ja toistossa, suhteessa huonona pidettyyn suomalaistumiseen. ”Hyvän” ja ”huonon” tyttöyden rajat olivat islamin tulkintojen määrittämiä, mutta ja samanaikaisesti etnisyyttä ja etnisiä erontekoa vahvistavia (Østberg 1995, 177). Ehdotankin, että tyttöyden ja maineen määrittelyissä tulee näkyviin jonkinasteinen uskonnon etnistynyt tulkinta. Hyvämaineinen tyttö oli kunnan somali ja kunnan muslimi. Tiukimmilleen vietyä vaikutti siltä, että jos tyttöä ei pidetty kunnan tai ”riittävän” muslimina, hän ei myöskään voinut olla kunnan somali – eikä näin ollen myöskään erityisen hyvämaineinen (vrt. Sunier 1995, 62–63).⁴⁰

Kaikki kielteisessä sävyssä tulkittu suomalaistuminen ei kuitenkaan perustunut tytön tahdonalaisiin käytösvalintoihin, eikä näin ollen määrittänyt myöskään huonoa mainetta. Oli ymmärrettävää, että Suomessa suurimman osan elämästään eläneet nuoret eivät tunteneet ja muistaneet Somaliassa elettyä tapakulttuuria vanhempiensa tavoin. Vaikka vanhemmat pyrkisivätkin välittämään kulttuurista tietoaan mahdollisimman paljon lapsilleen, suurin osa oli lapsille kuitenkin Suomesta käsin ”pelkkää teoriaa”.⁴¹ Erään haastateltavan mukaan lapsena Suomeen tulleiden tyttöjen ”sisältö on ihan jo suomalaistunut” joka tapauksessa, koska he olivat oppineet elämään Suomessa, eivät Somalias-

³⁹ KP(04)44, 4.

⁴⁰ HLI(04)17, 36. Yleisluontoisina suomalaistumisen merkkeinä mainittiin suomalaiset ruuanlaittovalinnat (lihappullat ja perunamuusi) ja sisustukseen liittyvät valinnat (”pienet” verhot kahden päällekkäisen pitkän ja paksukankaisen sijasta sekä ”pieni” matto, joka ei peittänyt koko lattiaa) (HLI(04)07, 29; HLI(04)15, 39; HLI(04)18, 32–34; HLI(05)01, 41–42). Suomalaisiksi muuttumista oli myös hiljaisemmaksi ja vähäpuheisemmaksi tuleminen julkisissa tilanteissa, esimerkiksi kaupungilla ja paikallislinja-autoissa (HLI(04)04, 3; HLI(04)07, 30; HLI(04)08, 31–32; HLI(04)15, 35–36, 71–72, 91–92; HLI(05)03B, 3). Suomalaistuminen voi tarkoittaa sitäkin, että nainen käy töissä, vie lapset harrastuksiin, käy välissä kaupassa ja ylipäättään hoitaa monia perheen asioita rivakasti kyselemättä tai odottamatta miehen näkemyksiä niiden hoidosta (HLI(04)06, 47–48). Näitä kuvailuja ei sinänsä liitetty tytön hyvän tai huonon maineen rakentamiseen, joten jätän niiden esiintuomisen vain maininnan tasolle.

⁴¹ HLI(04)05B, 22.

sa.⁴² Hän kuvasi muutosta omakohtaisen esimerkin avulla. Hänen muistojensa Somaliassa vallitsi moraalinen täydellisyys ja kulttuurinen puhtaus verrattuna elämään Suomessa.

H: Ennen, kun Somalias oli rauha, siis kaikki oli ihan täydellistä. Mä tarkoitan lähiö, joka on täynnä viisautta. Ja näet miten ihmiset normaalin elämän ja onnellisen elämän viettävät. Mutta tämä puuttuu. Jos mä joka päivä herään ihmisiin, jotka on paljaana tai jotka ei naisellisesti pukeutuu, voi olla, että kahdenkymmenen vuoden päästä itse helpottuu, tiedätkö. Voi olla, että minäkin itse teen mitä he tekevät.

AI: Pelkääks sä et sul käy niin?

H: Emmää.

AI: Tai ajatteleks sää et sul käy?

H: Mulla on vahva itse. Minulla on itsetuntemus vahva. Mutta jos minulla on lapsia, mun lapsi ei tiedä mitään. Enkä minä en enää muista kaikki mitä mä nyt muistan tällä hetkellä. Ymmärrätkö?

AI: Ymmärrän.

H: Sen voi unohtaa pikkuhiljaa, paljon asioita on unohtanut nytkin, mikä on ennen osannut. Puhetaito joskus huono, sekaantuu suomen kieli. Siis paljon niinkun kieli, kulttuuri pikkuhiljaa se lähtee.⁴³

Suomalaistuminen ei kuitenkaan ollut pelkästään kielteinen asia. Jotkut haastateltavat kuvailivat hyvää suomalaistumista aktiivisena toimijuutena, suomalaisen kulttuurin hyvien puolien tietoisena valitsemisena, jotkut asiana, joka oli tapahtunut, oli prosessista toiminnan hetkellä itse tietoinen tai ei (vrt. Helander 2002, 111).⁴⁴ ”Jokainen somali sanoo, että joo, minä pidän mun kulttuurii, mutta ei kukaan pidä sata prosenttia. Jokainen otti jotain Suomen kulttuurista. Vaikka hyvä tai vaikka paha. Mutta enemmän, mitä ne somalit otti, on hyvät puolet.” (Vrt. Jacobsen 2011a, 86–87).⁴⁵ Eritoten suomen kielen hallinta sekä suomalaisten tapojen, arkielämän ja yhteiskunnan tuntemus olivat yhteiskuntaan osallistavaa, myönteistä suomalaistumista, kuten myös tyttöjen ja naisten kouluttautuminen ja työssäkäynti.⁴⁶ Lisäksi lastenhoitovastuun jakaantuminen kummankin vanhemman kesken mainittiin esimerkkinä hyvästä suomalaistumisesta (vrt. Tiilikainen

⁴² HLI(03)01, 11.

⁴³ HLI(03)01, 12; vrt. HLI(04)15, 32; HLI(04)09, 31. Vaikka oli ymmärrettävää, että somalin kieli unohtui, joskus se tulkittiin merkinä eritoten äidin arvostuksista tai kyvyttömyydestä vaalia kieltä ja perinnettä ja välittää sitä riittävästi lapsilleen (HLI(04)05B, 19).

⁴⁴ HLI(05)03A, 63–64; KP(04)28, 5; KP(04)36, 7–8.

⁴⁵ HLI(04)11A, 39–40; KP(04)36, 7–8.

⁴⁶ HLI(04)03, 10; HLI(05)01, 16; HLI(05)02, 76–77.

2003, 285).⁴⁷ Toisaalta kaikki haastateltavat eivät haastatteluhetkellä keksineet mitään mainittavia suomalaistumisen hyviä puolia.⁴⁸

Puheessa suomalaisen kulttuurin hyvien puolien valikoimisesta ja ”hyvästä suomalaistumisesta” havainnollistuu kulttuurisen neuvottelun ajatus. Tällä tarkoitan tässä yhteydessä tytön maineen kannalta sopivan ja sopimattoman käytöksen rajanvedon määrittelyä suhteessa somalialaisiin ja suomalaisiin kulttuuriin käytänteisiin. Esimerkiksi Sissel Østberg on pakistani-laustausten nuorten identiteettiin liittyviä kysymyksiä Norjassa tutkiessaan lähestynyt kulttuurisia neuvotteluja kolmella tasolla, jotka usein operoivat samanaikaisesti: 1) nuorten ja vanhempien välisinä neuvotteluina arjen rajoista ja määrittelyistä kuten sopivista kotiintuloajoista; 2) nuorten keskinäisinä neuvotteluina esimerkiksi kavereussuhteista, pukeutumistyyleistä ja kielenkäytön tavoista; 3) henkilökohtaisina sisäisinä neuvotteluina siitä, mikä omasta mielestä on oikea valinta suhteessa perheen odotuksiin, kavereussuhteisiin ja viime kädessä Jumalan tahtoon (Østberg 1995, 164). Näissä neuvotteluissa etnisyyteen, uskontoon, asuinpaikkaan ja nuorisokulttuuriseen ympäristöön liittyvät perustelut voivat tasosta ja kontekstista riippuen korostua eri tavoin (ks. Dwyer 1999a, 64). Suomessa aikuistuvat somalitytöt käyvät samankaltaisia kulttuurisia neuvotteluja suhteessa perheeseen, nuoruuden viiteryhmiin ja omiin arvoihin.

Eräs äiti muistutti, että kulttuurista riippumatta vanhemmat halusivat lapsilleen hyvää.⁴⁹ Jotkut haastateltavat toivoivatkin vanhemmilta erityistä ymmärrystä Suomessa kasvaville tyttärilleen.⁵⁰ Tyttäret eivät voineet Suomessa elää samantilaista elämää, kuin aiemmat tai nykyiset sukupolvet Somaliassa. Tytöt tarvitsivat tilaa kulttuuriseen neuvotteluun: ”Perheen pitäisi antaa tytölle vaihtoehtoja, niinku vähän vapaa. Että hän ei saa kaikki vapaasti mutta vähän.”⁵¹ Liiallinen vapaus edusti huonoa suomalaistumista, mutta huolenpitoon perustuva, sosiaalista hyvinvointia tukeva ja kulttuurisen neuvottelun mahdollistava vapaus oli nuorten tyttöjen Suomeen sopeutumisen ja Suomessa aikuistumisen ehto.

”Hyvä tyttöys” ja hyvä maine oli onnistuneen monitasoisen kulttuurisen neuvottelun tulosta diasporassa. Eräs tyttö kiteytti ihannetyttöyden ja hyvämaineisuuden etniset kriteerit toteamuksessa ”ei liian suomalainen eikä liian somalialainen”⁵² Sekä liian suomalainen että liian somalialainen arvotettiin negatiivisesti: suomalaisuus jo edellä tarkastelluista kielteisistä syistä, somalialaisuus siksi, että se tarkoitti, ettei tyttö

⁴⁷ HLI(04)11A, 39–40.

⁴⁸ HLI(04)15, 33.

⁴⁹ HLI(04)02, 12.

⁵⁰ HLI(05)03B, 20–21.

⁵¹ HLI(04)16, 23.

⁵² KP(06)02, 5.

ollut onnistunut ”pääsemään mukaan” suomalaiseen yhteiskuntaan.⁵³ Tyttö ei siis ollut suomalaistunut riittävästi termin myönteisessä merkityksessä.⁵⁴ Toinen haastateltava kuvasi ihannetilannetta sanomalla, että tyttö (tai nainen) ”osaa, siis pystyy elämään Suomessa, mutta on enemmän kiinni siihen vanhaan kulttuuriin. Mutta ei niin paljon, että (nauraen) menisi yli hilseen.”⁵⁵ Kolmas haastateltava muotoili saman asian toteamalla, että on hyvä ”olla välissä”, ”siinä keskellä”, kosketuksissa sekä somalialaiseen että suomalaiseen.⁵⁶ Tässä tulkinnassa ”välissä oleminen” oli myönteinen voimavara ja aktiivista toimijuutta lisäävä tekijä, ei merkki ulkopuolisuudesta, syrjäytymisestä tai väliin putoamisesta. Neljäs haastateltava kuvasi yksilön valintoja suhteessa yhteisöllisiin odotuksiin ja perheen kunniaan.

Jos sä haluat pysyy oma yhteiskunta, sit kannattaa olla samalla tavalla kun muut. Vaikka ei välttämättä olla sisältä kaikki samanlaisii, mutta et niinku yleiskäyttätyminen pitäis olla samana. [...] Jos sä teet itte vaikeuksii, sitte elämä tulee vaikeammaksi. Mut sä voit pitää siihen välissä, et et sä loukata kellekään. Etkä sä loukkaa sukulaiset, etkä sä loukkaa oma perhees ja oma lapsesi. Et sä pysyt siinä, missä on hyvä olla ittellesi ja omas perheessäsi, et ei tulisi kumpaankaan sitte paha. Et se on aina hyvä ratkasta, löytää ainaki.⁵⁷

Vaikka haastateltavat puhuivatkin kulttuurien ”väliin jäämisen” tai ”keskellä oleminen” kielikuvilla, en tutkimustulkinnossani oleta essentialistista tai esineellistä kulttuurin määritelmää tai ajatusta kulttuurista jonain selvärajaisena, homogeenisena kokonaisuutena, jolle pysyvyys olisi lähtökohtaisesti jotenkin ominaisempaa kuin dynaamisuus tai muutos (ks. Sunier 1995, 60–61; Yuval-Davis 1997, 45, 67). Sen sijaan ymmärrän haastatteluotteiden havainnollistavan kulttuuristen rajanvetojen edellyttämien erojen ja katkosten tuottamista ”suomalaisen” ja ”somalialaisen” määrittelyssä.

Kulttuurinen jatkuvuus ja muutos diasporassa

Joskus se näyttää, että kulttuuri ei koskekaan miehiä, vain tyttöjä. Älä tee näin, olet tyttö, älä oo näin, olet tyttö. Älä mene, älä käyttäydy huonosti, laita kunnolliset vaatteet, olet tyttö. Kävele kunnolla, älä katso mieheen suoraan, olet tyttö.⁵⁸

Jos tytöiltä odotettiin tietynlaista sosiotilallista ja seksuaalimoraalista käytöstä, jota pojilta ei vaadittu, ja samalla heidän tekemiään rajanylityksiä ja virheitä pidettiin

⁵³ KP(04)36, 7–8.

⁵⁴ KP(06)02, 5.

⁵⁵ HLI(05)03A, 39.

⁵⁶ KP(04)36, 7–8.

⁵⁷ HLI(04)06, 15.

⁵⁸ HLI(04)11A, 30.

vakavampina merkkeinä kulttuurista ja uskonnosta erkaantumisesta kuin poikien seikkailuja ja kokeiluja, minkälaisen roolin tyttöihin kohdistuvat kulttuuriset ihanteet ja odotukset saivat diasporassa? Vaikutti siltä, että tytön hyvä maine oli myös kulttuurisen jatkuvuuden tunnusmerkki. Huono maine sen sijaan yhdistyi kulttuurisen muutoksen ja sen uhan tulkintoihin.

Tulkinta kulttuurisen jatkuvuuden ja muutoksen tematiikan kytkeytymisestä maineen kysymyksiin on kehkeytynyt tutkimuskirjoittamisen myötä. Tämän etnografisen tulkinnan muodostamista on haastanut kysymys siitä, mitä kulttuurisella muutoksella ja jatkuvuudella ylipäätään tarkoitetaan uskontoantropologisessa tutkimuksessa (Robbins 2009, 233). Mihin muutokseksi tai jatkuvuudeksi tulkittavia ilmiöitä viime kädessä verrataan tai suhteutetaan, jotta voidaan puhua jonkin jatkumisesta tai muuttumisesta? Eivätkö kulttuuriset ilmiöt tilanteittain varioivan ajallisen toiston myötä ole lakkaamatta dynaamisia ja sosiaalisen muutoksen alaisia (ks. Robbins 2007, 9–10)? Olen tutkimuksesani tarkastellut kulttuurisen muutoksen ja jatkuvuuden merkityksenantoa nimenomaan haastateltavien muutoksesta ja jatkuvuudesta tekemien, tyttöyteen ja maineeseen liittyvien tulkintojen kautta.

Haastateltavien näkökulmasta tyttöjen ja poikien erilaiset sukupuolitettut mahdollisuudet ja asemat perheessä ja somaliyhteisössä olivat syynä siihen, että tyttöjen ja poikien käytökseen suhtauduttiin kulttuurisen muutoksen tulkinnoissa eri tavoin. Pojat saivat myös äänensä ja mielipiteensä kuuluviin tyttöjä paremmin.

H: Jos katsot noita somalipojat jotka on kasvanut täällä, niillä on enemmän suomalaisia tyttöjä, niillä on lapset. Siinä huomaa, että pojat ei ole yhtä varovaisia kun tytöt [---] Koska nyt ne sai mahdollisuus päästä loppuun asti. Ei mitenkään niille sanottu et ”päästä irti” ja tommosta. Siinä on se niiden kulttuuri, siis emmä tiedä jotenkin niillä se on hävinnyt nopeampi kuin tytöillä.

AI: Mm. Mist sä ajattelet, et se vois johtuu?

H: Emmä tiedä kuin yleensä vanhemmatkin tai toi somaliyhteisö rohkaisee muutenkin poikia sillä tavalla ”hei, hän on mies, hän pystyy tekemään mitä hän lystää”. Ja tytölle ”hei sinä olet tyttö”.⁵⁹

Somalias oli silleen, et pojat liikku enemmän ulkona, kun tytöt, ja sit ku pienemmät asiat johtaa aina suurempiin ja sitku tullaan tänne ja pojat on enemmän kapinallisiin ku tytöt ja pojat saa enemmän niitten mielipiteet näkyviin ku tytöt, ja pojat saa tehdä enemmän mitä halua, ku tytöt, ni sen takii ehkä ollaan menty niin pitkälle.⁶⁰

⁵⁹ HLI(05)03A, 10–11.

⁶⁰ HLI(05)05A, 32.

Se, minkälaiset ilmiöt ymmärretään kulttuurisen jatkuvuuden, minkälaiset muutoksen merkeiksi, rakentuu suhteessa tulkintakontekstiinsa (Robbins 2009, 233). Jotkut haastateltavat toivat esiin, miten tyttöihin kohdistuneita pukeutumis- tai käyttäytymisodotuksia perusteltiin Suomessa vetoamalla kulttuuriseen jatkuvuuteen, vaikka Somaliassa samoja vaatimuksia ei olisi heidän tietojensa mukaan aiemmin yhtäläillä noudatettukaan. Heidän tulkintansa mukaan tytöt ja pojat olivat Somaliassa tekemisissä keskenään avoimemmin, kuin mikä oli samaan aikaan Turussa tytöille mahdollista.⁶¹ Vaikutti siltä, että tyttöjä koskevat odotukset tiivistyivät diasporassa aiempaa selvärajaisemmissa uskonnollisissa, kulttuurisissa ja etnisissä rajanvedoissa (vrt. de Vries 1995, 41). Seuraavat kuvaukset perustuvat havaintoihin ja tulkintoihin Somaliaan tehdyillä matkoilla, Suomeen muuton jälkeen.

Puhutaan, et ”sun maassa ei ollu tällästä” ”Sun ikäset tytöt Somaliassa ei oo tälläsiä.”
 ”Miks sä teet tällästä?” Sit mä menin sinne, se oli oikeest shokki, koska mä en koskaan olis ajatellu, et Somalias olis sellast ku mitä siäl oli.⁶²

Ystävät, pojat kouluista, soitteli heille kotiin, normaalisti. He vastas tai heidän isä vastas ”onko hän kotona?” ”On”. Sit hän anto vaan [puhelimien], normaalisti. Mä katoin mitä ihmettä. Tääl jos joku poika soittais meil kotiin ja pyytäis mua puheliin, ni se ois oikeesti se ois (naurahten) maailmanloppu suurin piirtein.⁶³

Haastateltavien mielestä Turussa tytöiltä odotettiin käytöstä, jota heiltä ei uskonnollisesta, kulttuurisesta ja perinteen nimissä välttämättä odotettu Somaliassa. Asetelma tuo näkyviin väläyksiä ”kulttuurisen” ja ”perinteisen” diasporisesta rakentuneisuudesta (Bhabha 1994, 172). Mistä tässä kahtalaisuudessa oli kyse? Eräs mahdollinen tulkinta on, että tyttöjä koskevat odotukset olivat eräänlaisia hybridisiä ideaaleja, joita ei ole välttämättä noudatettu odotusten vaatimalla tavalla ja laajuudella edes Somaliassa (Isotalo 2007, 188–189). Tarkoitin hybridisillä ideaaleilla ihanteita, jotka rakentuvat diasporakontekstissa ”sekamuotoisina”, suhteessa lähtömaahan ja senhetkiseen asuinmaahan sekä menneeseen ja nykyiseen (ks. Bhabha 1994, 219). Rajanvedot voivat terävöityä siitä syystä, että diasporassa tärkeiksi miellettyjä arvoja halutaan etnisessä vähemmistöasemassa suojella intensiivisemmin (Yuval-Davis 1997, 46; Nagel 2003, 16). Eritoten valtaväestön moraalittomina pidettyjen arvojen ja käytäntöjen ulossulkeminen tekee eroa ”meidän” ja ”heidän” välille. Eräs haastateltava kuvasi tätä sanomalla, että Suomessa ”mennään tiettyihin rajoihin, mihin ei oikeesti ois menty, jos

⁶¹ Aineistoviitteet poistettu tunnistussyistä.

⁶² Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

⁶³ Aineistoviite poistettu tunnistussyistä.

ois vaan somalialaisii” (vrt. Peltola 2014, 221).⁶⁴ Samalla yhteisön ”todellisesta jäsenyydestä” – siitä, kuka on ”oikea somali” tai ”kunnan somali” kuka ei – tuli diasporakontekstissa tarkemmin määriteltyä ja normitettua. (Isotalo 2007, 189; ks. Hopkins 2010, 526.)

Yhdeksi konkreettiseksi syyksi rajanvetojen tiivistymiselle esitettiin pelko lasten muuttumisesta Suomessa.⁶⁵ Koska tytöiltä odotettu käytös erosi selvästi tavoista, joilla suomalaistyöt pukeutuivat, seurustelivat, suhtautuivat seksuaalisuuteen tai viettivät vapaa-aikaa kodin ulkopuolella, tytöistä oltiin haastateltavien mukaan erityisellä tavalla huolissaan.

Jos ne kasvaa aikuiseksi, mitä tapahtuu. Välittääks ne uskonnosta enää? Välittääkö enää kulttuurista? Voiks ihan ovesta lähtee ulos ja olemaan sama tavalla kun suomalaiset? Kahdeksantoista vuotta täyttänyt (naurahten) ei oo oikeutta enää asua kotona tai sillain, että lähtee asumaan eri paikkaan ja ei enää vanhemmista välitä. Niillä on pelko näin.⁶⁶

Miksi nimenomaan tyttöjen huonoon käytökseen liitettiin herkästi ”rajan yli menemisen”, ”kulttuurista poistumisen” ja diasporisen muutoksen kieli- ja mielikuvia? Tyttöjen ruumiillisuus ei ollut vain yksityisasia, vaan jotain julkista ja näkyvää. Ruumiillisen esittämisen tavat myös tuottivat yhteisöllisyyttä ja yhteisöä. (Honkasalo 2011b, 153; Oinas 2001b, 27.) Antropologi Mary Douglasin tulkinnassa ruumiin rajat voivat edustaa yhteisölle sen sosiaalisia rajoja, jotka yhteisö pyrkii yksilöiden ruumiillisuutta kontrolloimalla turvaamaan. Rajojen säännöttömät ylitykset ovat vaarallisia siksi, että ne häivyttävät yhteisön selvärajaisuutta ja vaarantavat sen tasapainon ja jatkuvuuden. (Anttonen & Viljanen 2000, 11, 22; Douglas 1988, 115, 121.)

Douglasin tulkinnat yhteisön huokoisista rajoista ja niihin kohdistuvista uhkista, joita ruumista sääntelemällä ja kontrolloimalla torjutaan, havainnollistavat sukupuolen tekemisen yhteisöllisiä ulottuvuuksia diasporassa (Douglas 2000, 183). Tyttöjen käytöksen ruumisperusteiset, seksuaalimoraalia arvioivat tulkinnat ilmentävät ajatusta tytöistä ja naisista yhteisön etnisten rajojen merkitsijöinä, kunnian symbolisina kantajina ja kulttuurin uusintajina seuraaville sukupolville (Brouwer 1998, 148–149; Espiritu 2001, 423, 428, 431–432; Nagel 2003, 55; Nisula & Rastas & Kangaspunta 1995, 21; Karlsson Minganti 2014, 40; Yuval-Davis 1997, 47, 67; Yuval-Davis & Stoetzler 2002, 340; ks. Prieur 2002, 59).

⁶⁴ HLI(05)05A, 16.

⁶⁵ HLI(04)07, 37; HLI(04)18, HLI(05)01, 2–3; HLI(05)02, 43–45.

⁶⁶ HLI(05)02, 44. Huomautan tässä kohdin, että huoli kulttuurisesta muutoksesta vaikutti toki myös siihen, että poikien valintoihin sekä vapaa-ajanvietto- ja käytöstapoihin kiinnitettiin huomiota – tai olisi haastateltavien mukaan kiinnitettävä enemmän huomiota (HLI(03)02, 23–24; HLI(03)03, 20; HLI(04)07, 37–38; HLI(05)02, 18–19).

Tytöt ja naiset ruumiillistavat rajoja, mutta myös rajojen ylitysten mahdollisuuksia (Yuval-Davis & Stoetzler 2002, 342). Tyttöjen ruumiillinen avoimuus ja kontrolloimattomuus ilmensivät etnisiä, kulttuurisia ja uskonnollisia rajoja rikkovaa toimijuutta. Liian avoin puhe, pukeutuminen, liikkuminen ja käytös suhteessa vastakkaiseen sukupuoleen edustivat sekä seksuaalimoraalista säädyttömyyttä että merkkiä suomalaistumisesta.

Sitä vastoin ”hyvä tyttö” oli puheissaan, pukeutumisessaan, liikkumisessaan ja käytöksessään riittävän säädyllinen, pidättyväinen ja ”suljettu” (Salmela 2004, 301–302). Hänessä ruumiillistui etnisen yhteisön kulttuurinen jatkuvuus (vrt. Andersson 2003, 219; Nisula & Rastas & Kangaspunta 1995, 27; Yuval-Davis 1997, 45). ”Suljettuna olemisen” metafora tuli esiin esimerkiksi puheessa kunniallista tyttöä ympäröivästä ”muurista”, joka erotti hänet liian avoimesta kontaktista poikiin. Tästä näkökulmasta on mahdollista tarkastella myös sitä, miksi jokin ihanteiden vastainen käytös, kuten havainto tytön jatkuvasta pukeutumisesta housuihin, viritti aiemmin kuvaamani porttiteoreettisia tulkintoja moraalittomuuden pahenemisesta: kun muurin porttia oli raotettu, sen auki avaaminen oli aivan yhtä mahdollista.

Kulttuurisen jatkuvuuden keskeisyyden ohella esiin nousee myös toinen painotus: ajatus tyttöjen käytöksen muuttumisesta jossain määrin väistämättömänä, ymmärrettävänä ja hyväksyttävänä ilmiönä. Suomessa suurimman osan elämästään eläneet tytöt tulkitsivat sopivuuden rajoja omasta sukupolvinäkökulmastaan, joka oli erilainen kuin vanhemman sukupolven. Nuorten pukeutumisen, kanssakäymisen, seurustelun, vapaa-ajanvieton ja kommunikoinnin tavat ja niiden variaatio kavereussuhteissa muodostivat tyttöjen nuoruuden ja aikuistumisen Suomen sisäisen ja ylijarajaisen vertaiskontekstin. Vaikka totaalista muutosta ei tapahtuisikaan, tyttöjen pukeutumis-, seurustelu- ja vapaa-ajanviettotapojen lisääntyvä erilaistuminen oli haastateltavien mukaan tulevaisuutta myös Turussa.⁶⁷

⁶⁷ HLI(04)15, 21–22, 40; HLI(04)18, 92; HLI(05)03A, 9; HLI(05)05A, 72.

4.2 Päätelmät

Minkälaista somalityttöä pidetään maineeltaan hyvänä tyttönä ja miten maine voi mennä?

Mikä merkitys sosiaalisilla verkostoilla on tyttöjen maineen määrittelyssä?

