

TAMPEREEN YLIOPISTO
Sosiaalitieteiden laitos

Erojen samuudesta

Lännen ja idän kulttuurien diskursiivinen rakentuminen syyrialaisnuorten
sukupuolten välisiä suhteita koskevassa puheessa

Sandra Nasser El-Dine
Pro gradu -tutkielma
Sosiologia
Maaliskuu 2010

NASSER EL-DINE, SANDRA: Erojen samuudesta. Lännen ja idän kulttuurien diskursiivinen rakentuminen syyrialaisnuorten sukupuolten välisiä suhteita koskevassa puheessa.

Pro gradu -tutkielma, 111 s.

Sosiologia

Maaliskuu 2010

Tutkielmani aiheena on lännen ja idän kulttuurien diskursiivinen rakentuminen syyrialaisnuorten sukupuolten välisiä suhteita koskevassa puheessa. Aineistona on 11 syyrialaisnuorten kanssa tehtyä teemahaastattelua ja teoreettis-metodologinen lähtökohta sosiaalisessa konstruktionismissa. Aineiston analyysissä yhdistin diskurssianalyysiä vaikutteisiin uuden retoriikan menetelmästä. Tarkemmin sanottuna tarkastelen sitä, miten lännen ja idän kulttuuriero jäsenyyksiä aineistossa ja mikä