Mitä somalitytöt ja nuoret naiset ajattelevat tytön maineeseen liittyvistä odotuksista ja miten he niistä tietoisina toimivat?

Olen tutkimuksessani tarkastellut tyttöyden ja maineen merkityksiä diasporassa turkulaisten somalityttöjen ja -naisten haastattelujen ja osallistuvan havainnoinnin pohjalta. Etnografisessa tulkinnassani tyttöihin kohdistuneet odotukset ja oletukset kietoutuvat maineen, moraalien, etnisyyden, uskonnon, yhteisöllisyyden, perheen ja kulttuurisen jatkuvuuden kysymyksiin. Olen jäsentänyt etnografista tulkintaa jakamalla tarkastelun työssäni kahteen teemaan: ruumiillisiin performatiiveihin ja sukupuolitetuihin moraalitopografioihin. Ruumiilliset performatiivit olen ymmärtänyt tyttöyden tekemisen tavoiksi, jotka ovat perustavanlaatuisesti ruumiillisia ja ruumiiseen liittyviä. Sukupuolitetut moraalitopografiat viittaavat sosiaaliseen merkityksenantoon jossa tyttöjen sosiotilallista käytöstä arvioidaan sukupuolierityisesti. Myös tässä yhteydessä ruumiillisuuden kysymykset ovat keskeisiä, mutta analyttinen päähuomio on liikkumisen tilallisissa tulkinnoissa. Olen tarkastellut myös Suomen sisäistä moraalitopografista merkityksenantoa Turkuja ja Helsinkiä koskevien mielikuvien ja määrittelyiden osalta.

Mistä on hyvät tytöt tehty?

Tyttöyden tekemisen konteksti on monella tavoin muuttunut diasporan ja vähemmistöaseman myötä. Diasporassa tyttöyteen ja naiseuteen on kasvettu eri tavoin kuin Somaliassa, jossa tyttöjen kannalta olennaiset sosiaaliset odotukset ja käytösmallit olivat kaikkialla jatkuvasti läsnä. Kulttuuriltaan erilainen ympäristö on edellyttänyt ”hyvän” somalityttöyden merkkien eksplisiittisempää artikulointia ja myös uudenlaista merkitysten ankkurointia suhteessa suomalaisiin käytäntöihin ja arvoihin. Tässä tutkimuksessa diaspora on ollut se tulkinnallinen kehys, jossa ja josta käsin olen tarkastellut tyttöyden ja maineen määrittelyä. Olen lähestynyt maineen rakentumiseen liittyviä kysymyksiä performatiivisesta näkökulmasta. Performatiivisesti tulkittuna sekä sukupuoli että maine edellyttävät tekemistä ja toistoa. Tyttöys ei ole jotain tekoja edeltävää tai alkuperäistä, jota käytös ilmentää, vaan tyttöyttä tehdään performatiivisissa eleissä, jotka lainaavat ja toistavat aiempia eleitä (Butler 1993; 2006).

Pukeutuminen on eräs, joskaan ei yksinään riittävä tai vakuuttava, tapa tehdä sukupuolta. Turussa pukeutumista määriteltiin haastateltujen mukaan suhteessa islamiin ja etnisyyteen. Riittävän islamin mukaiseksi ja sopivaksi tulkittu pukeutuminen oli Turussa etninen ja uskonnollinen merkki yhteisöön kuulumisesta, häveliäisyydestä ja kunniallisuudesta. Sopiva pukeutuminen teki moraalista, vastuuntuntoista ja kypsää tyttöyttä. Vaikutti siltä, että tyttöjen pukeutumiskäyttäytymistä koskevat uskonnolliset tulkinnat olivat jollakin tapaa etnistyneitä. Jos tyttö pukeutui housuihin eikä käyttänyt huivia, hän ei yleisesti tunnustetuissa määrittelyissä vaikuttanut olevan ”kunnan muslimi”, eikä näin ollen myöskään ”kunnan somali”. Vaikka tämä ei ollut välttämättä haastateltavien oma käsitys, tytön maineen sosiaalisen määrittelyn kannalta sillä oli merkitystä Turussa. Toistuvasti ilman huivia nähty, murrosiän ohittanut tyttö oli liian paljas ja avoin ulkopuolisten katseille, nähdyn tulemiselle, vastakkaisen sukupuolen kiinnostukselle ja suomalaisen kulttuurin vaikutteille.

Toisaalta pukeutumista koskevat käytännöt tekivät näkyväksi ”tarpeeksi peittävän” ja ”liikaa paljastavan” kontekstisidonnaisen määrittelyn diasporassa. Joidenkin haastateltavien mukaan Somaliassa ”tarpeeksi peittävä” oli ennen sotaa paljastavampaa, kuin pakolaisuuden ja diasporan myötä Suomessa. Suomessa esimerkiksi säännöllistä huivinkäyttöä odotettiin joidenkin haastateltavien mukaan tytöiltä aiemmin kuin Somaliassa. Vaikka julkisessa arkipukeutumisessa edellytettiin huivia ja käsivarret peittävää yläosaa, juhlapukeutumisessa näitä käytäntöjä ei noudatettu. Kaiken kaikkiaan tyttöjen pukeutumistyyleissä oli variaatiota, ja arkipukeutumiseen vaikutti paitsi perheen ja tytön omat näkemykset, myös islamilainen huivimuoti, Suomessa saatavilla oleva nuorisomuoti ja ylipäättään yllämainitut vaikutteet diasporassa. Pukeutuminen yksinään ei kuitenkaan tehnyt ketään kunnialliseksi tai ”kunnan muslimiksi”. Tätä korostivat eritoten ne muutamat haastateltavat, jotka eivät haastatteluajankohtana käyttäneet säännöllisesti huivia. Huivi oli etäältä erottuva merkki, mutta vain tyhjä merkki, jos käyttäytyminen antoi aihetta olettaa jotakin muuta.

Vaikka kaverisuhteet poikien kanssa olivat mahdollisia, tytöiltä odotettiin riittävää pidättyvyyttä suhteessa poikiin. Poikien kanssa voi olla tekemisissä, mutta tietyissä rajoissa: ei liikaa, liian näkyvästi, tai liiallista kiinnostusta osoittaen. Huomiota herättävän kontaktihakuinen ja avoin käytös asetti tytön alttiiksi tulkinnoille kyseenalaisesta seksuaalimoraalista ja häveliäisyyden puuttumisesta. Olen tulkinnut tytöille sopivaa käyttäytymistä esimerkkinä aktiivisen passiivisuuden strategiasta (Näre 1991; 1992; 2005). Tavoitellessaan lähempää kontaktia poikaan tytön oli hyvä osata toimia strategisesti niin, että poika kiinnostuisi hänestä ja tekisi aloitteen tutustumiseen.

Seurustelusuhteet somalipoikien kanssa olivat mahdollisia, mutta monesti niitä salattiin vanhemmilta. Haastateltavien mukaan suomalainen poikaystävä ei ollut mahdollinen valinta kunnialliselle turkulaiselle somalitytölle. Esiaviollisen seksuaalisen koskemattomuuden ihanteen vuoksi eräs haastateltava kutsui somalinoorten välisiä seurustelusuhteita pelkkään keskusteluun perustuvaksi ”suuseurusteluksi”. Vaikka tytön ruumiillinen koskemattomuus ja neitsyys olivat keskeisiä uskonnollisia ja kulttuurisia arvoja, joidenkin arvelujen mukaan jatkuva, avoin seksuaalisuuden esiintuominen koulutuksessa, mediassa ja monikulttuurisessa kaveripiirissä oli vähitellen vaikuttanut ja vaikutti tulevaisuudessa ainakin niiden somalityttöjen asenteisiin, jotka eivät nähneet erityisiä syitä välttää näitä vaikutuksia Suomessa. Somaliassa käytäntönä ollut tulkinta seksuaalisesta tietämättömyydestä tytön kunnian, siveyden ja häveliäisyyden takaajana oli Suomessa joka tapauksessa mahdoton, koska seksuaalisuutta koskevaa materiaalia oli tarjolla kaikkialla. Tietämättömyyden sijasta tärkeämpää oli häveliäs vaikeneminen, liian avoimen seksuaalisuuspuheen välttäminen.

Olen tutkimuksessani taustoittanut tyttöyden ja maineen tarkastelua perehtymällä Somaliassa harjoitettuun vanhaan tyttöjen ympärileikkausperinteeseen. Olen tarkastellut ympärileikkaukseen liittyvää merkityksenantoa esimerkkinä sukupuoliperinteen uudelleen tulkinnasta diasporassa. Infibulaation vastaiset näkemykset tulivat selvästi esiin haastatteluissa. Vaikka islamin perimätiedossa mainittu sunna-leikkaus jakoi jonkin verran mielipiteitä, suurin osa haastatelluista irtisanoutui kaikista leikkausmuodoista niiden tarpeettomuuteen ja vahingollisuuteen vedoten. Uskonnon, moraalien, maineen ja biologian väliset kytkökset olivat kuitenkin edelleen olemassa, mutta ne järjestyivät diasporassa toisin kuin Somaliassa. Seksuaalisen siveellisyuden määrittelyssä keskiössä oli ”sisäinen neitsyys”, millä tarkoitettiin ruumiillista koskemattomuutta ja käytöksessä näkyvää itsekontrollia.

Teoreettinen ajatus todellisuuden sosiaalisesta rakentuneisuudesta on vaikuttanut myös etnografiseen tulkintaani tilasta ja tilallisuudesta. Näkökulmani mukaan tila on sosiaalisesti rakentunutta, suhteellista ja toiston kautta tuotettua (Lefebvre 1991; Massey 2003; 2008; Rose 1999). Tämä tarkoittaa, että olen lähestynyt myös yksityisen ja julkisen välistä rajanvetoa ja tiloille annettuja merkityksiä sosiaalisesti tuotettuina ja sukupuolitettuina. Se, että tytöt viihtyivät mieluiten kotona ja pojat tapasivat toisiaan kaupungilla, oli osa tapakulttuuria ja uskonnollisten odotusten mukaista. Koti oli tytöille sopiva vapaa-ajanvieton tila myös siksi, että kotona tytöt olivat turvassa perheen kontrolloimattomissa olevilta tilanteilta ja maineeseen kielteisesti vaikuttavilta käytöksen tulkinnoilta. Haastateltavien mukaan sukupuolten tilallinen erottelu vaikutti käytännössä eritoten tyttöjen

liikkumisesta kaupunkitilassa tehtyihin tulkintoihin. Tytön kunnia rakentui suhteessa kotiin ja kodinkaltaisiin ympäristöihin, mutta myös kaupunkitilaan. Kaupunkitilassa kunniallisuutta markkeerasi selvimmin poissaolo, kotitilassa läsnäolo.

Vaikka Turun keskusta oli korostuneemmin poikien ja miesten kuin tyttöjen ja naisten ajanvieton tilaa, myös tytöt viettivät aikaansa kaupungilla ja ylipäättään kotien ulkopuolella. Maineen kannalta oli olennaista, miten heidän kaupungilla liikkumistaan määriteltiin. Eritoten myöhäiseen ilta-aikaan sukupuolittuneisuus oli tilallinen normi, minkä vuoksi liian myöhään keskustassa liikkuvaan tyttöön kiinnitettiin huomiota. Toistuva nähdäksi tuleminen, vuorokauden ajasta riippumatta, ilman minkäänlaista tulkintaa liikkumisen hyötynäkökohdista oli vahingollista tytön ja hänen perheensä maineelle. Katseen, häpeän ja seksuaalisuuden linkki on ilmeinen tulkinnoissa, joiden mukaan liiallinen kiinnostuneisuus ”kaupunkimeneen” oli seksuaalimoraalisesti häpeällistä kiinnostusta nähdä, tulla nähdäksi ja hakea kontakteja vastakkaiseen sukupuoleen. Haastatellut käyttivät ilmaisua ”seisoa torilla” kuvatessaan tytön seksuaalisen maineen vaarantavaa käytöstä. Myös tässä kielikuvassa havainnollistuu avoimen näkyvillä olemisen seksuaalimoraalinen paheellisuus.

Olen tutkimuksessani tarkastellut eritoten hengailuun, shoppailuun, kahvilassa istumiseen ja diskossa käyntiin liittyviä, tyttöjen maineen kannalta olennaisia tilallisen käyttäytymisen määrittelyjä. Tyttöjen päämäärättömältä vaikuttava, toistuva hengailu keskustassa oli moraalisesti arveluttavaa ”pyöriskelyä”, mikä yhteisön tunnistamana johti tytön maineen tahraantumiseen. Shoppailu oli esimerkki hyödyttömän hengailun ja ei-mitään-tekemisen muuntamisesta aktiivisemmaksi, tarkoitushakuisemmaksi tekemiseksi kaupungilla. Shoppailu erosi hengailusta siinä mielessä, että se tapahtui ”hyödynomaisuuden” kehyksessä puolijulkisissa tiloissa, joilla oli selkeä käyttötarkoitus. Mitä tulee tyttöjen käytöksestä keskustassa tehtyihin tulkintoihin, eronteko shoppailun ja hengailun välillä ei käytännössä aina ollut erityisen selkeä.

Kahviloissa käyntiin liittyvä merkityksenanto oli moniäänistä. Toisaalta haastateltavat kertoivat, että tytöt voivat käydä kahviloissa, toisaalta he totesivat, että se on vastoin ihanteita ja vahingoitti tytön mainetta. Tälle variaatiolle esitettiin erilaisia selityksiä. Perheiden sosioekonominen asema ja aiempi asuinpaikka Somaliassa tai Somalian ulkopuolella saattoi vaikuttaa tottumuksiin ja tulkintoihin Suomessa. Somaliassa suuremmissa kaupungeissa kahvilassa käynti oli saattanut olla osa tapakulttuuria toisin kuin maaseudulla. Myös perhekohtaisissa kasvatusnäkemyksissä oli eroa, mikä vaikutti perheen tyttären ajanviettopoihin kodin ulkopuolella. Erilaisista henkilökohtaisista näkemyksistä huolimatta tyttöjen kahvilassa käyntiä voitiin tulkita tytön maineen kannalta kielteisellä tavalla Turussa.

Tästä syystä jotkut tytöt välttivät kahviloita tai kävivät sellaisissa paikoissa, joissa ei käynyt muita somaleja.

Diskot tai yökerhot olivat haastateltavien yksimielisen tulkinnan mukaan uskonnollisesti ja kulttuurisesti sopimattomia paikkoja sekä tytöille että pojille. Ne mahdollistivat alkoholinkäytön ja sukupuolten välisen vapaan kontaktin ilta- ja yöaikaan. Diskoissa käynnin tarkkailu, kontrolli ja seuraukset kohdistuivat kuitenkin tyttöihin ja poikiin eri tavoin. Haastateltavien mukaan tyttö tahrasi maineensa varsin perinpohjaisesti, mutta pojan diskossa käynnillä ei ollut vastaavia seurauksia Turussa. Koska diskot ja yökerhot olivat näkyvä osa länsimaista vapaa-ajanviettokulttuuria, poikien disko-ajanviettoa pidettiin myös eritoten diasporan mahdollistamana ilmiönä.

Maine ja sosiaaliset verkostot

Somaliyhteisö merkitsi tytöille Turussa paitsi turvaa ja huolenpitoa, myös tarkkailua ja sukupuolitettua kontrollia kaupunkitilassa. Yhteisön kollektiivista kasvatus- ja valvontavastuuta lapsista ja nuorista pidettiin hyvänä asiana: Somalit olivat Turussa kuin ”pieni kylä”, joka kasvatti tyttöjä yhdessä. Koska tytöt erotuivat pukeutumiseltaan ja ihonväritään keskustan ihmisvilinästä, somalit voivat tarkkailla tyttöjen liikkeitä ja tehdä tulkintoja heidän käytöksestään heidän huomaamattaan. Tätä tarkkailua kutsuttiin ”näkymättömiksi silmiksi” tai ”vahtiviksi silmiksi”, ja sitä saattoi halutessaan harjoittaa kuka tahansa turkulainen nuori tai aikuinen somali.

Somalityttöjen tilakäyttäytymisen seuraaminen oli myös eräs katuseuralisuuden muoto Turun keskustassa. Tytöistä oltiin kiinnostuneita, ja tämä kiinnostus oli paitsi huolenpitoa ja valvontaa, myös arjen ajanvietettä. Asioiden ja tulkintojen välittäminen puheessa oli osa somalialaista tapakulttuuria ja yhteisöllisyyttä. Tytöt olivat tietoisia siitä, että myös tyttöjen nähdyksi tulemisesta ja liikaa nähdyksi tulemisesta voitiin puhua joko ajanvietemielessä tai tytön motiiveja arvelemaan ja arvioimaan sävyyn. Nämä puheet saattoivat kehittyä yhteisössä kiertäviksi ja kiertäessään muuntuviksi juoruiksi, joissa tyttöä ja hänen siveellisyyttään määriteltiin ja mainettaan tehtiin. Tyttöjen tietoisuus puheiden mahdollisuudesta edesauttoi itsekontrollin sisäistymistä kaupunkitilassa (vrt. Foucault 2005, 277). Koska tyttöihin kohdistui tiettyjä sukupuolierityisiä käyttäytymisodotuksia, tietoisuus valvonnan mahdollisuudesta myös sukupuolitti ja normitti kaupunkitilaa.

Olen tutkimuksessani soveltanut performatiivista lähestymistapaa tyttöjä koskevien puheiden ja juorujen tulkinnassa. Performatiivinen näkökulma tuo

esille sukupuolen ja maineen puheessa tuotetun luonteen (Austin 1962; Butler 1997a). Puheet määrittivät toistuessaan tyttöyttä, mainetta ja yhteisön moraalisia rajoja – huolimatta siitä, että puheet eivät toistuneet täsmälleen samanlaisina, olleet keskenään ristiriidattomia tai kaikkien jakamia, hyväksymiä tai uskomia. Tulkintani mukaan juorut kohdistuivat erityisen sinnikkäästi tyttöön, joka ei tehnyt sukupuolta oikein. Eritoten pitkäkestoiset ja selvistä sukupuolitettujen käyttäytymisodotusten rikkomuksista kertovat juorut vaikuttivat negatiivisesti tytön ja hänen perheensä maineeseen.

Esitän tutkimukseni perusteella, että tytön mainetta määriteltiin kolmella tavalla, jotka olivat osittain päällekkäisiä: suhteessa sukupuoleen, seksuaalimoraaliin ja etnisyyteen. Maine oli sukupuolitunutta tyttöihin ja poikiin kohdistuvien erilaisten uskonnollis-kulttuuristen odotusten ja oletusten vuoksi. Haastateltavat toivat esille normien sukupuolituneisuutta eritoten sosiotilallisen käyttäytymisen, vapaa-ajanvieton sekä sukupuolten välisen kanssakäymisen ja suomalaisnuorten kanssa seurustelun yhteydessä. Heidän tulkintansa mukaan somalipojat voivat niin halutessaan toteuttaa nuoruudessaan asioita, joista tyttöjä varoiteltiin ja joihin heidän kohdallaan liittyi korostunut maineen menemisen sekä uskonnon ja kulttuurin hylkäämisen uhka. Näitä asioita olivat esimerkiksi vapaa hengailu kaupungilla, jo mainittu diskoissa käynti, seurustelu suomalaisten kanssa ja esiaviollinen seksi.

Tytön hyvä maine oli haastateltavien mukaan myös alttiimpi vahingoittumaan nuoruuden rajojen kokeilusta ja rikkomisesta kuin pojan maine. Tyttöjen kunnian menemisen herkkyyttä ja alttiutta kuvattiin haastatteluissa muun muassa helposti särkyvän lasin, kolhiintuvan tomaatin ja tahriintuvan vaalean kankaan metaforilla. Nämä metaforat liittyivät liikaa liikkumiseen, liikaa näkemiseen ja liikaa kokemiseen, ja ne kantoivat vahvoja seksuaalimoraalisia konnotaatioita. Toisaalta tyttöä pidettiin perheelleen arvokkaana kuin timanttia, jota piti suojella ja varjella.

Sekä hyvä että huono maine oli haastateltavien kuvauksissa seksuaalista ja seksuaalimoraalista – kunniallista siveellisyyttä tai kunniatonta siveettömyyttä. Huono maine ei välttämättä perustunut varsinaisiin seksuaalisiin tai muihin sukupuolten välisiin kontakteihin, vaan pukeutumiseen, käyttäytymiseen ja kaupungilla liikkumiseen, joka arvotettiin seksuaalimoraalisesti ja tulkittiin osoitukseksi arveluttavista motiiveista. Sosiologi Päivi Honkatukia (1998, 235) kirjoittaa tyttöjen maineesta seuraavasti:

Tytön seksuaalisen maineen käsite on epämääräinen ja häilyvä ja maineen saa yleensä aivan muusta syystä kuin epäsovinnaisesta seksuaalisesta käyttäytymisestä, itse asiassa melkein mistä tahansa tytön tekemästä normin rikkomuksesta. Näin seksuaalisen

käyttäytymisen kaksinaismoraali vahvistaa tyttöjen itsekontrollia: tietoisuus oman maineen tärvelymisen helpoudesta rajoittaa tyttöjen halua rikkoa normeja.

Honkatukian päätelmät muistuttavat silmiinpistävällä tavalla omia tutkimuspäätelmiäni. Hän ei kuitenkaan ole haastatellut somalityttöjä, vaan 12–19-vuotiaita suomalaistyttöjä. Samansuuntaisia havaintoja ovat tehneet muutkin suomalais-tyttöjen maineen rakentumista tarkastelleet tutkijat (esim. Aaltonen 2006; Saarikoski 2001; Tolonen 2001). Mitä tästä voisi päätellä? Ainakin sen, että huono maine voi olla seurausta sukupuolen tekemisestä ”toisin”, odotusten vastaisesti, vaikka nämä odotukset sinänsä voivat varioida kulttuurisesta kontekstista toiseen. Somalityttöjen kohdalla maine ja sen menetyks on kollektiivista, samoin kuin huonosta maineesta aiheutuva häpeä. Suomalaistyttöjen kohdalla maine liitetään ja sen menettämisen tuoma häpeä kohdistuu painokkaammin yksilöön. Toisin kuin somalityttöjen kohdalla, suomalaistyttöjen kohdalla seksuaalisen maineen kysymyksissä on myöskään harvemmin kyse eksplisiittisen uskonnollisesta siveyden tai siveettömyyden tulkinnasta.

Tyttöjen maine rakentui myös etnisyyden merkityksissä. ”Hyvän” ja ”huonon” somalityttöyden välille tehtiin eroa tavalla, joka ilmensi moraalista ylemmyyttä suhteessa suomalaiseen tapakulttuuriin (vrt. Espiritu 2001). Myönteinen suomalaistuminen oli oman uskonnollisen ja kulttuurisen taustan huomioivaa integroitumista suomalaiseen yhteiskuntaan kielen, toimintatapojen, koulutuksen, ammatin ja toimeentulon kautta (vrt. valtakulttuuriin kotoutuminen). Kielteinen suomalaistuminen tarkoitti islamin arvojen ja kulttuuristen odotusten väheksymistä ja irtautumista somaliyhteisöstä (vrt. valtakulttuuriin sulautuminen). Huonon maineen ja huonon suomalaistumisen tulkintojen välttämisen kannalta keskeistä oli riittävä erottautuminen suomalaistyttöjen ja suomalaisnuorten pukeutumis-, käytös- ja vapaa-ajanviettotavoista. On myös mahdollista, että somalityttöjä koskevat ihanteet olivat diasporassa merkitykseltään ”puhtaammaksi” ja ”alkuperäisemmäksi” konstruoituja kuin Somaliassa. Ajatus tällaisista niin sanotuista hybridisistä ideaaleista tuli ilmi haastateltavien tulkinnoissa, joiden mukaan somalit voivat olla tyttösihanteiden käytännön toteutumisen odotuksiltaan ”somalialaisempia” Turussa kuin ennen tai samanaikaisesti Somaliassa.

”Hyvät tytöt” olivat näkyviä uskonnollis-kulttuurisen jatkuvuuden ja yhteisön rajojen merkitsijöitä. Tyttöjä koskevat puheet ja juorut rakensivat paitsi tyttöjen mainetta, myös moraalisesti ulossulkevia merkityksiä ”meidän” ja ”muiden” välille vähemmistöasemassa diasporassa. Tässä mielessä puheessa ja puheella tuotettiin yhteisöllisyyttä ja ”kuviteltua yhteisöä” diasporassa (Anderson 1991, 6).

Ymmärrän etnisen yhteisön ”kuviteltuna” ja tuotettuna siinä mielessä, että sen rajoja tuotetaan ja normeja määritellään erilaisissa neuvottelun prosesseissa (Brubaker 2013, 28, 33; Yuval-Davis 1997, 16). Näiden rajojen tuottamiseen vaikuttaa se, minkälaiseen sosiaaliseen ja poliittiseen tilanteeseen niiden ”kuvittelemisen” paikantuu. Somaliens sosiaaliset verkostot olivat kaventuneet diasporassa, ja suomalaisen ympäristö erosi paitsi kulttuurisesti, moraalisesti ja uskonnollisesti, myös toimintatavoiltaan ja -mahdollisuuksiltaan elämästä Somaliassa. Puhuminen oli sosiaalisen elämän alue, jolla muutosta ja jatkuvuutta voitiin käsitellä, tuottaa ja jakaa. Onkin mahdollista, että diaspora korosti tai muutti puheiden ja juorujen yhteisöllistä merkitystä.

Keskustellessani tavoittamieni haastateltavien kanssa väitöskirjasta he toivat esiin muutamia tulkintoja tilanteen muuttumisesta vuosien mittaan. Turkulaisen somalinkielisen väestön merkittävä kasvu viimeisen kymmenen vuoden aikana oli vaikuttanut sosiaalisiin verkostoihin Turussa. Kaikkien perheiden tyttäriä ei ollut mahdollista enää tunnistaa katukuvasta samalla tehokkuudella kuin aiemmin. Koska somaleja asui Turussa enemmän kuin ennen, eriytyminen erilaisiin ryhmiin oli myös mahdollisempaa kuin aikana, jolloin väestöä oli huomattavasti vähemmän ja yhteisö oli pienuutensa takia yhtenäisemmin tekemisissä keskenään. Vilkasta suullista tiedonvälitystä pidettiin kuitenkin vähintään yhtä yleisenä sosiaalisena ilmiönä kuin kymmenen vuotta sitten, samoista ajanvietteeseen ja moraalisiin arvostelmiin liittyvistä syistä. Tyttöjen liikkuminen ja vapaa-ajanvietto keskustassa ei kuitenkaan ehkä samalla tavoin enää herättänyt huomiota. Esimerkiksi se, että tytöt kävivät keskenään elokuvissa, syömässä tai kahvilla oli tullut sosiaalisesti hyväksytyimmäksi ja tavanomaisemmaksi.

Tyttöjen toimijuus

Tyttöjen toimijuus hahmottuu tutkimuksessani omanarvontuntona, omien näkemysten perustelujen selkeytenä, itsekontrollina, perheen arvostuksena ja tarkkuutena omasta maineesta. Olen teoreettisten valintojeni mukaisesti lähestynyt toimijuutta sekä arvoja, odotuksia ja käytäntöjä myötäilevinä että niitä haastavina ja vastustavina tekoina (Butler 2006; Mahmood 2005). Olen tarkastellut maineeseen liittyvää toimijuutta suhteessa yhteisöllisiin odotuksiin diasporassa ja etniseen vähemmistöasemaan Suomessa.

Haastateltavat olivat yleisiä taustastaan, ja pitivät sen huomioimista tärkeänä omissa valinnoissaan, mitä valinnat sitten olivatkin. Hyvä maine oli monille heistä tarkan vaalimisen arvoinen asia. Jos kunniallisuus puuttui, puuttui

myös omanarvontunto. Se tarkoitti, että tyttö kohteli itseään ja antoi itseään kohdeltavan epäkunnioittavasti tavoilla, jotka eivät olleet hänelle tyttönä hyväksi. Itsekontrollin arvostus nousi esiin haastatteluissa. Itsekontrolli yhdistettynä siveellisyyteen ja hyvään maineeseen tarkoitti, että tytöt eivät alentuneet tekoihin, jotka eivät olleet heille sopivia tai jotka vahingoittivat heidän mainettaan. Tytöt myös määrittivät itsekontrollinsa rajoja eri tavoin, esimerkiksi päätöksissä osallistua tai olla osallistumatta seksuaalisuutta käsittelevään opetukseen tai arvioidessaan, missä meni oma raja seurustelusuhteessa fyysisen kosketuksen suhteen.

Pukeutumisen, käyttäytymisen ja liikkumisen itsekontrolli oli tarpeen myös suhteessa yhteisön sosiotalalliseen kontrolliin julkisessa tilassa. Jotkut tytöt toimivat ja kontrolloivat käytöstään tiedostamiensa yhteisön käytösodotusten mukaisesti, toiset tytöt tekivät toisin, esimerkiksi pukeutumalla housuihin ja liikkumalla kodin ulkopuolella ilman huivia. Näissä itsekontrollin ja sosiaalisen kontrollin kohtauspisteissä tulee näkyviin Saba Mahmoodin (2005) peräänkuulluttama ajatus performatiivisesta toimijuudesta normeja myötäilevinä tekoina ja Judith Butlerin (2006) tulkinta toimijuudesta toisin tekemisenä tai vastarintana. Tytöt olivat toimijoita sekä pitäessään odotusten mukaista käytöstä parhaana ja perustelluimpana itselleen että venyttäessään hyväksyttävän rajoja ja tehdesään joitakin asioita toisin. Toimijuuden paikkoja tuli näkyviin myös tilanteissa, joissa tytön oli mahdollista kompensoida uskonnollisista ja kulttuurisista odotuksista poikkeavaa valintaansa käyttäytymällä moitteettomasti jollakin toisella sosiaalisen arvioinnin osa-alueella.

Tytöille sopivan ja heiltä odotetun käytöksen sukupuolitetuissa, etnisissä ja moraalitopografisissa perusteluissa toistui ajatus ”hyvien” tyttöjen moraalisesta ylemmyydestä suhteessa somalipoikiin, suomalaisiin tyttöihin ja liikaa suomalaistuneisiin somalityttöihin. Sukupuolitettu seksuaalimoraalinen ylemmyys suhteessa poikiin tuli esiin ajatuksessa, jonka mukaan tytöiltä vaadittiin enemmän ja tytöt toimivat vastuullisemmin siksi, että tytöt pystyivät parempaan kuin pojat. Tytöt olivat ja heidän tuli olla vastuurationaalisia ja säilyttää itsekontrolli suhteessa vastakkaiseen sukupuoleen. Tässä tulkinnassa tytöt olivat tavoiteltava normi, josta pojat poikkesivat. Kypsyäkseen poikien piti kokeilla huonojakin asioita omakohtaisesti, tyttöjen ei tarvinnut. Haastateltavat selittivät suhtautumiseroa tyttöihin ja poikiin myös vallassa olevilla kulttuurisilla kaksoisstandardeilla. Infibulaatioperinteen lisäksi poikien kulttuurinen erivapaus esiaviollisen seksuaalisuuden suhteen oli ainoa asia, joita haastateltavat taustakulttuurissaan ylipäättään kritisoiivat. Kummatkin käytännöt olivat heidän mukaansa ristiriidassa islamin tulkinnan kanssa.

Suhteessa suomalaisiin tyttöihin moraalinen ylemmyys rakentui tulkinnoille somalityttöjen suuremmasta vastuuntunnosta, kontrolloidummasta vapaudesta ja pidemmälle kehittyneestä kypsyydestä ajatella tekojensa seurauksia myös perheen näkökulmasta. Oli asioita, joissa kunniallinen somalityttö ei voinut käyttäytyä suomalaistytöille mahdollisin tavoin – esimerkiksi pukeutua tiukkoihin tai paljastaviin vaatteisiin, käydä diskossa, juoda alkoholia tai luoda fyysisiä tai seksuaalisävytteisiä suhteita poikiin. Tytöt eivät myöskään halunneet tulla huonolla tavalla ”suomalaistetuiksi” muiden puheissa. Haastateltavat suhtautuivat näihin elämäntyylien eroihin ja niiden ymmärtämiseen selkeän kulttuurirelativistisesti: Somalitytöiltä ja suomalaistytöiltä odotettiin ja heille sallittiin uskonnollisesti ja kulttuurisesti erilaisia asioita.

Monen haastateltavan ymmärrys ulottui myös niihin somalityttöihin, jotka Suomessa aikuistuuksaan omaksuivat selkeitä ei-somalialaisia vaikutteita pukeutumiseensa, vapaa-ajanviettotapoihinsa ja seurustelusuhteisiinsa. Joidenkin kohdalla kyse oli nuoruuden kokeiluista ja identiteetin etsimisestä, toisten kohdalla kauaskantoisemmista valinnoista. Myös nämä valinnat olivat toimijuutta, vaikkakaan ei tässä tutkimuksessa tarkastellun kunniallisen, hyvämaineisen tai ihanteellisen somalityttöyden kehystämää. Vaikka Turussakin oli valintojen variaatiota, somalityttöjen ”huono” suomalaistuminen paikannettiin kulttuurisena ilmiönä erityisesti Helsinkiin. Moraalipopografisessa eronteossa turkulaisten somalityttöjen omanarvontunto, itsekontrolli ja vastuurationaalisuus korostuivat suhteessa mielikuviin eri tavoin toimivista helsinkiläisistä somalitytöistä ja heidän tekemistään valinnoista. Myös tässä yhteydessä nousi esiin toimijuus tietyt reunaehdot huomioivana, liikkumatilaa laajentavana toisin tekemisenä itsekontrollin ja sosiaalisen kontrollin rajapinnoilla: koska pääkaupungissa vierailulla käyvät turkulaiset somalitytöt saattoivat toimia Helsingissä vapaampana tarkkailusta kuin Turussa, jotkut heistä myös tekivät Helsingissä ollessaan asioita, joista Turussa tulisi huonoa mainetta tekevä puheenaihe. Tässä mielessä Helsinki oli turkulaisille tytöille sekä muutoksen että mahdollisuuksien paikka.

Lopuksi

Somaliassa syntynyt kirjailija Nura Farah (2014, 86) runoilee Somaliaan sijoittuvassa esikoisteoksessaan *Aavikon tyttäret* paimentolaistyttö Khadijan suulla:

Somalityttö on kunnollinen,

Kauneus ja hyvyys yhdessä.

Kirous on kaukana hänestä.

Siveys sielussa.

Allahin kunnioittaminen on hänen aseensa.

Sitkeä ja periksiantamaton siveys liimautunut ihoon,

Kauneus katoava,

Mutta moraalit on ikuinen.

Farahin teksti kiteyttää runomuodossa myös niitä teemoja, joita olen pohtinut tutkiessani somalitytön hyvän maineen merkityksiä diasporassa. Tutkimukseni mukaan tytön kunniallisuus arvotettiin ruumiillisesti, sosiotilallisesti ja seksuaalisesti, ja se oli yhteydessä häveliäisyyteen, pidättyvyyteen ja itsekontrolliin. Hyvämaineinen tyttö säilytti yksityisyytensä ja vartioi rajojaan myös julkisissa tiloissa liikkuaan. Huonomaineinen tyttö oli jollakin tavoin liian avoin. Hän paljasti liikaa, näki liikaa tai koki liikaa – ja häntä nähtiin liikaa. Huonomaineinen tyttö teki sukupuolta väärin tai toisti sitä liian toisin suhteessa sukupuoli-odotuksiin. Tulkitsenkin, että tyttöjen maine rakentui yksityisen ja julkisen rajapinnalla, peittämisen ja paljastamisen prosessissa, pukeutumista, käytöstä, seksuaalimoraalia, sosiaalisia suhteita ja ulkona kulkemista koskevista yhteisöllisistä arvioista.

Tutkimusprosessin myötä on muotoutunut vastauksia, mutta myös herännyt lukuisia uusia kysymyksiä. Millä tavoin Suomessa syntynyt ja lapsuutensa ja nuoruutensa elänyt turkulainen tyttösupolvi puhuisi tässä tutkimuksessa tarkastelluista tyttöyden ja maineen kysymyksistä? Millä tavoin heidän tulkintansa, mielipiteensä ja valintansa mahdollisesti eroavat tutkimukseen osallistuneiden, Somaliassa syntyneiden tyttöjen ja naisten näkemyksistä? Onko huolenpito, tarkkailu ja sosiaalinen kontrolli yhtä tunnistettu osa turkulaisten somalityttöjen kaupunkikuvaa kuin kymmenen vuotta sitten? Entä mitä somalipojat ajattelevat tyttöjen ja poikien maineesta ja maineeseen liittyvistä odotuksista? Miten mainetta rakennetaan nuorten keskinäisissä monikulttuurisissa suhteissa, esimerkiksi koulun arjessa ja vapaa-ajalla? Tämä tutkimus on keskittynyt Turkuun, mutta esittämiäni tutkimuskysymyksiä voisi selvittää myös monipaikkaisesti ja yllirajaisesti. Miten tyttöjen maineen rakentumisen kysymykset jäsentyvät tyttöjen kokemana

muualla Suomessa, esimerkiksi pääkaupunkiseudulla? Minkälaista näkökulmaa toisi yllirajaisia diasporisia yhteyksiä tyttöyden ja maineen määrittelyssä selvittävä monipaikkainen etnografia?

Tämän tutkimuksen kenttättyövaiheen päättymisestä on yhdeksän vuotta aikaa. Tänä aikana turkulainen somalinkielinen väestö on lähes kolminkertaistunut. Turkuun on muuttanut somaleja muualta diasporasta, myös Somaliasta. Lapsia on syntynyt, tyttöjä kasvanut, aikuistunut, avioitunut ja perustanut perheen. Monet somalit ovat muuttaneet Turusta muualle. 1990-luvulla Turkuun tulleet tutkimukseen osallistuneet edustavat maahanmuutollisesti ”vanhempaa sukupolvea” somalien keskuudessa. Tuolloin diaspora oli vielä verraten nuori ilmiö, ja kyse oli ensimmäisen sukupolven aikuisista tai 1,5 sukupolven lapsena Suomeen tulleista maahanmuuttajista.

Tällä hetkellä pakolaisuus on jatkunut jo yli neljännesvuosisadan, ja vaikka Suomeen edelleen muuttaa somaleja muualta, myös Somaliasta, Suomessa on syntynyt ja kasvanut toinen sukupolvi, jolla ei ole omakohtaista kokemusta elämästä vanhempien kotimaassa. Vaikka hyvä maine on edelleen keskeinen asia Suomessa aikuistuvien somalityttöjen elämässä, on mahdollista, että tulkinnat perinteisenä pidetyn turvaamisesta ja valtakulttuurista erottautumisesta voivat toisen sukupolven kohdalla järjestyä hieman toisin kuin maahan muuttaneen sukupolven kohdalla. Esimerkiksi painotukset sen suhteen, minkälaiset asiat tyttöjen käytöksessä normitetaan kunniallisuuden näkökulmasta mahdollisiksi, voivat joiltakin osin muuttua vuosien mittaan. Eräitä tällaisia mahdollisia muutoksen kohtia voisi olla erilaisten länsimaisten muotivirtausten selkeämpi näkyminen peittävässä pukeutumisessa Turussa tai tyttöjen kesken tapahtuvan kaupunkiajanvieton osittainen tavanomaisuus siten, ettei tyttöjen liikkuminen keskustassa (esimerkiksi kahvilla, ruokaravintoloissa tai elokuvissa) olisi välttämättä enää samanlaisen huomion aihe kuin 2000-luvun alkupuolella. Näitä havaintoja ja niiden paikkansapitävyyttä voisi, kuten jo totesin, selvittää tarkemmin turkulaisten somalien jatkohaastatteluilta.

Tutkimukseni on osa etnisiä vähemmistöjä Suomessa koskevaa tutkimuskeskustelua, ja se liittyy erityisesti somaleja käsittelevään nuorehkoon, mutta varsin runsaaseen tutkimusperinteeseen. Voidaan kuitenkin myös kysyä, mikä on tämän tutkimuksen laajempi merkitys. Mitä konkreettista hyötyä tutkimuksestani ja sen tuloksista on nyt ja tulevaisuudessa? Olen jo aiemmin kuvannut saadun tutkimustiedon mahdollista arjen historiallista ja kulttuurista merkitystä somaleille, somalialaisille, somalialaistaustaisille suomalaisille, suomensomaleille, suomensomalialaisille ja heidän Suomessa asuville jälkeläisilleen. Akateemisen merkityksen lisäksi korostan myös yhteiskunnallista etnisiä vähemmistöjä koskevaa tiedonintressiä ja tiedon käytännön sovellettavuutta.

Tutkimuksen tulokset voi muotoilla ja kytkeä laajempaan yhteyteen seuraavasti: 1) Somalitytön mainetta määritellään suhteessa länsimaiseen ja suomalaiseen tyttöyteen ja nuoruuteen. ”Hyvä tyttöys” ja hyvä maine on onnistuneen uskonnollis-kulttuurisen neuvottelun tulosta diasporassa. Hyvä maine edellyttää sekä oman taustayhteisön keskeisinä pitämien arvojen ja odotusten huomioimista että riittävää erottautumista kielteisistä nuorisokulttuurisista käytännöistä Suomessa. 2) Tyttöjen maineen merkitys on korostunut diasporassa, jossa heidän kunniallisesta käytöksestään on tullut myös uskonnollis-kulttuuristen arvojen jatkuvuuden peili. Arviot jatkuvuudesta ja muutoksista eivät ole yhdentekeviä sen kannalta, miten yhteisön jäsenet asemoivat itseään diasporassa ja määrittävät valintojaan suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan. 3) Tytön hyvä maine on perheen hyvinvointiin vaikuttava tekijä. Tytön maineen menetys on kollektiivista siinä mielessä, että se tahraa myös perheen maineen. Tyttären maineen varjelulla on erityistä merkitystä perheelle myös siitä syystä, että maineen tulkitaan menevän helpommin ja palautuvan vaikeammin kuin pojan maineen. Valmiutta tunnistaa, tiedostaa ja kysyä maineeseen liittyviä, tyttöjen ja perheiden hyvinvointia ja toimijuutta muovaavia ja rajaavia tekijöitä tarvitaan esimerkiksi opetus-, sosiaali- ja terveysalalla. Etnografinen tutkimus voi lisätä myös jo ennestään aihepiiriä työnsä kautta tuntevien ymmärrystä tavalla, jolla on käytännön sovellusarvoa. Kaiken kaikkiaan tyttöjen maineen rakentumiseen liittyvillä tutkimushavainnoilla on merkitystä myös kotoutumisen ymmärtämisessä ja sen tukemisessa.

Ajatus tutkimuksen laajemmasta merkityksestä liittyy myös laadullisen tutkimuksen yleistettävyyden kysymykseen. Mitä muuta tutkimukseni perusteella voidaan sanoa kuin kuvaamani tutkimustulokset? Voiko tutkimus antaa välineitä ymmärtää tai lähestyä tyttöyden ja maineen sosiaalisia ilmiöitä muualla tai muiden pakolais- tai siirtolaistaustaisten etnisten vähemmistöjen kohdalla? Suhtaudun hienovaraisen optimistisesti siihen, että tietyillä tekemilläni tutkimushavainnoilla voi olla siirrettävyyttä (transferability) myös muihin vastaaviin sosiaalisiin konteksteihin (Lincoln & Cuba 1985). On mahdollista, että vastaava ilmiökenttä – huolenpito, tarkkailu, sosiaalinen kontrolli sekä tyttöjen käytöstä koskevat puheet ja juorut – on havaittavissa tytön seksuaalista siveellisyyttä kulttuurisena arvona korostavissa vähemmistöryhmissä eritoten, jos kyseessä on kulttuurisesti ja/tai uskonnollisesti valtaväestöstä erottuva ryhmä, joka on verrattain tiivis ja arvoiltaan ja tiedonvälitykseltään yhteisöllinen. Olen saanut tulkinnalleni vahvistusta tutkimustriangulaation keinoin aiemmista tutkimuksista, joissa on mainittu maahanmuuttajataustaisia muslimityttöjä koskevien juorujen olemassaolosta, keskittymättä kuitenkin ilmiön tarkempaan teoreettiseen tarkasteluun (esim. Andersson 2003; Brouwer 1998; De Voe 2002; Farahani 2007;

Valentine & Sporton & Nielsen 2009). Myös vähemmistöasema sinänsä voi korostaa sekä yhteisön että sopivuuden rajoja määrittelevien juorujen performatiivista merkitystä.

Päätän tutkimukseni johdannon toteamukseen: Etnografisessa tutkimuksessa ymmärtäminen alkaa aina jostakin – ja mikään tulkinta ei ole täydellinen tai lopullinen. Etnografinen tutkimus edellyttää jatkuvaa oppimista ja toistuvaa meno-paluuta tarkentavien ja syventävien kysymysten äärelle. Juuri se tekee etnografiasta elämisen, kokemisen, tekemisen ja kirjoittamisen arvoista.

LÄHTEET

Tutkimusaineisto

- 1) Haastattelulitteraatiot (HLL): yhteensä 25 somalittyttöjen -ja naisten litteroitua haastattelua
- 2) Haastattelupäiväkirjat (HPK): huomioita haastatteluista
- 3) Kenttäpäiväkirjat (KP): yhteensä 115 word-tiedostoa
- 4) Puhelinkontaktipäiväkirjat (PK): yhteensä 527 kontaktia
- 5) Tutkimuspäiväkirjat (TP): yhteensä 3 käsin kirjoitettua tutkimusvihkoa.

Kaikki tutkimusaineisto tekijän hallussa.

Kirjallisuus

Aallas, Esa 1991. *Somalishokki*. Helsinki: Suomen pakolaisapu.

Aaltonen, Sanna 2006. *Tytöt, pojat ja sukupuoli häirintä*. Nuorisotutkimusseuran/Nuorisotutkimusverkoston julkaisu 69. Helsinki: Yliopistopaino.

Aaltonen, Sanna 2011. Tytöt ja maine. – Karoliina Ojanen & Heta Mulari & Sanna Aaltonen (toim.), *Entäs tytöt. Johdatus tyttötutkimukseen*, 269–304. Nuorisotutkimusseuran julkaisu 113. Tampere: Vastapaino.

- Aaltonen, Sanna & Antti Kivijärvi & Marja Peltola & Tarja Tolonen 2011. Ystävydet. – Mirja Määttä & Tarja Tolonen (toim.), *Annettu, otettu, itse tehty. Nuorten vapaa-aika tänään*, 29–56. Nuorisotutkimusseuran/Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 112. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Aapola, Sinikka & Marnina Gonick & Anita Harris 2005. *Young Femininity. Girlhood, Power and Social Change*. Houndmills: Palgrave MacMillan.
- Abdalla, Raqiya Haji Dualeh 1982. *Sisters in Affliction. Circumcision and Infibulation of Women in Africa*. London: Zed Press.
- Abdi, Cawo Mohamed 2007. Convergence of Civil War and the Religious Right: Reimagining Somali Women. – *Signs* 33(1), 183–207.
- Abdi, Cawo Mohamed 2014. Threatened Identities and Gendered Opportunities: Somali Migration to America. – *Signs* 39(2), 459–483.
- Abdulkarim, Maryan 2013. Somalialainen perhekäsitys on laaja. – Osku Haapasaaari & Elina Korhonen (toim.), *Mikä perhe? Perhe eri kulttuureissa*, 36–43. Väestötietosarja 26. Helsinki: Väestöliitto.
- Abdullahi, Mohamed Diriye 2001. *Culture and Customs of Somalia*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Abrahams, Roger D. 1970. A Performance-Centred Approach to Gossip. – *Man* 5(2), 290–301.
- Abu-Lughod, Lila 1986. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila 1991. Writing against Culture. – Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, 137–162. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, Lila 1995. A Community of Secrets – Penny A. Weiss & Marilyn Friedman (eds), *Feminism and Community*, 21–44. Philadelphia: Temple University Press.
- Aden, Said 2009. Ikuisesti pakolaisina? Maahanmuuttokeskustelu Suomen somalialaisten näkökulmasta. – Suvi Keskinen & Anna Rastas & Salla Tuori (toim.), *En ole rasisti, mutta... Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*, 25–32. Tampere: Vastapaino & Nuorisotutkimusverkosto.
- Agar, Michael 2006. Culture: Can you Take it Anywhere? – *International Journal of Qualitative Methods* 5(2), 1–12.
- Ahmad, Fauzia 2012. Graduating towards Marriage? Attitudes towards Marriage and Relationships among University-Educated British Muslim Women. – *Culture and Religion* 13(2), 193–210.
- Ahmed, Leila 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press.
- Ahmed, Sara 2000a. *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
- Ahmed, Sara 2000b. Who Knows? Knowing Strangers and Strangeness. – *Australian Feminist Studies* 15(31), 49–68.

- Ahonen, Johanna & Elina Vuola 2015. Uskonto ja sukupuoli. Konfliktteja, vuorovaikutusta ja uusia tuulia. – Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*, 7–31. Tietolipas 247. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Airila, Auli & Minna Toivanen & Ari Väänänen & Barbara Bergbom & Kirsi Yli-Kaitala & Aki Koskinen 2013. *Maahanmuuttajan onnistuminen työssä. Tutkimus työssä käyvistä venäläis-, kurdi- ja somalialaistaustaisista Suomessa*. Helsinki: Työterveyslaitos.
- Aitchison, Cara & Peter Hopkins & Mei-po Kwan (eds) 2007. *Geographies of Muslim Identities. Diaspora, Gender and Belonging*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Aittola, Tapio & Vesa Raiskila 1995. Jälkisanat. – Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma*, 213–231. Suom. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.
- Akar, Sylvia & Marja Tiilikainen 2009. *Katsaus islamilaiseen maailmaan. Naiset, perhe ja seksuaaliterveys*. Helsinki: Väestöliitto.
- Akou, Heather Marie 2011. *The Politics of Dress in Somali Culture*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Alasaari, Kirsi 2005. Kahden sukupuolikulttuurin loukussa. – *Nuorisotyö* 5, 13–15.
- Alasuutari, Pentti 1999. *Laadullinen tutkimus*. Tampere: Vastapaino.
- Alitolppa-Niitamo, Anne 2004. *The Icebreakers. Somali-Speaking Youth in Metropolitan Helsinki with a Focus on the Context of Formal Education*. Publications of the Population Research Institute D 42. Helsinki: Väestöliitto, The Family Federation of Finland.
- Alitolppa-Niitamo, Anne 2010. Perheen akkulturaatio ja sukupolvien väliset suhteet. – Tuomas Martikainen & Lotta Haikkola (toim.), *Maahanmuutto ja sukupolvet*, 45–64. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Alitolppa-Niitamo, Anne & Abdullahi Ali 2001. Somalidiaspora Suomessa – muutoksia, haasteita ja haaveita. – Annika Forsander & Elina Ekholm & Petri Hautaniemi & ym. (toim.), *Monietnisyys, yhteiskunta ja työ*, 134–148. Helsinki: Palmenia.
- Allen, Amy 1996. Foucault on Power: A Theory for Feminists. – Susan J. Hekman (ed.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, 265–281. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Almila, Anna-Mari 2014. *Hijab as Dress. Muslim Women's Clothing Strategies in Contemporary Finland*. A thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy in Sociology. Aberdeen: University of Aberdeen.
- Al-Sharmani, Mulki 2006. Living Transnationally. Somali Diasporic Women in Cairo. – *International Migration* 44(1), 55–77.
- Al-Sharmani, Mulki 2010. Transnational Family Networks in the Somali Diaspora in Egypt. Women's Roles and Differentiated Experiences. – *Gender, Place and Culture* 17(4), 499–518.
- Al-Sharmani, Mulki Mohamed 2015. Striving against the 'Nafs': Revisiting Somali Muslim Spousal Roles and Rights in Finland. – *Journal of Religion in Europe* 8(1), 101–120.
- Ambjörnsson, Fanny 2004. *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*. Stockholm: Ordfront förlag.

- Amer, Amena & Caroline Howarth & Ragini Sen 2015. Diasporic Virginities: Social Representations of Virginity and Identity Formation amongst British Arab Muslim Women. – *Culture & Psychology* 21(1), 3–19.
- Amir-Moazami, Schirin 2010. Avoiding “Youthfulness?” Young Muslims Negotiating Gender and Citizenship in France and Germany. – Linda Herrera & Asef Bayat (eds), *Being Young and Muslim. New Cultural Politics in the Global South and North*, 189–205. Oxford: Oxford University Press.
- Amit, Vered 2000. Introduction. Constructing the Field. – Vered Amit (ed.), *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, 1–18. London & New York: Routledge.
- Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso.
- Andersson, Åsa 2003. *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk statsdel*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Anthias, Floya 1998. Evaluating ‘Diaspora’: Beyond Ethnicity? – *Sociology* 32(3), 557–580.
- Anttila, Anna 2002. Varhaisnuorten romanttinen seurustelu. – Tapio Kuure & Mika Vuori & Mika Gissler (toim.), *Viattomuudesta vimmaan. Lapsuudesta nuoruuteen siirtymisvaiheen tarkastelua. Nuorten elinolut -vuosikirja*, 66–71. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto, Nuorisosaian neuvottelukunta & Stakes.
- Anttila, Anna 2007. *Leikin asia. Näkökulmia varhaisnuorten seurustelukulttuuriin*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. ”Pyhä” kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 646. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Veikko 2010. *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Tietolipas 232. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Veikko & Taira, Teemu 2004. Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana. – Outi Fingerroos & Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 18–50. Tietolipas 205. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Veikko & Anna Maria Viljanen 2000. Mary Douglas ja ajattelun yhteisöllisyys. – Mary Douglas, *Puhtaus ja vaara. Rituaalisten rajanvedon analyysi*, 7–25. Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.
- Anwar, Etin 2006. *Gender and Self in Islam*. London: Routledge.
- Appadurai, Arjun 1986. Theory in Anthropology: Center and Periphery. – *Comparative Studies in Society and History* 28(2), 356–361.
- Appadurai, Arjun 1991. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. – Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working at the Present*, 191–210. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Apter, Dan & Meri-Sisko Eskola & Minna Säävälä & Niina Kettu 2009. *Maahanmuuttajien seksuaali- ja lisääntymisvyyden edistäminen. Tarpeita, tietoa ja yhdenvertaisuutta*. Toimintasuunnitelma 15.6.2009. Helsinki: Väestöliitto.
- Arno, Andrew 1980. Fijian Gossip as Adjudication: A Communication Model of Informal Social Control. – *Journal of Anthropological Research* 36(3), 343–360.

- Ask, Karin 1994. Veiled Experiences. Exploring Female Practices of Seclusion. – Kirsten Hastrup & Peter Hervik (eds), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, 65–77. London: Routledge.
- Ask, Karin & Marit Tjomsland (eds) 1998a. *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford: Berg.
- Ask, Karin & Marit Tjomsland 1998b. Introduction. – Karin Ask & Marit Tjomsland (eds), *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, 1–16. Oxford: Berg.
- Astuti, Rita 1998. “It’s a boy”, it’s a girl!” Reflections on Sex and Gender in Madagascar and Beyond. – Michael Lambek & Andrew Strathern (eds), *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, 29–52. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aull Davies, Charlotte 2008. *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others. Second Edition*. London & New York: Routledge.
- Austin, John Langshaw 1962. *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon Press.
- Back, Les 1996. *New Ethnicities and Urban Culture. Racisms and Multiculture in Young Lives*. London: University College London.
- Banks, Marcus 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London & New York: Routledge.
- Barth, Fredrik 1969. Introduction. – Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, 9–38. Bergen: Universitets Forlaget.
- Barnes, Ruth & Joanne B. Eicher 1993. Introduction. – Ruth Barnes & Joanna B. Eicher (eds), *Dress and Gender. Making and Meaning*, 1–7. Providence: Berg.
- Bauman, Richard & Charles Briggs 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. – *Annual Review of Anthropology* 19, 59–88.
- Bell, David & Jon Binnie & Julia Cream & Gill Valentine 1998. All Hyped up and No Place to Go. – Joan Landes (ed.), *Feminism, the Public and the Private*, 359–384. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bell, Vicki 1999. On Speech, Race and Melancholia. An Interview with Judith Butler. – Vicki Bell (ed.), *Performativity and Belonging*, 163–174. London & Thousand Oaks & New Delhi: Sage.
- Bendixsen, Synnøve 2013a. ‘I Love My Prophet’: Religious Taste, Consumption and Distinction in Berlin. – Emma Tarlo & Annelies Moors (eds), *Fashion and Anti-Fashion. New Perspectives from Europe and North America*, 272–290. London & New York: Bloomsbury.
- Bendixsen, Synnøve 2013b. *The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin. An Ethnographic Study*. Leiden & Boston: Brill.
- Benedict, Ruth 1974 [1946]. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. New York: New American Library.
- Ben-Ze’ev, Aaron 1994. The Vindication of Gossip. – Robert F. Goodman & Aaron Ben-Ze’ev (eds), *Good Gossip*, 11–24. Lawrence: University Press of Kansas.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann 1995. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma*. Suom. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.

- Berglund, Jenny 2012. Islamic Identity and Its Role in the Lives of Young Swedish Muslims. – *Contemporary Islam* 7(2), 207–227.
- Bergmann, Jörg 1993. *Discreet Indiscretions: The Social Organization of Gossip*. New York: Aldine de Gruyter.
- Bergmann, Jörg 1997. Moraalin paikallisesta luonteesta nyky-yhteiskunnassa. – *Sociologia* 34(3), 231–241.
- Berns McGown, Rima 1999. *Muslims in the Diaspora. The Somali Communities of London and Toronto*. Toronto: University of Toronto Press.
- Berns McGown, Rima 2013. "I am Canadian." *Challenging Stereotypes about Young Somali Canadians*. IRPP Study 38. Montreal, Quebec: IRPP.
- Berry, John. W. 1997. Immigration, Acculturation and adaptation. – *Applied Psychology: An International Review* 46(1), 5–30.
- Besnier, Niko 2009. *Gossip and the Everyday Production of Politics*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Birman, Diana 2006. Measurement of the "Acculturation Cap" in Immigrant Families and Implications for Parent-Child Relationships. – Marc Bornstein & Linda R. Cote (eds), *Acculturation and Parent-Child Relationships: Measurement and Development*, 113–134. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Bjork, Stephanie R. 2007. *Diasporic Moments: Practicing Clans in the Somali Diaspora*. Milwaukee, WI: The University of Wisconsin-Milwaukee.
- Boddy, Janice 1989. *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Boehm, Christopher 1991 [1984]. *Blood Revenge. The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Bolognani, Marta 2007. Islam, Ethnography and Politics: Methodological Issues in Researching amongst West Yorkshire Pakistanis in 2005. – *International Journal of Social Research Methodology* 10(4), 279–293.
- Bondi, Liz 2005. Introduction: Geography's 'Emotional Turn'. – Joyce Davidson, Liz Bondi & Mick Smith (eds), *Emotional geographies*, 1–18. Aldershot: Ashgate
- Brah, Avtar 1996. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London & New York: Routledge.
- Brah, Avtar & Ann Phoenix 2004. Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality. – *Journal of International Women's Studies* 5(3), 75–86.
- Braidotti, Rosi 1991. *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi 2002. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Braun, Kathryn A. & Rhiannon Ellis & Elizabeth F. Loftus 2002. Make My Memory: How Advertising Can Change our Memories of the Past. – *Psychology & Marketing* 19(1), 1–23.

- Braun, Virginia 2005. In Search of (Better) Sexual Pleasure: Female Genital "Cosmetic" Surgery. – *Sexualities* 8(4), 407–424.
- Braun, Virginia 2010. Female Genital Cosmetic Surgery: A Critical Review of Current Knowledge and Contemporary Debates. – *Journal of Women's Health* 19(7), 1393–1407.
- Briggs, Jean 1986. Kapluna Daughter. – Peggy Golde (ed.), *Women in the Field. Anthropological Experiences. Second Edition, Expanded and Updated*, 19–44. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Brisson, Karen 1992. *Just Talk. Gossip, Meetings and Power in a Papua New Guinea Village*. Berkeley & Los Angeles & Oxford: University of California Press.
- Brouwer, Lenie 1998. Good Girls, Bad Girls: Moroccan and Turkish Runaway Girls in the Netherlands. – Steven Vertovec & Alistair Rogers (eds), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, 145–166. Aldershot: Ashgate.
- Brubaker, Rogers 2013. *Etnisyys ilman ryhmiä*. Suom. Erkki Vainikkala & David Kivinen. Tampere: Vastapaino.
- Brusco, Elizabeth 1995. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Bryman, Alan 2008. *Social Research Methods. Third Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Burr, Vivien 1996. *An Introduction to Social Constructivism*. London & New York: Routledge.
- Butler, Judith 1990a. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith 1990b. Performative acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. – Sue Ellen Case (ed.), *Performing Feminisms. Feminist Critical Theory and Theatre*, 270–282. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- Butler, Judith 1991. Imitation and Gender Insubordination. – Diana Fuss (ed.), *Inside/out. Lesbian Theories, Gay theories*, 13–31. New York & London: Routledge.
- Butler, Judith 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York & London: Routledge.
- Butler, Judith 1997a. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York & London: Routledge.
- Butler, Judith 1997b. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Butler, Judith 2004a. *Undoing Gender*. New York & London: Routledge.
- Butler, Judith 2004b [1987]. Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault – Sara Salih & Judith Butler (eds), *The Judith Butler Reader*, 21–38. Oxford: Blackwell.
- Butler, Judith 2006. *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. Suom. Tuija Pulkkinen & Leena Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.
- Caputo, Virginia 2000. At "Home" and "Away". Reconfiguring the Field for Late Twentieth-Century Anthropology. – Vered Amit (ed.), *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, 19–31. London & New York: Routledge.

- Castaneda, Anu & Shadia Rask & Päivi Koponen & Mulki Mölsä & Seppo Koskinen (toim.) 2012. *Maahanmuuttajien terveys ja hyvinvointi. Tutkimus venäläis-, somalialais- ja kurditaustaisista Suomessa*. Raportti 61/2012. Helsinki: Terveystieteiden tutkimuskeskus ja hyvinvoinnin tutkimuskeskus. <http://www.julkari.fi/handle/10024/90907> (Viitattu 11.6.2015.)
- Chalmers, Beverley & Kowser Omer Hashi 2000. 432 Somali Women's Birth Experiences in Canada after Earlier Female Genital Mutilation. – *Birth* 27(4), 227–234.
- Clarkeburn, Henriikka & Arto Mustajoki 2007. *Tutkijan arkipäivän etiikka*. Tampere: Vastapaino.
- Clifford, James 1986. Introduction. Partial Truths. – James Clifford & George E. Marcus (eds), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, 1–26. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James 1990. Notes on (Field)notes. – Roger Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, 47–60. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Clifford, James 1994. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Clifford, James 1997. Spatial Practices. Fieldwork, Travel and the Disciplining of Anthropology. – Akhil Gupta & James Ferguson (eds), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, 185–222. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Coleman, Lester & Adrienne Testa 2007. Preferences towards Sex Education and Information from an Ethnically Diverse Sample of Young People. – *Sex Education* 7(3), 297–307.
- Collins, Patricia Hill 2000. It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation. – Uma Narayan & Sandra Harding (eds), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, 156–176. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Comstock, Richard W. 1984. Toward Open Definitions of Religion. – *Journal of the American Academy of Religion* 52(3), 499–517.
- Crapanzano, Vincent 1992. *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Crenshaw, Kimberlé Williams 1994. Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. – *Stanford Law Review* 43(6), 1241–1299.
- Crouch, Naomi S. & Rebecca Deans & Lina Michala & Lih-Mei Liao & Sarah M. Creighton 2011. Clinical Characteristics of Well Women Seeking Labial Reduction Surgery: A Prospective Study. – *BJOG: An International Journal of Obstetrics and Gynaecology* 118(12), 1507–1510.
- Culler, Jonathan 1983. *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. London & Melbourne & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Davis, Kathy 2008. Intersectionality as Buzz Word: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful. – *Feminist Theory* 67(9), 67–85.
- De Beauvoir, Simone 1999. *Toinen sukupuoli*. Suom. Annikki Suni. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

- De los Reyes, Paulina & Diana Mulinari 2005: *Intersektionalitet. Kritiska reflektioner över (o) jämlikhetens landskap*. Stockholm: Liber.
- De Voe, Pamela A. 2002. Symbolic Action: Religion's Role in the Changing Environment of Young Somali Women. – *Journal of Refugee Studies* 15(2), 234–246.
- De Vries, Marlene 1995. The Changing Role of Gossip: Towards a New Identity? Turkish Girls in the Netherlands. – Gerd Baumann & Thijl Sunier (eds), *Post-Migration Ethnicity. Cohesion, Commitments Comparison*, 36–55. Amsterdam: University of Amsterdam, Imes, Institute for Migration and Ethnic Studies.
- Delaney, Carol 1987. Seeds of Honour, Fields of Shame. – David D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 35–48. Washington: American Anthropological Association.
- Degni, Filio 2004. *The Social and Cultural Determinants of the Use of Contraception among Married Somali Women Living in Finland*. Research report 148. Helsinki: Stakes.
- Derrida, Jacques 1988 [1977]. Signature, Event, Context. – *Limited Inc.*, 1–23. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Dessing, Nathal M. 2013. How to Study Everyday Islam. – Nathal M. Dessing & Nadia Jeldtoft & Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead (eds), *Everyday Lived Islam in Europe*, 39–52. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Dewalt, Kathleen M. & Billie R. Dewalt 2000. Participant Observation. – Russell H. Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, 259–299. Walnut Creek: Altamira Press.
- Dhalmann, Hanna 2011. *Yhden ubka, toisen toive? Somaliien ja venäläisten asumistoiveet etnisen segregaatiokehityksen valossa*. Helsingin yliopisto: Matemaattis-luonnontieteellinen tiedekunta, geotieteiden ja maantieteen laitos.
- Douglas, Mary 1988 [1966]. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperbacks.
- Douglas, Mary 1991. The Idea of A Home – A Kind of Space. – *Social Research* 58(1), 287–307.
- Douglas, Mary 2000. *Puhtaus ja vaara. Rituaalisten rajanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.
- Dorkenoo, Efua & Scilla Elworthy 1992. *Female Genital Mutilation: Proposals for Change*. London: Minority Rights Group.
- Duits, Linda 2008. *Multi – Girl – Culture. An Ethnography of Doing Identity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Duits, Linda & Liesbet van Zoonen 2006. Headscarves and Porno-Chic. Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society. – *European Journal of Women's Studies* 13(2), 103–117.
- Duits, Linda & Liesbet van Zoonen 2007. Who is Afraid of Female Agency? A Rejoinder to Gill. – *European Journal of Women's Studies* 14(2), 161–170.
- Dwyer, Claire 1999a. Contradictions of Community: Questions of Identity for Young British Muslim Women. – *Environment and Planning A* 31(1), 53–68.
- Dwyer, Claire 1999b. Veiled Meanings: Young British Muslim Women and the Negotiation of Difference. – *Gender, Place and Culture* 6(1), 5–25.

- Eder, Donna & Janet Lynne Enke 1991. The structure of Gossip: Opportunities and Constraints on Collective Expression among Adolescents. – *American Sociological Review* 56(4), 494–508.
- Eischer, Heli & Jonna Tuppurainen 2009. *Tyttöjen Talo on kuin avoin koti*. Setlementtijulkaisuja 22. Helsinki: Setlementtinuorten liitto ry.
- El Guindi, Fadwa 1999. *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford & New York: Berg.
- El Kaddioui, Sylvia 1999. Hunnutettu gaselli. Seksuaalisuudesta islamilaisessa kulttuurissa. – Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho (toim.), *Muslimit Suomessa*, 193–213. Helsinki: Yliopistopaino.
- Elmi, Afyare Abdi 2010. *Understanding the Somalia Conflagration. Identity, Political Islam and Peacebuilding*. London: Pluto Press.
- Emerson, Robert M. & Rachel I. Fretz & Linda L. Shaw 1995. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Emler, Nicholas 1994. Gossip, Reputation and Social Adaptation. – Robert F. Goodman & Aaron Ben-Ze'ev (eds), *Good Gossip*, 117–138. Lawrence: University Press of Kansas.
- Endsjø, Dag Øistein 2011. *Sex and Religion. Teachings and Taboos in the History of World Faiths*. English translation by Peter Graves. London: Reaktion Books.
- Engebriksen, Ada Ingrid 2007. Kinship, Gender and Adaptation Processes in Exile: The Case of Tamil and Somali Families in Norway. – *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(5), 727–746.
- Eriksen, Thomas Hylland 2010. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Eskola, Jari & Juha Suoranta 1996. *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Rovaniemi: Lapin Yliopisto.
- Espiritu, Yen Le 2001. “We Don’t Sleep Around Like White Girls Do”: Family, Culture, and Gender in Filipina American Lives. – *Signs* 26(2), 415–440.
- Essén, Birgitta & Sara Johnsdotter 2004. Female Genital Mutilation in the West: Traditional Circumcision versus Genital Cosmetic Surgery. – *Acta Obstetrica Gynecologica Scandinavica* 83(7), 611–613.
- Fadil, Nadia 2011. Not-/Unveiling as an Ethical Practice. – *Feminist Review* 98(1), 83–109.
- Falah, Ghazi-Walid & Caroline Nagel (eds) 2005. *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion and Space*. New York & London: The Guilford Press.
- Fangen, Katrine 2007a. Breaking Up the Different Constituting Parts of Ethnicity. The Case of Young Somalis in Norway. – *Acta Sociologica* 50(4), 401–414.
- Fangen, Katrine 2007b. Citizenship among Young Adult Somalis in Norway. – *Young* 15(4), 413–434.
- Farah, Nura 2014. *Avikon tyttäret*. Helsinki: Otava.
- Farahani, Fataneh 2007. *Diasporic Narratives of Sexuality. Identity Formation among Iranian-Swedish Women*. Stockholm: Stockholm University.
- Filon Aleksandrialainen/Philo 1979. *Supplement I. Questions and Answers on Genesis*. English translation by Ralph Marcus. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press. London: William Heinemann.

- Fjell, Tove Ingebjørg 2007. Research in the Minefield of Privacy and Intimacy: The Problems of Consent. – Bente Gulveig Alver & Tove Ingebjørg Fjell & Ørjar Øyen (eds), *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, 96–113. Folklore Fellows' Communications 292. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Fingerroos, Outi 2003. Refleksiivinen paikantaminen kulttuurien tutkimuksessa. – *Elore* (10)2. http://www.elore.fi/arkisto/2_03/fin203c.html (Viitattu 11.6.2015.)
- Fingerroos, Outi 2014. Somaliperheen paradoksaalisuus. – *Kulttuurintutkimus* 31(4), 16–29.
- Fog Olwig, Karen & Kirsten Hastrup 1997. Introduction. – Karen Fog Olwig & Kirsten Hastrup (eds), *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*, 1–14. London & New York: Routledge.
- Forsander, Annika & Anne Alitolppa-Niitamo 2000. *Maahanmuuttajien työllistyminen ja työhallinto – keitä, miten ja minne?* Väestöliitto, Väestöntutkimuslaitos. Helsinki: Työministeriö. http://www.mol.fi/mol/fi/99_pdf/fi/06_tyoministerio/06_julkaisut/07_julkaisu/thj242.pdf (Viitattu 27.10.2013.)
- Foucault, Michel 1977. Nietzsche, Genealogy, History. – D. F. Bouchard (ed.) *Language, Counter-Memory, Practice*, 139–164.
- Foucault, Michel 1982. Afterword. The Subject and Power. – Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 208–226. Brighton, Sussex: The Harvester Press.
- Foucault, Michel 1998. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto. Nautintojen käyttö. Huoli itsestä.* Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Foucault, Michel 2005. *Tarkkailla ja rangaista.* Suom. Eevi Nivanka. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel 2014. *Parhaat.* Suom. Tapani Kilpeläinen & Simo Määttä & Johan L. Pii. Tampere: Niin & Näin.
- Franck, Karen A. & Quentin Stevens 2007. Tying down Loose Space. – Karen A. Franck & Quentin Stevens (eds), *Loose Space. Possibility and Diversity in Urban Life*, 1–33. London: Routledge.
- Freeman, Amy 2005. Moral Geographies and Women's Freedom. Rethinking Freedom Discourse in the Moroccan Context. – Ghazi-Walid Falah & Caroline Nagel (eds), *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion and Space*, 147–177. New York & London: The Guilford Press.
- Gadamer, Hans-Georg 2004. *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa.* Helsinki: Vastapaino.
- Galanakis, Michail 2008. *Space Unjust. Socio-Spatial Discrimination in Urban Public Space. Cases from Helsinki and Athens.* Helsinki: University of Art and Design, School of Design.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* New York: Basic Books.
- Gill, Rosalind C. 2007. Critical Respect: The Difficulties and Dilemmas of Agency and 'Choice' for Feminism. A Reply to Duits and van Zoonen. – *European Journal of Women's Studies* 14(1), 69–80.
- Gilmore, David 1978. Varieties of Gossip in a Spanish Rural Community. – *Ethnology* (17)1, 88–98.

- Giovanini, Maureen J. 1987. Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives. – David D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 61–74. Washington: American Anthropological Association.
- Gluckman, Max 1963. Gossip and Scandal. – *Current Anthropology* 4(3), 307–316.
- Gluckman, Max 1968. Psychological, Sociological and Anthropological Explanations of Witchcraft and Gossip: A Clarification. – *Man* 3(1), 20–34.
- Goddard, Victoria 1987. Honor and Shame: The Control of Women's Sexuality and Group Identity in Naples. – Pat Caplan (toim.), *The Cultural Construction of Sexuality*, 166–192. London & New York: Tavistock Publications.
- Goodman, Robert F. 1994. Introduction. – Robert F. Goodman & Aaron Ben-Ze'ev (eds), *Good Gossip*, 1–8. Lawrence: University Press of Kansas.
- Goodwin, Marjorie Harness 1990. *He-Said-She-Said. Talk as Social Organization among Black Children*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Goodwin, Marjorie Harness 2006. *The Hidden Life of Girls. Games of Stance, Status and Exclusion*. Oxford: Blackwell.
- Gordon, Tuula 2005. Toimijuuden käsitteen dilemmoja. – Meurman-Solin, Anneli & Ilkka Pysiäinen (toim.), *Ihmistieteet tänään*, 114–130. Helsingin yliopiston tutkijakollegium. Helsinki: Gaudeamus.
- Green, Fiona J. 2005. From Clitoridectomies to 'Designer Vaginas': The Medical Construction of Heteronormative Female Bodies and Sexuality through Female Genital Cutting. – *Sexualities, Evolution and Gender* 7(2), 153–187.
- Gretschel, Anu & Sofia Laine & Katriina Siivonen & Marja Peltola & Sami Myllyniemi 2011. Toiminnan esteet. – Mirja Määttä & Tarja Tolonen (toim.), *Annettu, otettu, itse tehty. Nuorten vapaa-aika tänään*, 109–127. Nuorisotutkimusseuran/Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 112. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Griffin, Christine 1991. The Researcher Talks Back: Dealing with Power Relations in Studies of Young People's Entry in to the Job Market. – William B. Shaffir & Robert A. Stebbins (eds), *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*, 109–119. Newbury Park & London & New Delhi: Sage.
- Grosz, Elisabeth 1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Gruenbaum, Ellen 2001. *The Female Circumcision Controversy. An Anthropological Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Grönfors, Matti 1982. *Kvalitatiiviset kenttätutkimusmenetelmät*. Porvoo & Helsinki & Juva: WSOY.
- Grönfors, Matti 1989. Huhut, juorut ja sosiaalinen kontrolli. – Pekka Kosonen & Anneli Levo-Kivirikko (toim.), *Vapaus, veljeyks ja vallankäyttö*, 89–110. Helsinki: Hakapaino.
- Gupta, Akhil & James Ferguson 1997. Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method and Location in Anthropology. – Akhil Gupta & James Ferguson (eds), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, 1–46. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.

- Göle, Nilüfer 1997. The Gendered Nature of the Public Sphere. – *Public Culture* 10(1), 61–81.
- Göle, Nilüfer 2003. The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols. – *Social Research* 70(3), 809–828.
- Haga, Rannveig Jetne 2010. Piety and Trade: A Somali Woman Trader in Dubai. – Marja-Liisa Keinänen (ed.), *Perspectives on Women's Everyday Religion*, 219–232. Stockholm: Stockholm University. <http://su.diva-portal.org/smash/get/diva2:332100/FULLTEXT01> (Viitattu 11.6.2015.)
- Haga, Rannveig Jetne 2015. "Freedom has Destroyed the Somali Family:" Somali Parents' Experiences of Epistemic Injustice and its Influence on their Raising of Swedish Muslims. – Mark Sedgwick (ed.), *Making European Muslims. Religious Socialization among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, 39–55. New York & London: Routledge.
- Haikkola, Lotta 2010. Etnisyys, suomalaisuus ja ulkomaalaisuus toisen sukupolven luokittelussa. – Tuomas Martikainen & Lotta Haikkola (toim.), *Maahanmuutto ja sukupolvet*, 219–238. Tietolipas 233. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haikkola, Lotta 2012. *Monipaikkainen nuoruus. Toinen sukupolvi, transnationaalisuus ja identiteetit*. Sosiaalitieteen laitoksen julkaisuja 15. Helsinki: Helsingin yliopisto, sosiaalitieteiden laitos.
- Hakola, Päivi 1993. *Auta äitiä, suojele tytärtä! Naisten ympärileikkaus – uusi terveyskasvatuksellinen haaste Suomessa*. Sosiaali- ja terveysministeriön monisteita 3. Helsinki: Sosiaali- ja Terveysministeriö.
- Hakola, Päivi 1996. *Kun sukupuoli on terveysriski. Tutkimus terveyden ja hyvinvoinnin ehdoista Suomessa asuvien somalialaisten pakolaisnaisten keskuudessa*. Sosiaali- ja terveysministeriön monisteita 19. Helsinki: Sosiaali- ja terveysministeriö.
- Hallamaa, Jaana & Veikko Launis & Salla Lötjönen & Irma Sorvali (toim.) 2006a. *Etiikkaa ihmistieteille*. Tietolipas 211. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hallamaa, Jaana & Veikko Launis & Salla Lötjönen & Irma Sorvali 2006b. Alkusanat. – Jaana Hallamaa & Veikko Launis & Salla Lötjönen & Irma Sorvali (toim.), *Etiikkaa ihmistieteille*, 9–10. Tietolipas 211. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hallamaa, Jaana & Veikko Launis & Salla Lötjönen & Irma Sorvali 2006c. Etiikkaa ihmistieteille? – Jaana Hallamaa & Veikko Launis & Salla Lötjönen & Irma Sorvali (toim.), *Etiikkaa ihmistieteille*, 11–27. Tietolipas 211. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hallenberg, Helena 1998. Miten elää muslimina. – Heikki Palva & Irmeli Perho (toim.), *Islamilainen kulttuuri*, 12–77. Helsinki: Otava.
- Halvorson, Sarah J. 2005. Growing Up in Gilgit. Exploring the Nature of Girlhood in Northern Pakistan. – Ghazi-Walid Falah & Caroline Nagel (eds), *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion and Space*, 19–43. New York & London: The Guilford Press.
- Hammar, Sari 2013. *Raportti somaliasiain asiantuntijaryhmän työskentelystä*. Työ- ja elinkeinoministeriön raportteja 21/2013. Helsinki: Työ- ja elinkeinoministeriö, työllisyys ja yrittäjyysosasto. http://www.tem.fi/files/37056/TEMrap_21_2013_26062013.pdf (Viitattu 11.6.2015.)
- Hammersley, Martyn & Paul Atkinson 1983. *Ethnography. Principles in Practice*. London & New York: Tavistock Publications.

- Hammersley, Martyn 1998. *Reading Ethnographic Research. A Critical Guide*. London & New York: Longman.
- Hammond, Laura 2010. Obligated to Give. Remittances and the Maintenance of Transnational Networks Between Somalis at Home and Abroad. – *Bildhaan. An International Journal of Somali Studies* 10(1), 125–151.
- Handelman, Don 1973. Gossip in Encounters: The Transmission of Information in a Bounded Social Setting. – *Man* 8(2), 210–227.
- Hannerz, Ulf 1967. Gossip, Networks and Culture in a Black American Ghetto. – *Ethnos* 32(1), 35–60.
- Hansen, Peter 2008. Circumcising Migration: Gendering Return Migration among Somalilanders. – *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(7), 1109–1125.
- Haraway, Donna 1991. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harinen, Päivi 2005. *Mitähän tekis? Monikulttuuriset nuoret, vapaa-aika ja kansalaistoimintaan osallistuminen -tutkimushankkeen väliraportti*. Nuorisotutkimusverkoston/Nuorisotutkimusseuran verkkojulkaisuja. <http://www.nuorisotutkimusseura.fi/julkaisuja/mitahantekis.pdf> (Viitattu 11.6.2015.)
- Harrikari, Timo & Pekkarinen, Elina 2011. ”Tavallisten kansalaisten turvallinen kaupunkikeskusta”. Tapaus tutkimus lasten julkisen kotiintuloaikasuosituksen asettamisesta. – Mirja Satka & Leena Alanen & Timo Harrikari & Elina Pekkarinen (toim.), *Lapset, nuoret ja muuttuva hallinta*, 95–130. Tampere: Vastapaino.
- Harris, Colette 2005. *Control and Subversion. Gender Relations in Tajikistan*. London & Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Hartsock, Nancy 1990. Foucault on Power: A Theory for Women? – Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, 157–175. New York & London: Routledge.
- Hastrup, Kirsten 1992. Writing Ethnography. State of the Art. – Judith Okely & Helen Callaway (eds), *Anthropology and Autobiography*, 116–133. London & New York: Routledge.
- Hastrup, Kirsten 1994. Anthropological Knowledge Incorporated. Discussion. – Kirsten Hastrup & Peter Hervik (eds), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, 224–240. London: Routledge.
- Hastrup, Kirsten 1995. *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. London & New York: Routledge.
- Hautaniemi, Petri 2001. Etnisyys ja kulttuuri. – Annika Forsander & Elina Ekholm & Petri Hautaniemi & ym. (toim.), *Monietnisyys, yhteiskunta ja työ*, 11–30. Helsinki: Palmenia.
- Hautaniemi, Petri 2004. *Pojat! Somalipoikien kiistanalainen nuoruus Suomessa*. Nuorisotutkimusverkoston/Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 41. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.
- Hautaniemi, Petri 2011. Transnational Life Course, Human Development and Diverse Landscapes of Opportunities among Young Somali Men. – *Nordic Journal of African Studies* 20(1), 11–27
- Haviland, John Beard 1977. Gossip as Competition in Zinacantan. – *Journal of Communication* 27(1), 186–191.

- Hegland, Mary 1998. Flagellation and Fundamentalism: (Trans)forming Meaning, Identity, and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning. – *American Ethnologist* 25(2), 240–266.
- Heinämaa, Sara 1996. *Ele, tyylä ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikielisykselle*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heinämaa, Sara 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Hekanaho, Pia Livia & Mikko Tuhkanen 2005. Queer-teorian sukupuoli ja paradigmaattisten erojen ongelma. – *Niin & Näin* 2, 7–15.
- Helander, Bernhard 1991. The Somali Family. – Kim Barcik & Sture Normark (eds), *Somalia. A Historical, Cultural and Political Analysis*, 17–28. Uppsala: Life and Peace Institute.
- Helander, Reetta 2002. Somalitytöt kahden kulttuurin välissä. – Sanna Aaltonen & Päivi Honkatukia (toim.), *Tulkintoja tytöistä*, 109–128. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Herodotos 1907. *Herodotoksen historia -teos*. Suom. Edv. Rein. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Herodotos/Herodotus 1920. *Books I-II*. Translated by A. D. Godley. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press. London: William Heinemann.
- Herrera, Linda & Asef Bayat (eds) 2010. *Being Young and Muslim. New Cultural Politics in the Global South and North*. Oxford: Oxford University Press.
- Herzfeld, Michael 1980. Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. – *Man* 15(2), 339–351.
- Holmila, Marja 2001. *Kylä kaupungistuvassa yhteiskunnassa. Yhteisöelämän muutos ja jatkuvuus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Holter, Harriet 1984. Women's Research and Social Theory. – Harriet Holter (ed.), *Patriarchy in a Welfare Society*, 9–25. Oslo: Universitetsforlaget.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2004. Jotain jää yli. Ruumiillisuus konstruktionismin ja eletyn jälkeen. – Eeva Jokinen & Marja Kaskisaari & Marita Husso (toim.), *Ruumis töihin. Käsite ja käytäntö*, 305–328. Tampere: Vastapaino.
- Honkasalo, Veronika 2009. Islam Suomessa. – *Nuorisotutkimus* 27(3), 77–78.
- Honkasalo, Veronika 2011a. Pois lokeroista. Katsaus monikulttuurisuuden huomioimiseen tyttötutkimuksessa ja tyttötyössä. – Ojanen, Karoliina & Heta Mulari & Sanna Aaltonen (toim.), *Entäs tytöt. Jobdatus tyttötutkimukseen*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 113, 249–268. Tampere: Vastapaino.
- Honkasalo, Veronika 2011b. *Tyttöjen kesken. Monikulttuurisuus ja sukupuolten tasa-arvo nuorisotyössä*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 109. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.
- Honkasalo, Veronika 2013. Se suuri ero. Kulttuuri ja seksuaalisuus terveystiedon oppikirjoissa. – *Nuorisotutkimus* 31(1), 6–22.
- Honkasalo, Veronika & Päivi Harinen & Reetta Anttila 2007. *Yhdessä vai yksin erilaisina? Monikulttuuristen nuorten arkea, ajatuksia ja ajankäyttöä*. Nuorisotutkimusverkoston/ Nuorisotutkimusseuran verkkojulkaisuja 15. <http://www.nuorisotutkimusseura.fi/julkaisuja/erilaisina.pdf> (Viitattu 11.6.2015.)

- Honkatukia, Päivi 1998. *Sopeutuvat tytöt? Sukupuoli, sosiaalinen kontrolli ja rikokset*. Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen julkaisuja 152. Helsinki: Oikeuspoliittinen tutkimuslaitos.
- hooks, bell 1990. *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, bell 2000 [1984]. *Feminist Theory from Margin to Center*. London: Pluto Press.
- Hopkins, Gail 2010. A Changing Sense of Somaliness: Somali Women in London and Toronto. – *Gender, Place and Culture* 17(4), 519–538.
- Hovi, Tuija 2007. *Usko ja kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä*. Turun yliopiston julkaisuja, sarja C: osa 254. Turku: Turun yliopisto.
- Hovi, Tuija 2009. Mittatilausetiikkaa folkloristeille. – *Elore* 16(1), 1–4. http://www.elore.fi/arkisto/1_09/kirjat_hovi_01_09.pdf (Viitattu 11.6.2015.)
- Hubbard, Phil 2005. Space/Place. – David Atkinson & Peter Jackson & David Sibley & Neil Washbourne (eds), *Cultural Geography. A Critical Dictionary of Key Concepts*, 41–48. London & New York: I. B. Tauris.
- Hukkila, Kristiina 1992. Seksi ja Se Oikea. Tyttöjen ensimmäiset kokemukset ja käsitykset seksistä. – Sari Näre & Jaana Lähteenmaa (toim.), *Letit liebumaan. Tyttökulttuuri murroksessa*, 56–68. Tietolipas 124. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hussein, Faduma-Hagi M. 2008. Changing Attitudes towards FGM in the Somali Community in London. – *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 3(2), 92–95.
- Huttunen, Laura 2002. *Kotona, maanpaossa, matkalla. Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkertoissa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 861. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Huttunen, Laura 2004. Kasvoton ulkomaalainen ja kokonainen ihminen: marginalisoiva kategorisointi ja maahanmuuttajien vastastrategiat. – Arja Jokinen & Laura Huttunen & Arja Kulmala (toim.), *Pubua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuurisesta marginaalista*, 134–154. Tampere: Vastapaino.
- Huttunen, Laura 2010. Tiheä kontekstointi: Haastattelu osana etnografista tutkimusta. – Johanna Ruusuvoori, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.), *Haastattelun analyysi*, 39–63. Tampere: Vastapaino.
- Häggström-Nordin, Elisabet & Tanja Tydén & Ulf Hanson & Margareta Larsson 2009. Experiences of and Attitudes towards Pornography among a Group of Swedish High School Students. – *The European Journal of Contraception and Reproductive Health Care* 14(4), 277–284.
- Häkli, Jouni 1999. *Meta hodos. Johdatus ihmismaantieteeseen*. Tampere: Vastapaino.
- Hämeen-Anttila, Jaakko 2001. *Koraanin selitysteos*. Helsinki: Basam Books.
- Isotalo, Anu 2006. Somalitytöt ja seksuaalisuuden kulttuuriset merkitykset. – Taina Kinnunen & Anne Puuronen (toim.), *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*, 109–126. Helsinki: Gaudeamus.
- Isotalo, Anu 2007. ”Did You See Her Standing at the Marketplace?” Gender, Gossip, and Socio-Spatial Behavior of Somali Girls in Turku, Finland. – Abdi M. Kusow & Stephanie R. Bjork (eds), *From Mogadishu to Dixon. The Somali Diaspora in a Global Context*, 181–206. Trenton, NJ: The Red Sea Press.

- Jaakkola, Magdalena 2000. Asenneilmasto Suomessa vuosina 1987–1999. – Karmela Liebkind (toim.), *Monikulttuurinen Suomi. Etniset subteet tutkimuksen valossa*, 28–55. Helsinki: Gaudeamus.
- Jaakkola, Magdalena 2009. *Maahanmuuttajat suomalaisten näkökulmasta. Asennemuutokset 1987–2007*. Helsinki: Helsingin kaupungin tietokeskus.
- Jackson, Anthony (ed.) 1987a. *Anthropology at Home*. London & New York: Tavistock Publications.
- Jackson, Anthony 1987b. Reflections on Ethnography at Home and the ASA. – Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, 1–15. London & New York: Tavistock Publications.
- Jackson, Jean E. 1990. “I am a Fieldnote”: Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity. – Roger Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, 3–33. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Jackson, Stevi & Sue Scott 1996. Sexual Skirmishes and Feminist Factions: Twenty-Five Years of Debate on Women and Sexuality. – Stevi Jackson & Sue Scott (eds), *Feminism and Sexuality. A Reader*, 1–31. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jacobsen, Christine M. 2011a. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jacobsen, Christine M. 2011b. Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women’s Piety. – *Feminist Review* 98(1), 65–82.
- Jeldtoft, Nadia 2013. The Hypervisibility of Islam. – Nathal M. Dessing & Nadia Jeldtoft & Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead (eds), *Everyday Lived Islam in Europe*, 23–38. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Johansen, R. Elise B. 2002. Pain as a Counterpoint to Culture: Toward an Analysis of Pain Associated with Infibulation among Somali Immigrants in Norway. – *Medical Anthropology Quarterly* 16(3), 312–340.
- Johansson, Janneke 2008. Methods for the Prevention of Female Genital Cutting in Finland. – *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 3(2), 96–98.
- Johnsdotter, Sara 2002. *Created by God. How Somalis in Swedish Exile Reassess the Practice of Female Circumcision*. Lund: Department of Sociology, Lund University.
- Johnsdotter, Sara & Birgitta Essén 2010. Genitals and Ethnicity: The Politics of Genital Modifications. – *Reproductive Health Matters* 18(35), 29–37.
- Johnsdotter, Sara 2015. European Somali Children Dumped? On Families, Parents, and Children in a Transnational Context. – *European Journal of Social Work* 18(1), 81–96.
- Jokinen, Eeva 2004. Kodin työt, tavat, tasa-arvo ja rento refleksiivisyys. – Eeva Jokinen & Marja Kaskisaari & Marita Husso (toim.), *Ruumis töihin. Käsité ja käytäntö*, 285–304. Tampere: Vastapaino.
- Juntunen, Pauliina 2012. *Somaleiden syrjintäkokemukset Suomessa. FRA:n EU-MIDIS -aineiston tuloksia Suomessa asuvista somaleista*. Sisäasiainministeriö: Sisäasiainministeriön oikeusyksikkö. http://yhdenvertaisuus-fi-bin.directo.fi/@Bin/812fe77fc8255cae9350d0104304a5f3/1382963565/application/pdf/197418/Somalien%20syrjint%C3%A4kokemukset%20Suomessa_Raportti.pdf (Viitattu 11.6.2015.)

- Juvonen, Tuula & Leena-Maija Rossi & Tuija Saresma 2009. Kuinka sukupuolta voi tutkia? – Tuija Saresma & Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen (toim.), *Käsikirja sukupuoleen*, 9–17. Tampere: Vastapaino.
- Kabir, Nahid Afrose 2014. Young Somalis in Australia, the UK and the USA: An Understanding of Their Identity and Their Sense of Belonging. – *Journal of Muslim Minority Affairs* 34(3), 259–281.
- Kadivar, Mohsen 2003. An Introduction to the Public and Private Debate in Islam. – *Social Research* 70(3), 659–680.
- Kapchan, Deborah 1996. *Gender on the Market. Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kapchits, Georgi 2002. *Hubsimo hal baa la siistaa. Maahmaahaha Soomaaliyeed: Baaritaan lagu ogaaday kuwa ugu caansan. To Know Something for Sure, One would Even Part with a She-Camel. Somali proverbs: A Study in Popularity*. Moscow: The Way.
- Karlsson Minganti, Pia 2007. *Muslima. Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm: Carlssons.
- Karlsson Minganti, Pia 2014. Islamic Identity as Third Space: Muslim Women Activists Negotiating Subjectivity in Sweden. – Haci Akman (ed.), *Negotiating Identity in Scandinavia. Women, Migration and the Diaspora*, 31–60. New York: Berghahn Books.
- Kassamali, Noor 1998. When Modernity Confronts Traditional Practices: Female Genital Cutting in Northeast Africa. – Herbert L. Bodman & Nayereh Tohidi (eds), *Women in Muslim Societies. Diversity within Unity*, 39–61. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers.
- Kenway, Jane & Sue Willis & Jill Blackmore & Leonie Rennie 1998. *Answering Back. Girls, Boys and Feminism in School*. London: Routledge.
- Keskinen, Kalle & Sanna Lehtonen & Mari Leino 2011. Kaikki tiet vievät Hansaan – Nuorten ajanvietto osana kauppakeskuksen arkea. – *Nuorisotutkimus* 29(4), 19–32.
- Kestilä, Laura & Mirja Määttä & Marja Peltola 2011. Rakenteet. – Mirja Määttä & Tarja Tolonen (toim.), *Annettu, otettu, itse tehty. Nuorten vapaa-aika tänään*, 129–144. Nuorisotutkimusseuran/ Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 112. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.
- King, Lisa 2003. Subjectivity as Identity: Gender through the Lense of Foucault. – Jack Z. Bratich & Jeremy Packer & Cameron McCarthy (eds), *Foucault, Cultural Studies, and Governmentality*. Albany: State University of New York Press.
- Kitzinger, Jenny 1995. I'm Sexually Attractive but I'm Powerful. Young Women Negotiating Sexual Reputation. – *Women's Studies International Forum* 18(2), 187–196.
- Kleist, Nauja 2008. In the Name of Diaspora. Between Struggles for Recognition and Political Aspirations. – *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(7), 1127–1143.
- Kleist, Nauja 2010. Negotiating Respectable Masculinity. Gender and Recognition in the Somali Diaspora. – *African Diaspora* 3(2), 185–206.
- Knuutila, Seppo 1977. Juurun onto- ja antropologiaa. – Senni Timonen (toim.), *Kultaneito on rautaa*, 58–61. Helsinki: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

- Knuuttila, Seppo 1996. Miten sivakkalaiset itsestään kertovat. – Pekka Hakamies (toim.), *Kyläläiset kansalaiset. Tulkintoja Sivakasta ja Rasimäestä*, 55–98. Karjalan Tutkimuslaitoksen julkaisuja 114. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Kontula, Osmo & Elina Haavio-Mannila 1995. *Matkalla intohimoon. Nuoruuden hurma ja kärsimys seksuaalielämäkertojen kuvaamana*. Porvoo & Helsinki & Juva: WSOY.
- Kontula, Osmo & Henna Meriläinen 2007. *Koulun seksuaalikasvatus 2000-luvun Suomessa*. Väestöntutkimuslaitoksen katsauksia E 26. Helsinki: Väestöliitto ja Väestöntutkimuslaitos.
- Koraani*. Arabian kielestä suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila 1995. Helsinki: Basam Books.
- Kortteinen, Matti 1982. *Lähiö. Tutkimus elämäntapojen muutoksesta*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Koskela, Hille 1994. ”Tila on kuin tuhat lävistävää silmää” – Ajatuksia tilakäsityksistä, kaupunkipeloista ja tilan kokemisesta. – *Naistutkimus* 7(4), 22–33.
- Koskennurmi-Sivonen Ritva & Jaana Koivula & Seija Majjala 2004. United Fashions – Making a Muslim Appearance in Finland. – *Fashion Theory* 8(4), 443–460.
- Koskinen, Ilpo 2000. *Väritetty totuus. Juorut arkielämässä*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Kuittinen, Saija & Raija Punamäki & Mulki Mölsä & Samuli I. Saarni & Marja Tiilikainen & Marja-Liisa Honkasalo 2014. Depressive Symptoms and Their Psychosocial Correlates Among Older Somali Refugees and Native Finns. – *Journal of Cross-Cultural Psychology* 45(9), 1434–1452.
- Kujanpää, Saila 2009. Islam ja suomalaisuus – kommentteja suomalaisen islam-keskusteluun. – *Nuorisotutkimus* 27(3), 65–69.
- Kutscher, Jens 2011. Towards a Solution Concerning Female Genital Mutilation? An Approach from within According to Islamic Legal Opinions. – Tore Ahlbäck (ed.), *Religion and the Body. Based on Papers Read at the Symposium on Religion and the Body Held at Åbo, Finland, on 16–18 June 2010*, 216–236. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- Kuula, Arja 2006. *Tutkimusetiikka. Aineistojen hankinta, säilytys ja käyttö*. Tampere: Vastapaino.
- Kuusisto-Arponen, Anna-Kaisa & Sirpa Tani 2009. Hengailun maantiede. Arjen kaupunki nuorten olemisen tilana. – *Alue ja ympäristö* 38(1), 51–58.
- Kwak, Kyunghwa 2003. Adolescents and Their Parents: A Review of Intergenerational Family Relations for Immigrant and Non-Immigrant Families. – *Human Development* 46(2–3), 115–136.
- Lagström, Hanna & Tarja Pösö & Niina Rutanen & Kaisa Vehkalahti (toim.) 2010. *Lasten ja nuorten tutkimuksen etiikka*. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Laine, Sofia & Jani Merikivi & Mirja Määttä & Tarja Tolonen 2011. Metodit. – Mirja Määttä & Tarja Tolonen (toim.), *Annettu, otettu, itse tehty. Nuorten vapaa-aika tänään*, 12–27. Nuorisotutkimusseuran/Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 112. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Landes, Joan B. 1998. Introduction. – Joan B. Landes (ed.), *Feminism, the Public and the Private*, 1–17. Oxford & New York: Oxford University Press.

- Langellier, Kristin M. 2010. Performing Somali Identity in the Diaspora. – *Cultural Studies* 24(1), 66–94.
- Langellier, Kristin M. 2011. Caaliya's Storytelling. – Kimberly A. Huisman & Mazie Hough & Kristin M. Langellier & Carol Nordstrom Toner (eds), *Somalis in Maine. Crossing Cultural Currents*, 145–165. Berkeley: North Atlantic Books.
- Laukkanen, Marjo 2006. Ekakerta nuorten nettikeskusteluissa. – Taina Kinnunen & Anne Puuronen (toim.), *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*, 91–108. Helsinki: Gaudeamus.
- Laukkanen, Marjo 2007. *Sähköinen seksuaalisuus. Tutkimus tyttödestä nettikeskusteluissa*. Acta Electronica Universitatis Lappeensis 4. Lapin yliopisto: Taiteiden tiedekunta.
- Lederman, Rena 1990. Pretexts for Ethnography. On Reading Fieldnotes. – Roger Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, 71–91. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Lees, Sue 1986. *Losing Out. Sexuality and Adolescent Girls*. London & Melbourne & Sydney & Auckland & Johannesburg: Hutchinson.
- Lees, Sue 1993. *Sugar and Spice. Sexuality and Adolescent Girls*. London: Penguin Books.
- Lefebvre, Henri 1991. *The Production of Space*. Oxford & Cambridge: Blackwell.
- Lehtonen, Jukka 2003. *Seksuaalisuus ja sukupuoli koulussa. Näkökulmana heteronormatiivisuus ja ei-heteroseksuaalisten nuorten kertomukset*. Nuorisotutkimusverkoston/Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 31. Helsinki: Yliopistopaino.
- Lehtonen, Mikko 2004. Johdanto: Säiliöstä suhdekimppuun. – Mikko Lehtonen & Olli Löytty & Petri Ruuska (toim.), *Suomi toisin sanoen*, 9–27. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, Turo-Kimmo 1999. *Raban vallassa. Ostoksilla käyminen ja markkinatalouden arki*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Leitinger, Antero 1999. Tataarit Suomessa. – Tuula Sakaranaho & Heikki Pesonen (toim.), *Muslimit Suomessa*, 25–58. Helsinki: Yliopistopaino.
- Leitinger, Antero 2008. Marginaalimuslimit. Suomen muslimien kirjo 1970–luvun alkuun mennessä. – Tuomas Martikainen & Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, 85–110. Tietolipas 223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leitinger, Antero 2015. Seka-avioliitot ja islam. – Riku Hämäläinen & Heikki Pesonen (toim.), *Kohtaamisia. Kirjoituksia uskonnosta, arjesta ja monikulttuurisuudesta*, 190–209. Uskontotiede 16. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Leming, Laura 2007. Sociological Explorations: What is Religious Agency. – *The Sociological Quarterly* (48)1, 73–92.
- Lempiäinen, Kirsti 2007. Sukupuolinen toimija. Kysymys olemuksesta, roolista ja tavasta. – *Sociologia* (44)2, 109–120.
- Lewis, Ioan M. 1999 [1961]. *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. Oxford: James Currey Publishers.
- Lewis, Ioan M. 2011. *Understanding Somalia and Somaliland*. London: Hurst & Company.

- Liao, Lih-Mei & Sarah M. Creighton 2007. Requests for Cosmetic Genitoplasty: How Should Health Care Providers Respond? – *British Medical Journal* 334, 1090–1092.
- Lidman, Satu 2009. Kunnia ja siveys. Yhteisöllisten konfliktien ja häpeän pelon historiallisuudesta. – Tanja Tauro & Marjo van Dijken (toim.), *Kunnia konfliktina. Näkökulmia ilmiön tunnistamiseen ja ennaltaehkäisyyn*, 116–133. Helsinki: Mannerheimin Lastensuojeluliiton Uudenmaan piiri.
- Lidman, Satu 2011. *Häpeä! Nöyryyttämisen ja häpeän jäljillä*. Jyväskylä: Atena.
- Liebkind, Karmela 2000. Kun kulttuurit kohtaavat. – Karmela Liebkind (toim.), *Monikulttuurinen Suomi. Etniset suhteet tutkimuksen valossa*, 13–27. Helsinki: Gaudeamus.
- Lightfoot-Klein, Hanny 1989. *Prisoners of Ritual. An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*. New York & London: Harrington Park Press.
- Lincoln, Yvonna S. & Egon G. Cuba 1985. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, California: Sage Publications.
- Linderborg, Hilkka 2012. *Hennattuja partoja. Ikääntyvät somalimiehet ryhmätoiminnassa*. Ammatillinen lisensiaatintutkimus, yhteisösozialityön erikoistumisala. Helsingin yliopisto. Sosiaalitieteiden laitos.
- Lindley, Anna 2010. *The Early Morning Phone Call. Somali Refugees' Remittances*. Studies in Forced Migration 28. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Linjakumpu, Aini 2011. Alternative Islamic Voices on the Internet. – Michael Bailey & Guy Redden (eds), *Mediating Faiths. Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-first Century*, 37–48. Farnham: Ashgate.
- Lloyd, Moya 2005. *Beyond Identity Politics. Feminism, Power and Politics*. London & Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications.
- Lykke, Nina 2003: Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen. *Kvinnovetenskapligt tidskrift* 1, 47–56.
- Loftus, Elizabeth F. 2001. Imagining the Past. – *The Psychologist* 14(11), 584–587.
- Loftus, Elizabeth F. 2002. Memory Faults and Fixes. – *Issues in Science & Technology* 41–50. National Academies of Science.
- Loftus, Elizabeth F. 2003a. Our Changeable Memories: Legal and Practical Implications. – *Nature Reviews: Neuroscience* 4, 231–234.
- Loftus, Elizabeth F. 2003b. Make-Believe Memories. – *American Psychologist* 58(11), 864–873.
- Loftus, Elizabeth F. & Hunter G. Hoffman 1989. Misinformation and Memory: The Creation of New Memories. – *Journal of Experimental Psychology: General* 118(1), 100–104.
- Luling, Virginia 2006. Genealogy as Theory, Genealogy as Tool: Aspects of Somali 'Clanship'. – *Social Identities* 12(4), 471–485.
- Lundström, Catrin 2007. *Svenska latinas. Ras, klass och kön i Svenskhetens geografi*. Göteborg: Makadam.

- Maahanmuuttovirasto 2013. *Turvapaikka- ja pakolaistilastot*. Helsinki: Maahanmuuttovirasto. http://www.migri.fi/tietoa_virastosta/tilastot/turvapaikka-_ja_pakolaistilastot (Viitattu 11.6.2015.)
- Mackie, Gerry 1996. Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account. – *American Sociological Review* 61(6), 999–1017.
- Mahlamäki, Tiina 2005. *Naisia kansalaisuuden kynnyksellä. Eeva Joenpellon Lohja-sarjan tulkinta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1030. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mahmood, Saba 2001. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. – *Cultural Anthropology* 16(2), 202–236.
- Mahmood, Saba 2005. *Politics of Piety*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Mahmood, Saba 2009. Agency, Performativity and the Feminist Subject. – Lene Sjørup & Hilda Rømer Christensen (eds), *Pieties and Gender. International Studies in Religion and Society* 9, 13–46. Boston: Brill Academic Publishers.
- Malin, Maili 2011. Maahanmuuttajanaisten lisääntymisterveys vaatii erityishuomiota. – *Lääkärilehti* 44, 3309–3314.
- Marcus, George E. & Michael M. J. Fischer 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Marjeta, Maarit 2001. *Äidit ja tyttäret kahdessa kulttuurissa. Somalialaisnaiset, perhe ja muutokset*. Joensuu: Joensuu University Press.
- Marjeta, Maarit 2003. Miehenkaltaista elämää. Somalialaisnaiset ja naiseuden kirjat. – Risto Turunen & Marianne Roivas (toim.), *Mikä ero? Kaksikymmentä kirjoitusta yhteiskunnasta, kulttuurista ja sukupuolesta*, 345–361. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Markkanen, Airi 2003. *Luonnollisesti. Etnografinen tutkimus romaninaisten elämänculusta*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Martikainen, Tuomas 2000. Muslim Groups in Turku. – *Journal of Muslim Minority Affairs* 20(2), 329–345.
- Martikainen, Tuomas 2008. Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa. – Tuomas Martikainen & Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, 62–84. Tietolipas 223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Martikainen, Tuomas & Marja Tiilikainen 2013. Johdanto: Islamin hallinta. – Tuomas Martikainen & Marja Tiilikainen (toim.), *Islam, hallinta ja turvallisuus*, 9–23. Turku: Eetos.
- Martikainen, Tuomas & Teppo Sintonen & Pirkko Pitkänen 2006. Ylirajainen liikkuvuus ja etniset vähemmistöt. – Tuomas Martikainen (toim.), *Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000–luvulla*, 9–41. Tietolipas 212. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Massey, Doreen 1984. Introduction: Geography Matters. – Doreen Massey & John Allen (eds), *Geography Matters! A Reader*, 1–11. Cambridge: Cambridge University Press.
- Massey, Doreen 1994. *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Massey, Doreen 2003. Paikan käsitteellistäminen. – Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Erilaisuus*, 51–83. Tampere: Vastapaino.

- Massey, Doreen 2008. *Samanaikainen tila*. Suom. Janne Rovio. Tampere: Vastapaino.
- McDowell, Linda 1999. *Gender, Identity and Place. Understanding Feminist Geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McMichael, Celia 2002. "Everywhere is Allah's Place": Islam and the Everyday Life of Somali Women in Melbourne, Australia. – *Journal of Refugee Studies* 15(2), 171–188.
- McNay, Lois 1991. The Foucauldian Body and the Exclusion of Experience. – *Hypatia* 6(3), 125–139.
- McNay, Lois 2000. *Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Mernissi, Fatima 1985. *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. London: Al Saqi Books.
- Merry, Sally Engle 1997. Rethinking Gossip and Scandal. – Daniel B. Klein (ed.), *Reputation. Studies in the Voluntary Elicitation of Good Conduct*, 47–74. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Mikkola, Kati 2004. Uskonto, isänmaa, isänmaausko. Uskonnollisen argumentaation ulottuvuudet Topeliuksen Maamme kirjassa. – Outi Fingerroos & Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 209–244. Tietolipas 205. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mikkola, Kati 2009. *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mintz, Jerome R. 1997. *Carnival Song and Society. Gossip, Sexuality and Creativity in Andalusia*. Oxford & New York: Berg.
- Mir, Shabana 2014. *Muslim American Women on Campus. Undergraduate Social Life and Identity*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Mohammad, Robina 2005. Negotiating Spaces of the Home, the Education System, and the Labor Market. The Case of Young, Working-Class, British Pakistani Muslim Women. – Ghazi-Walid Falah & Caroline Nagel (eds), *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion and Space*, 178–200. New York & London: The Guilford Press.
- Mohme, Gunnel Maria 2014. Imagined Adulthood Under Transition – Somali-Swedish Girls' Life-planning in a Late Modernity Context. – *Gender and Education* 26(4), 432–447.
- Moore, Henrietta & Todd Sanders 2006a. General Introduction. – Henrietta Moore & Todd Sanders (eds), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, xi–xxi. Oxford: Blackwell.
- Moore, Henrietta & Todd Sanders 2006b. Anthropology and Epistemology. – Henrietta Moore & Todd Sanders (eds), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, 1–22. Oxford: Blackwell.
- Moors, Annelies 2009. "Islamic Fashion" in Europe: Religious Conviction, Aesthetic Style, and Creative Consumption. – *Encounters: An International Journal for the Study of Culture and Society* 1(1), 176–201.

- Moors, Annelies & Emma Tarlo 2007. Introduction. – *Fashion Theory* 11(2/3), 133–142.
- Moors, Annelies & Emma Tarlo 2013. Introduction: Islamic Fashion and Anti-fashion: New Perspectives from Europe and North America. – Emma Tarlo & Annelies Moors (eds), *Fashion and Anti-Fashion. New Perspectives from Europe and North America*, 1–30. London & New York: Bloomsbury.
- Myllyniemi, Sami 2009. *Aika vapaalla. Nuorten vapaa-aikatutkimus 2009*. Nuorisotutkimusverkoston/Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 92 & Nuorisosiain neuvottelukunnan julkaisuja 40. Helsinki: Opetusministeriö, Nuorisotutkimusverkosto, Nuorisosiain neuvottelukunta.
- Mäenpää, Pasi 2005. *Narkissos kaupungissa. Tutkimus kuluttaja-kaupunkilaisesta ja julkisesta tilasta*. Helsinki: Tammi.
- Männistö, Tiina 2003. *Haluathan tulla todelliseksi naiseksi? Naisruumiin tuottaminen Suomessa ilmestyneissä nuoren naisen oppaissa 1890–1972*. Historian laitoksen julkaisuja 63. Turku: Turun yliopisto.
- Määttä, Mirja & Tarja Tolonen 2011. Johdanto. – Mirja Määttä & Tarja Tolonen (toim.), *Annettu, otettu, itse tehty. Nuorten vapaa-aika tänään*, 5–11. Nuorisotutkimusseuran/Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 112. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Møhl, Perle 1997. *Village Voices. Coexistence and Communication in a Rural Community in Central France*. University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Mölsä, Mulki 1994. *Tyttöjen ympärileikkauksen hoito ja ehkäisy Suomessa*. Helsinki: Stakes.
- Mölsä, Mulki 2004. *Ajat ovat muuttuneet. Selvitys tyttöjen ja naisten ympärileikkaukseen liittyvistä asenteista ja aikeista pääkaupunkiseudulla asuvien maahanmuuttajien keskuudessa*. Helsinki: Ihmisoikeusliitto ry. <http://ihmisoikeusliitto.fi/wp-content/uploads/2014/10/ajatovatmuuttuneet.pdf> (Viitattu 11.6.2015.)
- Mölsä, Mulki 2008. Tyttöjen ja naisten ympärileikkauksiperinne. – Pirkko Brusila (toim.), *Seksuaalisuus eri kulttuureissa*, 116–133. Helsinki: Duodecim.
- Mölsä, Mulki & Marja Tiilikainen 2007. Potilaana somali. Auttaako kulttuurinen tieto lääkärin työssä? – *Duodecim* 123(4), 451–457.
- Mölsä, Mulki & Marja Tiilikainen 2008. Somalialaisten maahanmuuttajien ikäänymisen ja sairastamisen kokemuksia Suomessa. – *Sosiaalilääketieteellinen aikakauslehti* 45(1), 59–73.
- Mölsä, Mulki Elmi & Karin Harsløf Hjelde & Marja Tiilikainen 2010. Changing Mental Distress Conceptions and Practices among Somalis in Finland. – *Transcultural Psychiatry* 47(2), 276–300.
- Nagel, Joane 2003. *Race, Ethnicity, and Sexuality. Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Caroline 2005. Introduction. – Ghazi-Walid Falah & Caroline Nagel (eds), *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion and Space*, 1–15. New York & London: The Guilford Press.
- Nelson, Lise 1999. Bodies (and Spaces) do Matter: The Limits of Performativity. – *Gender, Place and Culture* 6(4), 331–353.

- Ngunjiri, Anne 2014. *Somali Islamic Feminism and Women's Bargaining Power*. Saarbrücken: Globe Edit.
- Niemelä, Heli 2003. Erottautumista ja ystävyyttä. Somalialaistytöjen käsityksiä ja kokemuksia suomalaisista tytöistä. – Päivi Harinen (toim.), *Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa*, 91–121. Nuorisotutkimusverkoston/Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 38. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.
- Niemelä, Heli 2006. Somalialaisen ja suomalaisen nuoruuden risteyksessä. – Tuomas Martikainen (toim.), *Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000-luvulla*, 168–189. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nikunen, Kaarina 2009. Musliminuoret ja transnationaali media. – *Nuorisotutkimus* 27(3), 59–64.
- Nikunen, Kaarina & Susanna Paasonen & Laura Saarenmaa 2005. Anna meille tänä päivänä meidän... Eli kuinka porno työntyi osaksi arkea. – Kaarina Nikunen & Susanna Paasonen & Laura Saarenmaa (toim.), *Jokapäiväinen pornomme. Media, seksuaalisuus ja populaarikulttuuri*, 7–29. Tampere: Vastapaino.
- Nisula, Tapio & Anna Rastas & Kristiina Kangaspunta 1995. Perinteen puhtaus ja somali-identiteetti. Pakolaistytöt kulttuurinsa vaalijoina. – *Nuorisotutkimus* 13(2), 18–29.
- Norman, Karin 2000. Phoning the Field. Meanings of Place and Involvement in Fieldwork “at Home”. – Vered Amit (ed.), *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, 120–146. London & New York: Routledge.
- Nurmeksela, Susanna 2013. ”Mä luulen tietäväni seksuaaliterveydestä tarpeeksi”. Katsaus Suomessa asuvien maahanmuuttajanuorten seksuaaliterveystietoihin. – *Nuorisotutkimus* 31(1), 78–82.
- Nygren, Anja 1997. Antropologi toiseuden rakentajana? Anna-Maria Viljanen & Minna Lahti (toim.), *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*, 158–165. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.
- Näre, Sari 1991. Tyttöjen seksuaalisuuden kontrolli. – *Nuorisotutkimus* 9(2), 10–14.
- Näre, Sari 1992. Liisa Älä! Älä! -maassa. Tyttöjen autonomian sääntely. – Sari Näre & Jaana Lähtenmaa (toim.), *Letit liehumaan. Tyttökulttuuri murroksessa*, 25–36. Tietolipas 124. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Näre, Sari 2005. *Styylaten ja pettäen. Luottamuksen ongelma ja postindividualismi nuorten sukupuolikulttuurissa*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Obermeyer, Carla Makhlof 1999. Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable. – *Medical Anthropology Quarterly* 13(1), 79–106.
- Oikarinen-Jabai, Helena 2013a. Kuvakulmia Helsinkiin ja Suomeen somalinuorten silmin. – Anna Rastas (toim.), *Kaikille lapsille. Lastenkirjallisuus liikkeuvassa, monikulttuurisessa maailmassa*, 197–214. Tietolipas 240. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Oikarinen-Jabai, Helena 2013b. Nuoret kansatutkijoina – osallistavasta taideperusteisesta tutkimuksesta. – Lotta Haikkola & Niko Pyrhönen & Merja Pentikäinen & Teemu Pauha (toim.), *Ulos kammioista! Muuttoliikkeiden ja etnisyyden tutkimus yhteiskunnallisena vaikuttamisena*, 113–125. Helsinki: Etnisten suhteiden ja kansainvälisen muuttoliikkeen tutkimuksen seura ETMU.

- Oikarinen-Jabai, Helena 2015. Tilaa tekemässä. Suomalaiset somalinuoret pohtimassa ja tuottamassa audiovisuaalisia esityksiä. – Annette Arlander & Helena Erkkilä & Taina Riikonen & Helena Saarikoski (toim.), *Esitystutkimus*, 113–138. Helsinki: Partuuna.
- Oinas, Elina 2001a. *Making Sense of the Teenage Body. Sociological Perspectives on Girls, Changing Bodies and Knowledge*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Oinas, Elina 2001b. Ruumiita akatemiassa! Sosiaalitieteellistä välttelyä, innostusta ja teoretisointia. – Anna Puuronen & Raili Välimaa (toim.), *Nuori ruumis*, 17–29. Helsinki: Gaudeamus.
- Ojala, Hanna & Tarja Palmu & Jaana Saarinen 2009. Paikalla pysyvää ja liikkeessä olevaa. Feministisiä avauksia toimijuuteen ja sukupuoliin. – Hanna Ojala & Tarja Palmu & Jaana Saarinen (toim.), *Sukupuoli ja toimijuus koulutuksessa*, 13–38. Tampere: Vastapaino.
- Ojanen, Karoliina 2011a. Katsaus tyttötutkimuksen suomalaiseen historiaan ja keskusteluihin. – Karoliina Ojanen & Heta Mulari & Sanna Aaltonen (toim.), *Entäs tytöt. Johdatus tyttötutkimukseen*, 9–43. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 113. Tampere: Vastapaino.
- Ojanen, Karoliina 2011b. ”Siel kunnioitettii kauheest semmost kiltteyttä”. Kuuliaiset tytöt tallilla. – *Nuorisotutkimus* 29(4), 3–18.
- Ojanen, Karoliina 2011c. *Tyttöjen toinen koti. Etnografinen tutkimus tyttökulttuurista ratsastustalleilla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Oksala, Johanna 1997. Foucault ja feminisismi. – Sara Heinämaa & Martina Reuter & Kirsi Saarikangas (toim.), *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*, 168–190. Helsinki: Gaudeamus.
- Oksanen, Saara 2010. Nuoret somalinaiset sukupuolen ja etnisyyden rajoja etsimässä. – Tuomas Martikainen & Lotta Haikkola (toim.), *Maahanmuutto ja sukupolvet*, 239–256. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Olson, Gary A. & Lynn Worsham 2004 [2000]. Changing the Subject: Judith Butler’s Politics or Radical Resignification. Interview with Gary A. Olson and Lynn Worsham. – Sara Salih & Judith Butler (eds), *The Judith Butler Reader*, 325–356. Oxford: Blackwell.
- Omelchenko, Elena 2015. Between Us Girls. On Girls’ Interpretations of Sexuality. – *Girlhood Studies* 8(1), 110–125.
- Opas, Minna 2004. Mitä on uskontoetnografia? – Outi Fingerroos & Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 153–182. Tietolipas 205. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Opas, Minna 2008. *Different but the Same. Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. Academic Dissertation. Turku: University of Turku, Department of Comparative Religion.
- Open Society Foundations 2013. *Somalis in Helsinki. At Home in Europe*. Somalis in European Cities Series. New York: Open Society Foundations. <http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/somalis-helsinki-20131121.pdf> (Viitattu 11.6.2015.)
- Orgocka, Aida 2004. Perceptions of Communication and Education about Sexuality among Muslim Immigrant Girls in the US. – *Sex Education* 4(3), 255–271.

- Ortner, Sherry 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture? – Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds), *Woman, Culture, and Society*, 67–87. Stanford, California: Stanford University Press.
- Ortner, Sherry B. 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. – *Comparative Studies in Society and History* 37(1), 173–193.
- Ottenberg, Simon 1990. Thirty Years of Fieldnotes: Changing Relationships to the Text. – Roger Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, 139–160. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Paananen, Seppo 2005. Maahanmuuttajien integrointi. Vaikea ja ristiriitainen hanke. – Seppo Paananen (toim.), *Maahanmuuttajien elämää Suomessa*, 173–180. Helsinki: Tilastokeskus.
- Paine, Robert 1967. What is Gossip about? An Alternative Hypothesis. – *Man* 2(2), 278–285.
- Paine, Robert 1968. Gossip and Transaction. – *Man* 3(1), 305–308.
- Palva, Heikki 1990. Islamilainen kulttuuri Lähi-idän kulttuurin perillisinä. – Heikki Palva & Irmeli Perho (toim.), *Islamilainen kulttuuri*, 167–218. Helsinki: Otava.
- Papp, Krista & Osmo Kontula & Kati Kosonen 2000. *Nuorten aikuisten seksuaalikäyttäytyminen ja seksuaaliset riskinotot*. Väestöntutkimuslaitoksen julkaisusarja D 36. Helsinki: Väestöliitto.
- Paauw, Teemu 2015. Ambassadors of Faith: Young Muslims Negotiating for Agency in the Face of Discursive Government. – *Journal of Religion in Europe* 8(1), 73–100.
- Paumo, Milla 2012. Paljon puhetta pissiksistä – tyttöys määrittelykysymyksenä. – Mikko Salasuo & Janne Poikolainen & Pauli Komonen (toim.), *Katukulttuuri. Nuorisoesiintymiä 2000-luvun Suomessa*, 83–115. Nuorisotutkimusverkoston/Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 124. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.
- Peirano 1998. When Anthropology Is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. – *Annual Review of Anthropology* 27, 105–128.
- Pekkala, Armi 2003. Tutkijan eettiset ongelmat. – Pekka Laaksonen & Seppo Knuutila & Ulla Piela (toim.), *Tutkijat kentällä*, 85–108. Kalevalaseuran vuosikirja 82. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pekkala, Armi 2007. Persuasion or Coercion? Striving for Understanding in Conducting Open Interviews. – Bente Gulveig Alver & Tove Ingebjørg Fjell & Ørjar Øyen (eds.), *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, 167–191. Folklore Fellows' Communications 292. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Peltola, Marja 2014. *Kunnollisia perheitä. Maahanmuutto, sukupolvet ja yhteiskunnallinen asema*. Nuorisotutkimusseuran/Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 147. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.
- Pepicelli, Renata 2014. *Islamin huntuu*. Tampere: Vastapaino.
- Phoenix, Aisha 2011. Somali Young Women and Hierarchies of Belonging. – *Young* 19(3), 313–331.
- Phoenix, Ann & Pamela Pattynama 2006. Editorial. Intersectionality. – *European Journal of Women's Studies* 13(3), 187–191.

- Pietikäinen, Sari & Heikki Luostarinen 1996. Vähemmistöt suomalaisessa julkisuudessa. – Taina Dahlgren & Juhani Kortteinen & K. J. Lång & Merja Pentikäinen & Martin Scheinin (toim.), *Vähemmistöt ja niiden syrjintä Suomessa*, 171–198. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pietilä, Tuulikki 2007. *Gossip, Markets, and Gender: How Dialogue Constructs Moral Value in Post-Socialist Kilimanjaro*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Pirkkalainen, Päivi 2013. *Transnational Responsibilities and Multi-sited Strategies. Voluntary Associations of Somali Diaspora in Finland*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 489. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Pitt-Rivers, Julian 1965. Honor and Social Status. – J.G. Peristiany (toim.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, 19–77. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Pohjanpää, Kirsti & Seppo Paananen & Mauri Nieminen 2003. *Maahanmuuttajien elinolot. Venäläisten, virolaisten, somalialaisten ja vietnamilaisten elämää Suomessa 2002*. Elinolot 2003: 1. Helsinki: Tilastokeskus.
- Pratt Ewing, Katherine 2008. *Stolen Honor. Stigmatizing Muslim Men in Berlin*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Pulkkinen, Tuija 1998. *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pulkkinen, Tuija 2000. Judith Butler – Sukupuolen suorittamisen teoreetikko. – Anneli Anttonen & Kirsti Lempiäinen & Marianne Liljeström (toim.), *Feministejä – Aikamme ajattelijoita*, 43–60. Tampere: Vastapaino.
- Puusniekka, Riikka & Hanne Kivimäki & Jukka Jokela 2012. Nuorten seksuaalikäyttäytyminen 2000-luvulla. – *Nuorisotutkimus* 30(3), 4–24.
- Pyykkönen, Miikka 2007. *Järjestäytyvät diasporat. Etnisyys, kansalaisuus, integraatio ja hallinta maahanmuuttajien yhdistystoiminnassa*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 306. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Pyykkönen, Miikka 2003. Ristissä kaiken aikaa. Jäsenyydet nuorten maahanmuuttajien yhdistystoiminnassa. – Päivi Harinen (toim.), *Kamppailua jäsenyyksistä. Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa*, 193–237. Nuorisotutkimusverkoston/Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 38. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.
- Pyry, Noora 2012. Nuorten osallisuus tutkimuksessa. Menetelmällisiä kysymyksiä ja vastausyrityksiä. – *Nuorisotutkimus* 30(1), 35–53.
- Pääkkönen, Hannu 2005. Yksin kotona. – Hannu Pääkkönen (toim.), *Perheiden ajankäyttö*, 67–80. Helsinki: Tilastokeskus.
- Pääkkönen, Hannu & Niemi, Iris 2002. *Suomalainen arki. Ajankäyttö vuosituhannen vaihteessa*. Kulttuuri ja viestintä 2002: 2. Helsinki: Tilastokeskus.
- Rabinow, Paul 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Rahman, Anika & Nahid Toubia 2000. *Female Genital Mutilation. A Guide to Laws and Policies Worldwide*. London & New York: Zed Books.

- Raittila, Pentti 2009. Journalismien maahanmuuttokeskustelu: hymistelyä, kriittisyyttä vai rasismien tukemista? – Suvi Keskinen & Anna Rastas & Salla Tuori (toim.), *En ole rasisti, mutta... Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*, 67–75. Tampere: Vastapaino & Nuorisotutkimusverkosto.
- Ramanazoglu, Caroline (ed.) 1993a. *Up Against Foucault. Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism*. London & New York: Routledge.
- Ramanazoglu, Caroline 1993b. Introduction. – Caroline Ramanazoglu (ed.), *Up Against Foucault. Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism*, 1–25. London & New York: Routledge.
- Rasmussen, Susan 2013. Re-casting the Veil: Situated Meanings of Covering. – *Culture & Psychology* 19(2), 237–258.
- Rasmussen, Susan 2015. Understanding Honor in Religious, Cultural and Moral Experience: Commentary on “Diasporic Virginites: Social Representations of Virginity and Constructions of Identity amongst British Arab Muslim Women” by Howarth, Caroline; Amer, Amena; and Sen, Ragini. – *Culture & Psychology* 21(1), 20–36.
- Rastas, Anna 2002. Katseilla merkityt, silminnähdet erilaiset. – *Nuorisotutkimus* 30(2), 3–17.
- Rastas, Anna 2007. *Rasismi lasten ja nuorten arjessa. Transnationaalit juuret ja monikulttuuristuva Suomi*. Nuorisotutkimusseuran/Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 78. Tampere: Tampere University Press.
- Rastas, Anna 2010. Haastatteluaaineistojen monet tehtävät etnografisessa tutkimuksessa. – Johanna Ruusuvoori, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.), *Haastattelun analyysi*, 64–89. Tampere: Vastapaino.
- Redfield, Robert & Ralph Linton & Melville J. Herskovits 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. – *American Anthropologist* 38, 149–152.
- Renganathan, Arasee & Rufus Cartwright & Linda Cardozo 2009. Gynecological Cosmetic Surgery. – *Expert Review of Obstetrics & Gynecology* 4(2), 101–104.
- Rich, Adrienne 1986. Notes toward a Politics of Location. *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose 1979–1985*, 210–231. London: Virago Press.
- Rinkinen, Tuija & Anneli Miettinen & Miila Halonen & Dan Apter 2012. Tyttöjen tunnekokemuksia ja mielipiteitä pornografiasta: hämmennystä, mielihyvää vai inhoa? – *Nuorisotutkimus* 30(3), 39–50.
- Roald, Anne Sofie 2002. *Women in Islam. The Western Experience*. London: Routledge.
- Roald, Anne Sofie 2012. Expressing Religiosity in a Secular Society: The Relativisation of Faith in Muslim Communities in Sweden. – *European Review* 20(1), 95–113.
- Robbins, Joel 2007. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. – *Current Anthropology* 48(19), 5–38.
- Robbins, Joel 2009. Afterword. – Aparecida Vilaça & Robin M. Wright (eds), *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, 229–238. Surrey: Ashgate.

- Rojola Lea & Lea Laitinen 1998. Keskusteluja performatiivisuudesta. – Lea Laitinen & Lea Rojola (toim.), *Sanan voima. Keskusteluja performatiivisuudesta*, 7–33. Tietolipas 160. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ronimus, Seija 2011. *Vartiossa maailmaa vastaan. Tutkimus Jehovan todistaja –yhteisöstä eronneiden kokemuksista*. Scripta Lingua Fennica Edita, sarja C: 318. Turku: Turun yliopisto.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist 1974. Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview. – Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds), *Woman, Culture, and Society*, 17–42. Stanford, California: Stanford University Press.
- Rose, Gillian 1993. *Feminism and Geography. The Limits of Geographical Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Rose, Gillian 1999. Performing Space. – Doreen Massey & John Allen & Philip Sarre (eds), *Human Geography Today*, 247–259. Cambridge: Polity Press.
- Rose, Gillian & Nicky Gregson & Jo Foord & Sophie Bowlby & Claire Dwyer & Sarah Holloway & Nina Laurie & Avril Maddrell & Tracy Skelton 1997. Introduction. – Women and Geography Study Group of the Royal Geographical Society with the Institute of British Geographers (eds), *Feminist Geographies. Explorations in Diversity and Difference*, 1–12. Harlow: Longman.
- Rosnow, Ralph L. & Gary Alan Fine 1976. *Rumor and Gossip. The Social Psychology of Hearsay*. New York & Oxford & Amsterdam: Elsevier.
- Rossi, Leena-Maija 2005. Halukasta & mukautuvaa. Katumainonta arjen heteroseksualisoijana. – Kaarina Nikunen & Susanna Paasonen & Laura Saarenmaa (toim.), *Jokapäiväinen pornomme. Media, seksuaalisuus ja populaarikulttuuri*, 86–112. Tampere: Vastapaino.
- Rossi, Leena-Maija 2008. Hankalasta asiasta epäpuhtaasti. – *SQS-lehti* 1, 42–47. http://www.helsinki.fi/jarj/sqs/sqs1_08/sqs12008rossi.pdf (Viitattu 11.6.2015.)
- Ruusuvuori, Johanna & Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen 2010. Haastattelun analyysin vaiheet. – Johanna Ruusuvuori, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.), *Haastattelun analyysi*, 9–36. Tampere: Vastapaino.
- Saarikoski, Helena 1998a. Tytön maineen käsite ja huoraksi leimaamisen kansantapa. – Taara Koskinen (toim.), *Kurtisaaneista kunnian naisiin. Näkökulmia huora-akatemiasta*, 159–192. Helsinki: Yliopistopaino.
- Saarikoski, Helena 1998b. Huoraksi juoruaaminen nuorten moraalin rakentajana. – Pia Houni & Leena Suurpää (toim.), *Kuvassa nuoret*, 77–98. Tampere: University Press.
- Saarikoski, Helena 1999. Tytön rakkaus ja häpeä huoran maineen säatelemänä. – Sari Näre (toim.), *Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä*, 107–130. Tietolipas 136. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saarikoski, Helena 2001. *Mistä on huonot tytöt tehty?* Helsinki: Tammi.
- Saarikoski, Helena 2009. *Nuoren naisellisuuden koreografioita. Spice Girlsin fanit tyttöyden tekijöinä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Sadeghi, Fatemeh 2010. Negotiating with Modernity: Young Women and Sexuality in Iran. – Linda Herrera & Asef Bayat (eds), *Being Young and Muslim. New Cultural Politics in the Global South and North*, 273–287. Oxford: Oxford University Press.
- Safran, William 1991. Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return. – *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 1(1), 83–99.
- Sakaranaho, Tuula 1998. *The Complex Other. A Rhetorical Approach to Women, Islam and Ideologies in Turkey*. Comparative Religion 3. Helsinki: University of Helsinki, Department of Comparative Religion.
- Sakaranaho, Tuula 2006. *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam. Cross-reading Finland and Ireland*. Leiden & Boston: Brill.
- Sakaranaho, Tuula 2010. Finnish Studies on Islam: Themes and Approaches. – *Temenos* 46(2), 215–249.
- Sakaranaho, Tuula & Tom Sjöblom & Terhi Utriainen 2002. Introduction. Doing and Writing Ethnography. – Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (eds), *Styles and Positions. Ethnographic Perspectives in Comparative Religion*, 4–17. Comparative Religion 8. Helsinki: University of Helsinki, Department of Comparative Religion.
- Salih, Sara 2004. Introduction. – Sara Salih & Judith Butler (eds), *The Judith Butler Reader*, 1–17. Oxford: Blackwell.
- Salih, Sara & Judith Butler (eds) 2004. *The Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell.
- Searle, John 1969. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John 1977. Reiterating the Differences: A Reply to Derrida. – *Glyph* 1, 198–208.
- Salmela [Isotalo], Anu 2004. Pysyvyyttä muutoksessa ja muutosta pysyvyydessä. Turussa asuvat somalaiset islamin ja yhteisöperinteen välittäjinä. – Outi Fingerroos & Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 279–311. Tietolipas 205. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salmenkangas, Mai (toim.) 2005. ”Ei!” tyttöjen ympärileikkaukselle! *KokoNainen-hankkeen koulutusmateriaali*. Helsinki: Ihmisoikeusliitto ry. http://www.ihmisoikeusliitto.fi/images/pdf_files/kokonainenkoulutusmateriaali.pdf (Viitattu 19.4.2012.)
- Salomäki, Hanna 2004. *Tosi rakkaus odottaa. Seksuaalieettinen nuorten liike Suomessa*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 39. Helsinki: Yliopistopaino.
- Samatar, Ahmed Ismail 1994. The Curse of Allah: Civic Disembowelment and the Collapse of the State in Somalia. – Ahmed Ismail Samatar (ed.), *The Somali Challenge: From the Catastrophe to Renewal?*, 95–146. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Samatar, Ahmed Ismail 1998. The Somali Catastrophe: Explanations and Implications. – Muddle Suzanne Lilius (ed.), *Variations on the Theme of Somaliness*, 7–30. Proceedings of the EASS/SSIA International Congress of Somali Studies. Turku, Finland, August 6–9, 1998. Åbo Akademi University: Centre for Continuing Education.
- Sanjek, Roger (ed.) 1990. *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca & London: Cornell University Press.

- Sarlin, Tommi 1999. Muslimit päivälehtien sivuilla. – Tuula Sakaranaho & Heikki Pesonen (toim.), *Muslimit Suomessa*, 128–143. Helsinki: Yliopistopaino.
- Sciama, Lidia 1993. The Problem of Privacy in Mediterranean Anthropology. – Shirley Ardener (ed.), *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*, 87–111. Oxford: Berg.
- Sedgwick, Mark (ed.) 2015 *Making European Muslims. Religious Socialization among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*. New York & London: Routledge.
- Serkkola, Ari 1994. *A Sick Man is Advised by a Hundred. Pluralistic Control of Tuberculosis in Southern Somalia*. Kuopio University Publications D. Medical Sciences 40. Kuopio: University of Kuopio, Department of Public Health.
- Sheldon, Sally & Wilkinson, Stephen 1998. Female Genital Mutilation and Cosmetic Surgery: Regulating Non-Therapeutic Body Modification. – *Bioethics* 12(4), 263–285.
- Shell-Duncan, Bettina & Hernlund, Ylva 2000. Female “Circumcision” in Africa: Dimensions of the Practice and Debate. – Bettina Shell-Duncan & Ylva Hernlund (eds), *Female “Circumcision” in Africa: Culture, Controversy and Change*, 1–39. London: Lynne Rienner Publishers.
- Siikala, Anna-Leena 1994. *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Jukka 1997. Kulttuurin käsite ja etnografian ongelma. – Anna Maria Viljanen & Minna Lahti (toim.), *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*, 20–34. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.
- Siraj, Asifa 2011. Meanings of Modesty and the Hijab amongst Muslim Women in Glasgow, Scotland. – *Gender, Place and Culture* 18(6), 716–731.
- Skaine, Rosemarie 2005. *Female Genital Mutilation. Legal, Cultural and Medical Issues*. Jefferson, NC & London: McFarland & Company.
- Smart, Carol 1992. Disruptive Bodies and Unruly Sex: The Regulation of Reproduction and Sexuality in the Nineteenth Century. – Carol Smart (ed.), *Regulating Womanhood: Historical Essays on Marriage, Motherhood and Sexuality*, 7–32. London: Routledge.
- Soper, Kate 1993. Productive Contradictions. – Caroline Ramanazoglu (ed.), *Up Against Foucault. Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism*, 29–50. London & New York: Routledge.
- Sosiaali- ja terveystieteiden ministeriö 2012. *Tyttöjen ja naisten ympärileikkauksen estämisen toimintaohjelma 2012–2016*. Helsinki: Sosiaali- ja terveystieteiden ministeriö.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu 1997. Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in Public Spheres. – *Theory and Society* 26(4), 509–527.
- Stacey, Judith 1991. Can There be a Feminist Ethnography? – Sherna Berger Gluck & Daphne Patai (eds), *Women’s Words. The Feminist Practice of Oral History*, 111–120. Routledge: New York & London.
- Stark-Arola, Laura 1998. *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women’s Private Rituals in Traditional Finland*. Studia Fennica Folkloristica 5. Helsinki: Finnish Literature Society.

- Stebbins, Robert A. 1991. Do We Ever Leave the Field? Notes on Secondary Fieldwork Involvements. – William B. Shaffir & Robert A. Stebbins (eds), *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*, 248–255. Newbury Park & London & New Delhi: Sage.
- Stewart, Pamela J. & Strathern, Andrew 2004. *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. Cambridge: University Press.
- Strabon/Strabo 1982. *The Geography of Strabo VIII*. Translated by Horace Leonard Jones. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press. London: William Heinemann.
- Strandbu, Åse 2005. Identity, Embodied Culture and Physical Exercise. – *Young* 13(1), 27–45.
- Sulkunen, Pekka 1997. Sosiologia ja moraalinen ongelmat jälkimodernissa. Kommentteja Bergmannin puheenvuoroon. – *Sosiologia* 34(3), 242–250.
- Sunier, Thijl 1995. Disconnecting Religion and Ethnicity. Young Turkish Muslims in the Netherlands. – Gerd Baumann & Thijl Sunier (eds), *Post-Migration Ethnicity. De-essentialising Cohesion, Commitments and Comparison*, 58–77. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Sørensen, Anette Dina & Susanne V. Knudsen (toim.) 2007. *Nuoret, sukupuoli ja pornografia Pohjolassa. Loppuraportti*. Kööpenhamina: Pohjoismainen ministerineuvosto.
- Söderholm, Stig 1997. Kartan piste vai moderni uusheimo? – Anna Maria Viljanen & Minna Lahti (toim.), *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*, 107–115. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.
- Söderlund, Mats & Niklas Wahrman (toim.) 2010. *Urbaani sanakirja*. Helsinki: Tammi.
- Taira, Teemu 2008. Islamin muuttuva julkisuuskuva. Tapaustutkimus Helsingin Sanomista 1946–1994. – Tuomas Martikainen & Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, 200–224. Tietolipas 223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Talle, Aud 1993. Transforming Women into 'Pure' Agnates: Aspects of Female Infibulation in Somalia. – Vigdis Broch-Due & Ingrid Rudie & Tone Bleie (eds), *Carved Flesh / Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices*, 83–106. Oxford: Berg.
- Talle, Aud 2008. Precarious Identities: Somali Women in Exile. – *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 3(2), 64–72.
- Tani, Sirpa 1997. Maantiede ja kuvien todellisuudet. – Tuukka Haarni & Marko Karvinen & Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.), *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*, 211–226. Tampere: Vastapaino.
- Tani, Sirpa 2010. Hengailun maantiede ja nuorisotutkimuksen eettiset ongelmat. – *Kasvatus & Aika* 4(3), 51–71.
- Tapaninen, Anna-Maria 1996. *Kansan kodit ja kaupungin kadut. Etnografinen tutkimus eteläitalialaisesta kaupungista*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.
- Tapaninen Anna-Maria 2009. Sinne ja takaisin. Lähiökenttätyöstä kaupunkietnografiaan. – *Elore* 16(2), 1–17. http://www.elore.fi/arkisto/2_09/art_tapaninen_2_09.pdf (Viitattu 11.6.2015.)
- Tarkka, Lotte 1998. Sulhasen synty. Sanan voima vienankarjalaisessa mieronvirressä. – Lea Laitinen & Lea Rojola (toim.), *Sanan voima. Keskusteluja performatiivisuudesta*, 137–183. Tietolipas 160. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Tarlo, Emma 2010. *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*. Oxford & New York: Berg.
- Tarlo, Emma & Annelies Moors 2013 (eds). *Islamic Fashion and Anti-Fashion. New Perspectives from Europe and North America*. London & New York: Bloomsbury.
- Taylor, Charles 1975. Tulkinta ja ihmistieteet. Suom. Sirkka Tuomela. – Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto (toim.), *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet osa I*, 216–276. Helsinki: Gaudeamus.
- Taylor, Steven J. 1991. Leaving the Field: Research, Relationships, and Responsibilities. – William B. Shaffir & Robert A. Stebbins (eds), *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*, 238–247. Newbury Park & London & New Delhi: Sage.
- The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa 2012. Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa. – *The Hastings Report* 42(6), 19–27.
- Tiilikainen, Marja 2003. *Arjen islam. Naisten elämää Suomessa*. Tampere: Vastapaino.
- Tiilikainen, Marja (toim.) 2004. *Tyttöjen ja naisten ympärileikkaus Suomessa. Asiantuntijaryhmän suositukset sosiaali- ja terveydenhuollon henkilöstölle*. Helsinki: Ihmisoikeusliitto ry. http://ihmisoikeusliitto.fi/wp-content/uploads/2014/05/Tyttojen_ja_naisten_ymparileikkaus_Suomessa_Suositus_sosiaali_ja_terveydenhuollon_henkilostolle_IOL_2011.pdf (Viitattu 11.6.2015.)
- Tiilikainen, Marja 2007. Somaliäidit ja transnationaalinen perhe. – Tuomas Martikainen & Marja Tiilikainen (toim.), *Maahanmuuttajanaiset: Kotoutuminen, perhe ja työ*, 266–284. Väestöntutkimuslaitoksen julkaisusarja D46. Helsinki: Väestöliitto, Väestöntutkimuslaitos.
- Tiilikainen, Marja 2011. Failed Diaspora. Experiences of Dhaqan Celis and Mentally Ill Returnees in Somaliland. – *Nordic Journal of African Studies* 20(1), 71–89.
- Tiilikainen, Marja 2012. It's Just Like the Internet: Transnational Healing Practices between Somaliland and the Somali Diaspora. – Hansjörg Dilger & Abdoulaye Kane & Stacey Langwick (eds), *Medicine, Mobility and Power in Global Africa: Transnational Health and Healing*, 271–294. Indiana: Indiana University Press.
- Tiilikainen, Marja 2013a. Illness, Healing and Everyday Islam: Transnational Lives of Somali Migrant Women. – Nathal M. Dessing & Nadia Jeldtoft & Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead (eds), *Everyday Lived Islam in Europe*, 147–162. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Tiilikainen, Marja 2013b. Somalia – 20 vuotta hallintaa ilman valtiota. – Tuomas Martikainen & Marja Tiilikainen (toim.), *Islam, hallinta ja turvallisuus*, 213–231. Turku: Eetos.
- Tiilikainen, Marja 2015. Looking for A Safe Place. Security and Transnational Somali Muslim Families. – *Journal of Religion in Europe* 8(1), 51–72.
- Tiilikainen, Marja & Saido Mohamed 2013. Suomensomalialaiset tytöt ja vaarallinen seksuaalisuus. – *Nuorisotutkimus* 31(1), 73–77.
- Tiilikainen, Marja & Mulki Elmi Mölsä 2010. Potilaana somalialainen maahanmuuttaja. – Antti Pakaslahti & Matti Huttunen (toim.), *Kulttuurit ja lääketiede*, 305–320. Helsinki: Kustannus Oy Duodecim.
- Tiilikainen, Marja & Sirkka Pietiläinen & Janneke Johansson 2006. Tyttöjen ja naisten ympärileikkaus. – Ulla Paananen & Sirkka Pietiläinen & Eija Raussi-Lehto & Pirjo Väyrynen & Anne-Mari Äimälä (toim.), *Kätilötyö*, 556–566. Helsinki: Edita.

- Tilastokeskus 2003. Väestörakenne: somalinkieliset Suomessa. Helsinki: Tilastokeskus.
- Tilastokeskus 2005a. Väestörakenne: somalinkieliset Turussa. Helsinki: Tilastokeskus.
- Tilastokeskus 2005b. Väestörakenne: somalinkieliset pääkaupunkiseudulla. Helsinki: Tilastokeskus.
- Tilastokeskus 2015a. Väestörakenne: somalinkieliset Turussa. Helsinki: Tilastokeskus.
- Tilastokeskus 2015b. Väestörakenne: somalinkieliset Suomessa. Helsinki: Tilastokeskus.
- Tolonen, Tarja 2001. *Nuorten kulttuurit koulussa. Ääni, tila ja sukupuolten arkiset järjestykset*. Helsinki: Gaudeamus.
- Tolonen, Tarja 2007. Reilu tutkimus: Nuorten tutkimisen etiikka. – *Kommentti: Nuorisotutkimuksen verkkokanava* 11.5.2007. <http://kommentt.asiakkaat.sigmatic.fi/tutkimus/reilu-tutkimus-nuorten-tutkimisen-etiikka> (Viitattu 11.6.2015.)
- Tolonen, Tarja 2008. Menestys, pärjääminen ja syrjäytyminen. Nuorten elämäntyylit ja luokkaerot. – Tarja Tolonen (toim.), *Yhteiskuntaluokka ja sukupuoli*, 226–254. Nuorisotutkimusverkoston/ Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 83. Tampere: Vastapaino.
- Torab, Azam 1996. Piety as Gendered Agency: A Study of Jalaseh Ritual Discourse in an Urban Neighbourhood in Iran. – *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(2), 235–252.
- Tuomaala, Salome 2011. *Keskeytyksiä elämässä. Naisten toimijuudet aborttikertomuksissa*. Uskontotiede 13. Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotiede.
- Tuomela, Raimo & Patoluoto, Ilkka 1975. Tulkinta ja ihmistieteet. Johdatusta Taylorin kirjoitukseen. – Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto (toim.), *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet osa I*, 214–216. Helsinki: Gaudeamus.
- Tuomi, Jouni & Anneli Sarajärvi 2006. *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.
- Tutkimuseettinen neuvottelukunta 2009. *Humanistisen, yhteiskuntatieteellisen ja käyttäytymistieteellisen tutkimuksen eettiset periaatteet ja ehdotus eettisen ennakoarvioinnin järjestämiseksi*. Helsinki: Tutkimuseettinen neuvottelukunta. <http://www.tenk.fi/sites/tenk.fi/files/eettisetperiaatteet.pdf> (Viitattu 11.6.2015.)
- Työministeriö 2002. Suomen vastaanottamat pakolaiset alkuperämaan mukaan 1991–2002. *Työministeriön tilastoja* 3. Helsinki: Työministeriö.
- Uotinen, Johanna 2008. Juoksuhiikka ja tilkkutäkki – laadulliset tutkimuskäytännöt ja äänen kunnioittaminen. – Outi Fingerroos & Tuulikki Kurki (toim.), *Ääniä arkistosta. Haastattelut ja tulkinta*, 132–150. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 114. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Urbaanisanakirja.com ”Vinkke” 2008. Hansalapsi. <http://urbaanisanakirja.com/word/hansalapsi/> (Viitattu 11.6.2015.)
- Utriainen, Terhi 1995. Itkijänaisen paradoksi. Uskonnotutkimus, toinen ja tiedon asennot. – *Teologinen aikakauskirja* 100(6), 531–539.
- Utriainen, Terhi 1996. Paikalla silmänä ja ruumiina. Sanoja moninaisesta kenttätyöstä, tiedon asennoista ja kesäisistä kokemuksista vanhojen naisten kylässä Aunuksessa. – Pekka Hakamies (toim.), *Näkökulmia karjalaiseen perinteeseen*, 269–287. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

- Ünal, R. Arzu & Annelies Moors 2012. Formats, Fabrics, and Fashions: Muslim Headscarves Revisited. – *Material Religion* 8(3), 308–329.
- Valentine, Gill & Deborah Sporton & Katrine Bang Nielsen 2009. Identities and Belonging: A Study of Somali Refugee and Asylum Seekers Living in the UK and Denmark. – *Environment and Planning D: Society and Space* 27(2), 234–250.
- Valovirta, Elina 2009. Ylirajaisten erojen politiikka. – Tuija Saresma & Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen (toim.), *Käsikirja sukupuoleen*, 92–105. Tampere: Vastapaino.
- Van Maanen, John 1991. Playing Back the Tape: Early Days in the Field. – William B. Shaffir & Robert A. Stebbins (eds), *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*, 31–42. Newbury Park & London & New Delhi: Sage.
- Virtanen, Hanna & Katja Vilkkama 2008. Somalien asuminen pääkaupunkiseudulla. Suurperheiden arki suomalaisissa lähiöissä. – Tuomas Martikainen & Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, 132–156. Tietolipas 223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Virtanen, Leena 1990. Huoraksi nimitys suomalaisessa perinteessä. – Aili Nenola & Senni Timonen (toim.), *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*, 139–160. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Virtanen, Timo 1993. *Somalipakolaiset Suomessa. Tutkimus somalipakolaisten tulosta ja vastaanotosta Suomeen*. Helsinki: Sosiaali- ja terveysministeriö.
- Visapää, Catharina 1997. *Somaliska ungdomars livssituation i Helsingfors regionen*. Meddelanden 49. Helsingfors: Forskningsinstitutet, Svenska social- och kommunalhögskolan.
- Vuola, Elina 2015. Unohdettu ero? Intersektionaalisuus, naiset ja uskonto. – Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteyskiä*, 32–54. Tietolipas 247. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Väänänen Ari & Minna Toivanen & Anna-Mari Aalto & Barbara Bergbom & Kristiina Härkäpää & Magdalena Jaakkola & Päivi Koponen & Seppo Koskinen & Hannamaria Kuusio & Kari Lindström & Maili Malin & Heli Markkula & Ritva Mertaniemi & Ulla Peltola & Ullamaija Seppälä & Eveliina Tiitinen & Maarit Vartia-Väänänen & Maritta Vuorenmaa & Mirikka Vuorento & Kristian Wahlbeck 2009. *Maahanmuuttajien integroituminen suomalaiseen yhteiskuntaan elämän eri osa-alueilla. Esiselvitysraportti*. Sektoritutkimuksen neuvottelukunta: 9. Helsinki: Työterveyslaitos, Kuntoutussäätiö, Terveyden ja hyvinvoinnin laitos.
- Wagner, Lauren & Karin Peters 2014. Feeling at Home in Public: Diasporic Moroccan Women Negotiating Leisure in Morocco and the Netherlands. – *Gender, Place and Culture* 21(4), 415–430.
- Walker, Alice & Pratibha Parmar 1993. *Warrior Marks. Female Genital Mutilation and the Sexual Blinding of Women*. New York & San Diego & London: Harcourt Brace & Company.
- Walley, Christine J. 1997. Searching for “Voices”: Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations. – *Cultural Anthropology* 12(3), 405–438.
- Weedon, Chris 1989. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Widstrand, Carl Gösta 1962. *Afrikas Folk*. Stockholm: Bokförlaget Aldus Bonniers.

- Wikan, Unni 1982. *Behind the Veil in Arabia. Women in Oman*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- Williams, Rhys H. & Gira Vashi 2007. *Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves*. – *Sociology of Religion* 68(3), 269–287.
- Wilson, Tamar Diana 2002. Pharaonic Circumcision Under Patriarchy and Breast Augmentation Under Phallocentric Capitalism. Similarities and Differences. – *Violence against Women* 8(4), 495–521.
- Winkel, Eric 1995. A Muslim Perspective on Female Circumcision. – *Women & Health* 23(1), 1–7.
- Wise, Richard A. & Clifford S. Fishman & Martin A. Safer 2009. How to Analyze the Accuracy of Eyewitness Testimony in a Criminal Case. – *Connecticut Law Review* 42(2), 435–513.
- Woodhead, Linda 2013. Tactical and Strategic Religion. – Nathal M. Dessing & Nadia Jeldtoft & Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead (eds), *Everyday Lived Islam in Europe*, 9–22. Farnham, Surrey: Ashgate.
- World Health Organization 2008. *Eliminating Female Genital Mutilation. An Interagency Statement UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO*. World Health Organization: Department of Reproductive Health and Research. http://whqlibdoc.who.int/publications/2008/9789241596442_eng.pdf (Viitattu 11.6.2015.)
- World Health Organization 2012a. *Classification of Female Genital Mutilation*. <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/overview/en/index.html> (Viitattu 11.6.2015.)
- World Health Organization 2012b. *Female Genital Mutilation and Other Harmful Practices*. <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/prevalence/en/index.html> (Viitattu 11.6.2015.)
- Yusuf, Ismail Ahmed 2012. *Somalis in Minnesota*. Minnesota: Minnesota Historical Society Press.
- Yuval-Davis, Nira 1997. *Gender and Nation*. London & Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications.
- Yuval-Davis, Nira & Marcel Stoetzler 2002. Imagined Boundaries and Borders. – *The European Journal of Women's Studies* 9(3), 329–344.
- Østberg, Sissel 1995. Norwegian-Pakistani Adolescents. Negotiating Religion, Gender, Ethnicity and Social Boundaries. – *Young* 11(2), 161–181.

LIITTEET

LIITE 1. AINEISTON YKSITYISKOHTIA

Haastattelut (HLI), joita on yhteensä 25, ajoittuvat aikavälille 25.9.2003–14.11.2005. Haastattelujen kesto vaihtelee tunnista lähes kolmeen ja puoleen tuntiin. Suurin osa haastatteluista kesti noin kaksi tuntia tai enemmän. Tällenteista litteroitua haastatteluaineistoa on yhteensä 1428 sivua (riviväli 1). Tunnisteet ovat muotoa HLI(xx)yy, zz, jossa xx viittaa vuosilukuun, yy haastattelun järjestysnumeroon kyseisenä vuonna ja zz sivunumeroon litteraatiassa (esim. HLI(03)01, 15).

Haastattelupäiväkirjamerkinnot (HPK) ajoittuvat aikavälille 25.9.2003–14.11.2005. Tietokoneella kirjoitettu haastattelupäiväkirja on laajuudeltaan 57 sivua (riviväli 1). Tunnisteet ovat muotoa HKP(xx)yy, zz, jossa xx viittaa vuosilukuun, yy haastattelun järjestysnumeroon kyseisenä vuonna ja zz sivunumeroon (esim. HKP(04)02, 3).

Puhelinkontaktimerkinnot (PK) ajoittuvat aikavälille 14.1.2003–19.6.2006. Tietokoneella kirjoitettuja puhelinkontaktimuistiinpanoja on yhteensä 129 sivua (riviväli 1). Kontaktit on numeroitu kronologisessa järjestyksessä siten, että tekstiviesti ja siihen vastaamiset muodostavat yhden kontaktin, jos viestit on lähetetty saman vuorokauden aikana. Puhelinsoitot on numeroitu soittokohtaisesti. Näin määriteltyjä kontakteja on yhteensä 527. Puhelinkontakteihin viitataan järjestysnumerolla (esim. PK18).

Tutkimuspäiväkirjat (TP) on kirjoitettu käsin tutkimusprosessin aikana. TP 1 on kirjoitettu ajalla 7.4.–22.12.2003, TP2 ajalla 29.12.2003–5.10.2004 ja TP3 ajalla 5.10.2004–

3.8.2012. Tutkimuspäiväkirja-aineistoa on yhteensä 515 sivua (A5-koossa). Tutkimuspäiväkirjaan viitataan päiväkirjan järjestysnumerolla ja sivunumerolla (esim. TP3, 19).

Kenttäpäiväkirjamerkinnot (KP) ajoittuvat aikavälille 23.1.2003–5.5.2006. Tietokoneelle tallennettuja tiedostoja on yhteensä 115. Kenttäpäiväkirja-aineisto on laajuudeltaan 601 sivua (riviväli 1). Tunnisteet ovat muotoa KP(xx)yy, zz, jossa xx viittaa vuosilukuun, yy kenttäpäiväkirjan järjestysnumeroon kyseisenä vuonna ja zz sivunumeroon (esim. KP(04)02, 15). Muistiinpanot käsittelevät seuraavia tilanteita ja tapahtumia:

Vierailut kodeissa

- vierailukäynnit (49)
- valmistujais- ja läksiäisjuhlat (2)
- lapsen syntymään liittyvät juhlat ja lasten syntymäpäiväjuhlat (3)

Tapaamiset kodin ulkopuolella

- keskustan hampurilaisravintolassa (5)
- keskustan kahvilassa (4)
- käynnit vaatekaupoissa ja kangaskaupoissa (3)
- muut tapaamiset (15)

Uskontoon liittyvät tapahtumat kodin ulkopuolella

- moskeijakäynnit paastokuukauden aikana (12)
- lasten koraanikoulu (2)
- paaston päättymisen rukoustilaisuus (*id al-fitr*) (3)
- pyhiinvaelluskauden päättymisen rukoustilaisuus (*id al-adha*) (3)
- *id al-fitriin* ja *id al-adhaan* liittyvät juhlatilaisuudet (2)
- *id al-fitrin* yhteyteen ajoittuvat naisten iltajuhlat (2)

Muut tapahtumat ja tapaamiset kodin ulkopuolella

- häätjuhlat (6, joista 2 pääkaupunkiseudulla)
- naisten ompelukerho (7)
- tapaamiset työhuoneellani yliopistolla (6)
- vierailut kotiini (7)

LIITE 2. HAASTATTELUTEEMAT

Haastattelut olivat aina itsenäisiä kokonaisuuksia. Jos haastatteluja oli kaksi, toisella kerralla syvennettiin ensimmäisen kerran teemoja. Kolmen haastateltavan kohdalla yksi haastattelu vastasi laajuudeltaan ja kestoltaan kahta erillistä haastattelukertaa. Alla oleva teemarunko suuntaa antavine kysymyksineen on esitelty siinä laajuudessa, jossa sitä on hyödynnetty näissä laajoissa haastatteluissa.

Aloitus

- Kerro tavallisesta arkipäivästäsi. Millainen se on? Missä liikut, mitä teet?
- Minkä ikäisenä olet tullut Suomeen? Perheesi? Ikäsi nyt? Mitä merkitystä taustallasi on sen kannalta, mitä ajattelet somalikulttuurista ja perinteisistä tavoista?
- Ajatuksesi suomalaisesta kulttuurista: mikä on sujunut hyvin ja mihin on ollut vaikea tottua?
- Mitä teet nyt? Mitä olet ajatellut tehdä tulevaisuudessa? Somaliaan paluu?
- Onko Turussa hyvä asua? Haluaisitko muuttaa nyt/tulevaisuudessa? Miksi Turusta muutetaan pois?

Pukeutuminen

- Miten tykkäät pukeutua? Mitkä asiat sinulle ovat tärkeitä pukeutumisessa? Muoti?
- Milloin & miksi aloit käyttää huivia? Pidätkö sitä aina? Miksi huivin käyttö on tärkeää? Mistä muusta syystä huivia voidaan pitää? Mitä ajattelet siitä, että tyttö/nainen ei pidä huivia? Miten ikä vaikuttaa tähän?
- Miten somalimityn tai -naisen mielestäsi olisi hyvä pukeutua?
- Ovatko toiset antaneet sinulle neuvoja pukeutumisen suhteen? Oletko samaa mieltä?
- Mitä erilaisia tyylejä käyttää huivia on? (Näytätkö?) Vaihteletko tapoja, miten pidät huivia?
- Onko Suomessa eroja eri kaupungeissa siinä, miten somalimityt pukeutuvat /missä liikkuvat / miten käyttäytyvät? Miksi?
- Mitä ajattelet, että pukeutumistavoille tapahtuu tulevaisuudessa? Muuttuuko somalimitytöjen pukeutumistapa vai pysyykö se samana?

Ihanteet ja maine

- Minkälaista somalinaista/-tyttöä sinä arvostat? Asuuko Turussa sellaisia naisia, joita yleisesti arvostetaan ja joista halutaan ottaa mallia?
- Minkälainen on somalialainen tyttö-/naisihanne? Toteutuuko ihanne Suomessa? Onko ihanne muuttunut Suomessa? Vaikuttaako tytön tai naisen ikä jotenkin siihen, miten hänen pitäisi käyttäytyä?
- Mitä sinä ajattelet vastoin näitä ihanteita käyttäytyvästä naisesta tai työstä? (Mitä ajatellaan?)
- Mitä poikia ja miehiä koskevia ihanteita on?
- Milloin jostakin somalimityöstä voidaan sanoa, että ”se käyttäytyy kun suomalainen, siitä on tullut suomalainen”? Onko se huono asia vai hyvä asia? Entä pojasta?
- Ihanteiden ja sen välillä, miten ihmiset todellisuudessa elävät, voi olla usein eroa. Oletko huomannut sellaista tyttöjen keskuudessa? Tiedetään kyllä, mitkä ovat ihanteet ja miten pitäisi tehdä, mutta kuitenkin tehdään toisin? Anna joku esimerkki.
- Mitä sinä ajattelet vastoin ihanteita käyttäytyvästä työstä? Miksi hän käyttäytyy niin?
- Millaisessa tilanteessa tyttöä voitaisiin alkaa sanoa huonoksi tytöksi / huonoksi naiseksi? Millaisia sanoja/ilmauksia käytetään? Onko Turussa tällaisia tyttöjä/naisia? Mitä siitä seuraa heille?
- Huora-sanan merkitykset? Suomalaisilla tytöillä?
- Suhtaudutaanko somalimityttöihin ja poikiin samalla tavalla? Mitä ajattelet siitä?
- Kumpi on vakavampaa: se, että a) poika b) tyttö käyttäytyy huonosti? Miksi?
- Onko kunnia tärkeä asia somaleille? Tärkeämpi kuin muille (muslimeille)? Suomalaisille?
- Miten perheen kunnia voi mennä? Kuka siinä tilanteessa toimii?
- Mitä tapahtuu jos perheen kunnia menee?
- Mistä somalimityön hyvä/huono maine tulee?
- Mistä somalipojan hyvä/huono maine tulee?
- Luotetaanko siihen, että tytöt/pojat pystyvät pitämään itse huolta omasta kunniastaan ja maineestaan? Voiko tyttö palauttaa maineensa, entä poika?
- Onko oma maine suomalaisille tytöille yhtä tärkeää kuin somalimityöille?
- Onko jotakin sellaista, mitä erityisesti Suomessa pelätään, että mistä tytön maine menee?
- Onko tytön maine tullut Suomessa jotenkin tärkeämmäksi (kuin mitä se on ollut Somaliassa), puhutaanko siitä?

Vapaa-ajanvietto

- Onko sinulla vapaa-aikaa? Miten vietät sitä? Kenen kanssa? Entä naiset/miehet/tytöt/pojat yleensä?
- Vietätkö vapaa- tai loma-aikaa muualla kuin Turussa? Missä? Mikä siellä on erilaista? Teetkö siellä jotakin sellaista, mitä et Turussa tee? Miksi on eroja?
- Onko sinulla suomalaisia kavereita? Koulukaverit? Mitä teet heidän kanssaan, missä käyt? Mikä heidän kanssaan on erilaista?
- Miten somalitytöt yleensä viettävät vapaa-aikaa? Entä pojat? Miksi ero?
- Mitä kaupungilla voi tehdä?
- Käytkö kahviloissa? Miten tyttöjen kahvilassa käyntiin suhtaudutaan?
- Minkälaista vapaa-ajanviettoa tyttöjen kohdalla ihmeteltäisiin tai paheksuttaisiin? Mitä ajattelet: mikä suhtautumiseen vaikuttaa, uskonto, kulttuuri vai mikä?
- Miksi pojat käyvät diskoissa, mutta tytöt eivät?
- Olen oppinut, että tytöiltä odotetaan, että he ovat enemmän kotona kuin pojat. Mitä ajattelet siitä? Muuttuuko se tulevaisuudessa?
- Kun on tyttö tai naimisissa oleva nainen, niin onko arjen vapaa-ajan vietossa jotakin eroa? Sinulla?
- Olen oppinut, että tytöt/naiset voivat olla aika paljon enemmän kotona kun miehet ja että se kuuluu tapoihin. Oletko tyytyväinen tähän tapaan vai haluaisitko itse, että se olisi jollakin muulla tavoin? Rajoittaako se sinua? Mitä mahdollisuuksia se antaa?

Sosiaaliset verkostot, puheet ja juorut

- Miten pidät yhteyttä sukulaisten ja ystävien kanssa?
- Somalialaisia asuu Turussa aika vähän. Tunnetko sinä kaikki somalialaiset täällä?
- 1990-luvun alun selvitykset Suomessa: silloin sanottiin, että klaaneista puhuminen on epäkohteliasta, eikä niistä saa puhua. Onko se näin? Mitä klaanit sinulle merkitsevät?
- Minkälaisista asioista puhutaan (mikä on sillä tavalla tärkeää tietoa täällä)? (Hyvät/huonot asiat?)
- Ketkä puhuvat? Naiset, miehet? Pojat, tytöt? Puhuvatko kaikki yhtä paljon?
- Puhuvatko miehet näitä kiertäviä asioita naisille, entä naiset miehille? Vai ovatko ”naisten” ja ”miesten” puheet erikseen?

- Kiertävätkö nuorten keskuudessa erilaiset puheet kuin aikuisten tai vanhusten keskuudessa? Mistä tytöt puhuvat keskenään?
- Onko siinä hyviä puolia, että somalialaiset puhuvat paljon asioista keskenään? Huonoja puolia? (Puhutaanko enemmän vai vähemmän kuin aikaisemmin?)
- Minkälaisia asioita pojista puhutaan? Tytöistä? Michistä? Naisista? Kenestä puhutaan eniten?
- Ovatko puheet ja juorut aina totta?
- Mitä sitten tehdään, jos kuullaan, että kiertää joku puhe, joka ei ole totta (esim. itseä koskeva)?

Kulttuurinen jatkuvuus, soveltaminen ja muutos

- Näkyykö se jotenkin tavoissa täällä Suomessa, että mistä päin Somaliaa ihminen on kotoisin? (Esim. hääjuhlat, ruuanvalmistus, kieli, pukeutuminen, jne.) Onko eri puolilla Suomea asuvien somalialaisten keskuudessa muodostunut erilaisia tapoja?
- Kun ajattelet äitisi tai muiden vanhempien naisten ajatuksia naisena elämisestä, niin huomaatko jotakin eroja suhteessa omiin ajatuksiisi?
- Puhutaanko täällä Suomessa siitä, että tavat ovat muuttuneet, tai lapset ovat muuttuneet Suomessa? Miten?
- Mitä ajattelet, säilyvätkö kaikki tavat? Mitkä eivät?
- Miten somalityttö ja -poika voivat välittää kulttuuria eteenpäin? Tekevätkö molemmat yhtä paljon?
- Onko joku asia muuttunut somalialaisten välisissä suhteissa pakolaisuudessa eletessä?
- Missä kohdin somalialaisessa ja suomalaisessa kulttuurissa on eroja? Entä samanlaisuutta? Oletko ottanut itsellesi joitakin asioita suomalaisesta kulttuurista?
- Oletko käynyt suomalaisten kodeissa? Mikä siellä on jäänyt mieleen? Mikä on erilaista?
- Onko teidän kodissa jotakin sellaista, mikä on otettu suomalaisen kodin tyylistä, mitä ei somalikodissa perinteisesti ole ollut? Miksi?

Tytöstä naiseksi kasvaminen

- Missä tyttöjen kasvamiseen liittyvissä asioissa elämä on Suomessa muuttunut? Ristiriidat?
- Mitä äidit opettavat tyttärille? Siskot? Isät? Mistä ei puhuta?

- Pidetäänkö jonkinlaisia asioita naisten, toisia miesten asioina? Millaisia asioita?
- Mikä on tytön ja naisen ero?
- Millä tavoin tyttären suhtaudutaan perheessä eri tavoin eri-ikäisenä?
- Onko naisen/tytön rooli jotenkin muuttunut Suomessa?
- Kun mietit tyttöjä ja naisia täällä Turussa, niin onko joku sellainen asia, minkä haluaisit heidän kohdallaan muuttuvan? Joku mikä esimerkiksi harmittaa, että ”miksi tähän asiaan suhtaudutaan tällä tavalla”, joko somalialaisten tai suomalaisten keskuudessa? Mitä muutosta et halua?

Sukupuolten väliset suhteet

- Onko sellaisia asioita, joista tyttöjen/naisten ja poikien/miesten on sopimatonta puhua keskenään? Kerro esimerkkejä.
- Oletko huomannut eroja somalialaisten miesten ja naisten ja suomalaisten miesten ja naisten välisissä suhteissa? Mitä ajattelet siitä?
- Mitä tarkoitetaan seurustelulla kun on kyse somalinuorista? Mitä voi tehdä?
- Miten somalinuoret tutustuvat ja alkavat seurustella Suomessa? (Yhteydenpito?) Mitä vanhemmat ajattelevat nuorten seurustelusta? Seurustelusuhteiden määrän merkitys?
- Onko seurustelu muuttunut Suomessa? (Suutelu, kädestä kiinni pitäminen, muu?)
- Onko mahdollista, että somalitytöllä olisi suomalainen poikaystävä? Tai että somalipojalla olisi suomalainen tyttöystävä? Mitä itse ajattelet näistä seurustelusuhteista Suomessa?
- Ovatko suomalaiset tytöt kiinnostuneita somalipojista? Mitä ajattelet siitä?
- Mikä avioliitossa on mielestäsi tärkeää? Onko ajatus avioliitosta muuttunut Suomessa? Miksi avioeroja? Mitä ajattelet omasta avioitumisestasi? (Tulevaisuudensuunnitelmat ja opiskelu? Lasten määrä?)
- Onko siinä eroa miten tytöt/pojat käyttäytyvät (ja miten heidän pitäisi käyttäytyä) menetyään naimisiin?

Ruumiillisuus ja seksuaalisuus

- Mitä ajattelet tyttöjen ympärileikkauksesta? Onko sinut leikattu?
- Mikä merkitys ympärileikkauksella on Suomessa? Onko parempi Suomessakin, jos tyttö on ympärileikattu?

- Suhtaudutaanko leikattuihin ja leikkaamattomiin tyttöihin jotenkin eri lailla? (Huoli?)
- Tehdäänkö tytöille Suomessa avausleikkauksia ennen avioliittoa? Miksi? Mitä mieltä niistä ollaan? Mitä mieltä sinä olet?
- Onko Suomessa somalitytön neitsyys ihan yhtä tärkeä asia kuin ennenkin? Onko tärkeää, että poika ei ole ollut sängyssä kenenkään kanssa ennen naimisiin menoa?
- Milloin olet kuullut puhuttavan sukupuoliasioista ja seksiin liittyvistä asioista Suomessa (TV, koulu, lehdet)? Onko se häirinnyt sinua? Miten vanhempasi ovat suhtautuneet?
- Puhuvatko somalitytöt keskenään asioista, jotka liittyvät seksuaalisuuteen? Miten, anna esimerkki. Vitsaillaanko? Puhutaanko suoraan (esim. ennen kun tyttö avioituu)?
- Puhutaanko kuukautisista? Mistä asioista niihin liittyen?
- Onko somalialaisten ja suomalaisten tyttöjen suhtautumisessa seksuaalisuuteen jotakin eroa? Mitä ja miksi? Oletko koulussa huomannut, että suomalaistytöt puhuvat eri lailla seksuaalisuuteen liittyvistä asioista?

Uskonto

- Mikä merkitys uskonnolla on sinulle? Missä uskonto näkyy sinun elämässäsi? Onko uskonnon merkitys sinulle jotenkin muuttunut Suomessa? Miksi?
- Suhtaudutaanko uskontoon mielestäsi samalla tavoin Suomessa ja muualla? Suomen eri kaupungeissa? Helsinki, Turku?
- Onko asioita, joissa somalikulttuuri ja islam ovat jotenkin ristiriidassa? Islam ja Suomi?
- Oletko joutunut Suomessa tilanteisiin, jossa islamin säädösten tai oman kulttuurin noudattaminen on ollut vaikeaa (koulu, vapaa-aika, ihastuminen, työharjoittelupaikka)?
- Tunnetko muita muslimityttöjä Turussa kuin somalit? Onko eroja (muslimien väliset erot)?

LIITE 3. AINEISTON JÄSENNYKSESSÄ KÄYTETYT TEEMAT

Alateemat on erotettu toisistaan puolipisteellä.

Haastattelut

HLI -TEEMAT I: HAASTATTELUTILANNE: Aloitin helpoista arkipäivän kysymyksistä; rajaan itseni ulos; esimerkki hyvästä, käytäntöihin kiinni ottavasta kysymyksestä; tartun vastaajan puheeseen, kuuntelen sitä; haastan haastateltavan tulkinnan; otan itse esille jonkun näkökulman, josta haluan kuulla haastateltavan näkemyksen; keskustelutan haastateltavaa minulle kerrotun tiedon luotettavuudesta; olen varovainen, koska en halua kysyä liian henkilökohtaista; tilanne kysyä menee minulta ohi; haastateltavan tiedot virheelliset; haastateltava puhuu epätodenmukaisin määrällisin ilmaisin, liioittelee, puhuu ristiriitaisesti; mihin haastateltava reagoi?; haastateltava ei vastaa kysymykseeni; haastateltavasta ei saa mitään irti; jaan tunteita haastateltavan kanssa, teen asiasta yhteispohdintaa; kysymättä jääneet; omasta kertomisen tuloksena syntyneet; kohtelias tapa haastateltavalta vaihtaa puheenaihetta; huono moniulotteinen kysymys; kaunistelua, asioiden esittämistä parhain päin; kunnia, kunnioittaminen ja kunnioitus ymmärrettiin samana asiana; otan seksuaalisuudesta puhumisen vaikeuden esille haastattelussa; vaikeutta haastateltavan puolelta puhua asiasta ja/tai hän ei oikeasti keksi mitään esimerkkiä; osallistun omalla tavallani juoruiluun; haastateltavan tulkinnat ja reaktiot; haastateltava ei anna keskeyttää omaa ajatustaan; kiertää kysymykseäni; haastateltavan kohteliaisuus ja anteeksipyyntö; haastateltava vastaa muuhun kuin mitä (mielestäni) kysyn; omat reaktiot; vaikeista asioista puhuminen; tuntui liian henkilökohtaiselta kysyä; ystävystymiset & luottamus; tutkijan positioinnit.

HLI-TEEMAT II: PUKEUTUMINEN, RUUMIILLISUUS, KÄYTÖS, SEKSUAALISUUS: Pukeutuminen; huivin pitäminen; laittautuminen; tyylit, muoti ja kauneusihanne; laihuus ja lihavuus; ruumiillisuus; kuukautiset; raskaus, synnytys; ajatukset äitiydestä; arki; koulun arki; kouluttautuminen ja ammatinvalinta; työnsaantimahdollisuudet, työpaikat; tulevaisuudensuunnitelmat; ihanne, käytäntö; tyttöihin kohdistuvat odotukset; ihannainen, hyvä nainen; ihannetyttö, hyvä tyttö; huono tyttö, huono nainen; tytön arvo; kunnia ja maine; tytön kunnia; tytön häpeä; perheen, veljien, aviomiehen kunnia ja häpeä; muu häpeä; tyttöjen vahtiminen ja varjelu; tyttöjen käytännön teot, naisten käytännön teot; tytön hyvä maine; tytön huono maine; huoraksi nimittely; tyttöjen käytös, naisten käytös; tytön ja naisen ero; kulttuurierot tyttöjen/naisten käyttäytymisessä; samanlaisuudet suomalaisten ja somalityttöjen käytöksessä; somalitytöt Suomessa – somalitytöt So-

maliassa; somalinaiset Suomessa – somalinaiset Somaliassa; suomalaisten tyttöjen käytös; suomalaisten tyttöjen/naisten suhtautuminen; villit tytöt, poikatyöt, poikamaiset tytöt; aikuistuminen; murrosikä; tytöstä naiseksi ”muutos”; nuoruus; ajatukset avioitumisesta; muutos avioitumisen myötä; naisen asema: vaikeudet ja edut; tasa-arvo; tanssi; tyttöjen ja naisten rooli; ajanviettotavat; vapaa-ajanvietto; neitsyys; häyyö; seksi; seksuaalisuus; fyysinen kosketus; suomalaisten (tyttöjen) suhtautuminen seksuaalisuuteen; seksuaalisuuspuhe; suomalaisten (tyttöjen ja poikien) kysymykset seksuaalisuudesta; somalityttöjen ja -naisten keskinäiset puheet seksuaalisuudesta; muut puheet seksuaalisuudesta; ympärileikkaus; avausleikkaus, homoseksuaalisuus.

HLI-TEEMAT III: SOSIAALISET VERKOSTOT, VIESTINTÄ, KIELI, TAVAT, JUORUT: Satunnaiset kohtaamiset ja sosiaaliset verkostot; ystävyysuhteet ja yhdessäolo; ylikulttuuriset ystävyysuhteet; vaikutelmat ystävyysuhteiden eroista (somali-somali ja somali-suomalainen); tyttöjen ja naisten sosiaalisten kontaktien järjestäminen; tyttöjen ja naisten sosiaalisten kontaktien puute; kieli (tutkittavien suomi, yleistä); kielikuvat, sanonnat; kertomukset; kielen muutokset Suomessa/diasporassa; somalin kielen erilaiset murteet; suullinen perinne ja sen muutos ja häviäminen; somalikulttuurin (pohjoisen ja etelän) erot ja tapojen sekoittuminen; videot, elokuvat, kaapelikanavat, televisio; viestintäteknologia kontaktien apuna; puhelin; lasten sosiaalistuminen yhteiskuntaan; muutos tavoissa tai tilanteissa; tavat, kohteliaisuussäännöt ja kunnioitus; sukulaisuussuhteet; klaanit; puheet ja juorut; sosiaalinen kontrolli; kateus; riidan aiheet; valta; juhlatavat.

HLI-TEEMAT IV: SUKUPUOLI, SUKUPUOLTEN VÄLISET SUHTEET, PERHE: Huoli tytöistä ja pojista; samat säännöt tytöille ja pojille; samat säännöt naisille ja miehille; muu sukupuolten erottelun ja erilaisen suhtautumisen kritiikki; erilainen suhtautuminen tyttöihin ja poikiin; sukupuolitetut odotukset ja kaksoisstandardit; arjen teot ja tuntemukset suhteessa poikiin/miehiin; suhtautuminen poikiin/miehiin; kiinnostus poikiin, haaveilut; seurustelu; interetniset seurustelusuhteet; tunteista kertominen pojalle; interetniset avioliitot; avioliitto ja rakkaus; monivaimoisuus; hääjuhlatavat; *shaah sar*; *afartan bax*; suhde aviomieheen; avioerot; perheestä; vanhempien (ihmisten) kunnioitus; suhtautuminen vanhempiin; äidin rooli ja arvostaminen; riidat, vaietut asiat; isän mielipiteet ja auktoriteetti; vauvat; lapset, lastenhoito ja -kasvatus; muuttuneet sukupuoliroolit; suomalaiset pariskunnat.

HLI-TEEMAT V: TILAT: Taloudenhoito; ruoka; kotitilat; erot suomalaisten koteihin; liikkuminen kodin ulkopuolella; lähiympäristö, naapurit ja kerrostalo; Turku kaupunkina ja lähiöt; juhlat Turussa; muuttaminen Turusta; kaupunki, keskusta; ruokaravintolat; kahvilat; diskot; liikkuminen ja liikkumisen rajoittaminen; suomalaisten huomioiduista liikkumisesta; kaupunkien erot Suomessa (Turku, Helsinki); Helsingin somalien huomioiduista

turkulaisista; asuminen ja viihtyminen Suomessa; kaupungit Suomen ulkopuolella; kodin tuntu, kodin merkitykset; vapaus.

HLI-TEEMAT VI: USKONTO: Uskonto; uskonto, opiskelu, ammatinvalinta; oma uskonnon harjoittaminen, uskonnollisuus; uskonto ja kulttuuri; uskonto, tytöt; uskonto, pojat; uskonto, erilaisuus suhteessa poikiin ja tyttöihin; uskonto, naiset, äidit; uskonto, tyttöjen ja poikien suhde; uskonto, miesten ja naisten suhde; uskontoon liittyvä muutos Suomessa; uskonto ja erot suomalaisuuteen; koraanikoulu; paasto; *ramadan*; moskeija; rukoilu (moskeijalla) *ramadanin* aikaan; rukoilu; *id*; pyhiinvaellus; kuolema ja hautajaiset; suomalaisten huomiot ja kysymykset uskonnosta; huomiot uskonnosta muissa maissa; muut muslimit Turussa; haastateltavan kysymykset islamista haastattelijalle.

HLI-TEEMAT VII: ROTU, ETNISYYS, TRANSNATIONAALISUUS, MUU: Somalien etninen sisäänpäin kääntyneisyys/yhteisöllinen eristäytyminen; suhtautuminen suomalaisiin, luovat tavat käyttää stereotyyppioita; oletukset suomalaisten suhtautumisesta; haluttu muutos Suomessa tyttöjen tai naisten tilanteeseen; suomalaisten suhtautuminen; etnisenä ja kulttuurisena toisena; rotu ja etnisyys; seksuaalisuuteen ja sukupuoleen liittyvät kulttuurierot; kulttuurierot (muut kuin tyttöjen ja naisten käytöksessä); samantyyppiset kulttuureissa; kulttuurinen muutos; muutos, pelot; kulttuurin säilyttäminen, kulttuurin kantaminen; suomalaistuminen ja huomattu muutos itsessä; suomalaisuus; somalialaisuus; valinnat suomalaisesta ja somalikulttuurista, muutos; ”vahva kulttuuri”; ”vanha kulttuuri”; sukulaisten avustaminen kotimaassa; sukulaisuussuhteet ulkomaille; verkostot ulkomaille/ulkomailla; Suomeen tulo; Suomen ja aiemman asuinpaikan erot; muuttoliike ja Suomen rajojen yli liikkumisen mahdollisuus; matkustelu; Somalia/Afrikka ennen ja nyt; paluu Somaliaan; erot suhteessa Somaliaan/Afrikkaan; Suomen ero suhteessa muihin maihin; yhteydet kotimaahan; aiemmat kohtaamiset valkoihoisten kanssa; mielikuvat Suomesta Somaliassa; politiikka; identiteetti; mielenterveysongelmat; alkoholi.

HLI-TEEMAT VIII: POJAT JA MIEHET: Poikien käytös, käytännön teot; miesten käytös; poikien vapaa-ajanvietto; miesten vapaa-ajanvietto; poikien kunnia ja hyvä maine; ihannepoika, hyvä poika; ihannemies, hyvä mies; tyyli, ”kauneusihanne”, ulkonäkö; huono poika; pojan huono maine; somalipoikien suhtautuminen ja kiinnostus; somalipoikien ja -miesten paikat; suomalaisten poikien/miesten käyttäytyminen ja suhtautuminen; samantyyppiset somali-/suomalaispoikien käyttäytymisessä.

Kenttäpäiväkirjat

KP-TEEMAT I: TUTKIMUS JA KENTTÄTYÖ: Tutkimuksen tarkoitus; tutkimuksesta kieltäytyminen; haastateltavaksi suostumisesta ja kysymisestä; haastattelukokemukset; tutkimuksen etenemiskyselyt; tutkimusetiikka; tutkimuksesta raportointi; yhteydenpito; tiedonhankinnan ja tutkimuksenteon menetelmät; kenttämuistiinpanojen tekeminen; kentällä olokokemukset; kentän ”jättäminen”; puhelinnumerojen muutokset, väärät numerot, saldorajat; aika- ja paikkakäsitys, kontaktikäsitys; tutkimuksen eteneminen ja tekemiseen liittyvä epävarmuus ja vaivaamisen vaikeus; tutkittavia koskevat tiedot/havainnot; pyydytyt ja tarjotut palvelukset, annetut neuvot; vieraanvaraisuus; tutustumisen kokemukset ja vaikeudet; salaan jääneet; tapaamiset sattumalta; huumori; kieli (somali kommunikoinnissa); valokuvaaminen ja videointi; tutkittavien tutkimusta koskevat kysymykset ja oivallukset; tutkittavien ikä; lapset.

KP-TEEMAT II: PUKEUTUMINEN, RUUMIILLISUUS, KÄYTÖS, SEKSUAALISUUS: Pukeutuminen; huivi; laittautuminen; tyyli, muoti ja kauneusihanteet; laiheet ja lihavuus; ruumiillisuus; kuukautiset; raskaus, synnytys; ajatukset äitiydestä; arki; koulun arki; kouluttautuminen ja ammatinvalinta; työnsaantimahdollisuudet; työpaikat; tulevaisuudensuunnitelmat; tytön maine; huorahtavuus; hyvä tyttö; tyttöjen käyttö; naisten käyttö; kulttuurierot tyttöjen käyttäytymisessä; suomalaisten tyttöjen käyttö; villit tytöt, poikatytöt; ajatukset avioitumisesta; muutos avioitumisen myötä; naisten asema; vaikeudet ja edut; tanssi; tyttöjen ja naisten rooli; ajanviettotavat; naisten ja tyttöjen väliset suhteet; neitsyys; seksi; homoseksuaalisuus; ympärileikkaus.

KP-TEEMAT III: SOSIAALISET VERKOSTOT, VIESTINTÄ, KIELI, TAVAT, JUORUT: Havainnoimani satunnaiset kohtaamiset ja sosiaaliset verkostot; ystävyysuhteet ja yhdessäolo; ylikulttuuriset ystävyysuhteet; tyttöjen ja naisten sosiaalisten kontaktien järjestäminen; tyttöjen ja naisten sosiaalisten kontaktien puute; ikävä; kieli (tutkittavien suomi, yleistä); somalin sanonnat; kielen muutokset Suomessa/diasporassa; somalin kielen erilaiset murteet; suullisen perinteen muutos ja häviäminen; somalikulttuurin (pohjoisen ja etelän) erot ja tapojen sekoittuminen; videot; elokuvat; kaapelikanavat; viestintäteknologia kontaktien apuna; puhelin; lasten sosiaalistuminen yhteiskuntaan; muutos tavoissa tai tilanteissa; tavat, kohteliaisuussäännöt ja kunnioitus; sukulaisuussuhteet; klaanit; puheet ja juorut; sosiaalinen kontrolli; juhlatavat.

KP-TEEMAT IV: SUKUPUOLI, SUKUPUOLTEN VÄLISET SUHTEET, PERHE: Erilainen suhtautuminen tyttöihin/naisiin ja poikiin/miehiin; sukupuolitettujen sanonnat; arjen teot ja tunteet suhteessa poikiin/miehiin; poikien/miesten käyttäytyminen ja suhtautuminen; suomalaisten poikien/miesten käyttäytyminen ja suhtautuminen; kiin-

nostus poikiin, haaveilut; seurustelu; interetniset seurustelusuhteet; tunteista kertominen pojalle; interetniset avioliitot; avioliitto ja rakkaus; monivaimoisuus; häätjuhlatavat; *shaah sar*; *afartan bax*; suhde aviomieheen; avioerot; perhe; vanhempien kunnioitus; äidin rooli ja arvostaminen; isän mielipiteet ja auktoriteetti; vauvat; lapset, lastenhoito ja -kasvatus; muuttuneet sukupuoliroolit.

KP-TEEMAT V: TILAT: Taloudenhoito; ruoka; kotitilat; erot suomalaisten koteihin; liikkuminen kodin ulkopuolella; lähiympäristö ja kerrostalo; Turku kaupunkina ja lähiöt; televisio; kaupungin keskusta; ruokaravintolat; kahvilat; suomalaisten huomiot liikkumisesta; kaupunkien erot Suomessa; kaupungit Suomen ulkopuolella; kodin tuntu; vapaus; kartta.

KP-TEEMAT VI: USKONTO: Uskonto; paasto; *ramadan*; moskeija; rukoilu (moskeijalla) *ramadanin* aikaan; rukoilu; *id*; pyhiinvaellus; kuolema ja hautajaiset; suomalaisten huomiot uskonnosta.

KP-TEEMAT VII: ROTU, ETNISYYS, TRANSNATIONAALISUUS, MUU: Somalien sisäänpäin kääntyneisyys; suhtautuminen suomalaisiin, luovat tavat käyttää stereotypioita; oletukset suomalaisten suhtautumisesta; suomalaisten suhtautuminen; etnisenä ja kulttuurisena toisena; rotu ja etnisyys; kulttuurinen muutos ja suomalaistuminen; sukulaisten avustaminen kotimaassa; sukulaissuhteet ulkomaille; verkostot ulkomaille/ulkomailla; Suomeen tulo; Suomen ja aiemman asuinpaikan erot; muuttoliike ja Suomen rajojen yli liikkumisen mahdollisuus; matkustelu; Somaliaa ennen ja nyt; paluu Somaliaan; erot suhteissa Somaliaan; yhteydet kotimaahan; sairaudet ja henget; politiikka.

KP-TEEMAT (TUTKIJAN POSITIOT): Tutkijan yksityiselämä; yllätyskohtaamiset; jaetut asiat, arvot; ikä; keuhut ja kannustus; tutkijan positioinnit; omaa positiota koskevat pohdinnat; tutkijan mahdollisia ja tulevia miessuhteita koskevat huomiot; tutkija ”kaikkien tuntemana”; tutkimusta ja tutkijaa koskevat epäluulot; ystävyystymiset, luottamus; lasten suhtautuminen minuun; juorut minulle.

KP-TEEMAT (OMA KÄYTÖS): Omaa käyttäytymistä koskevat pohdinnat; omaa puukeutumista koskevat pohdinnat; omaa käyttäytymistä koskevat pohdinnat suhteissa poikiin ja miehiin.

KP-TEEMAT (TUNTEET): Tunteet.

KP-TEEMAT (MIEHET): Miesten ajatukset; miesten läsnäolo; miesten ja poikien käyttäytyminen; miesten ja poikien käyttäytyminen suhteissa tutkijaan.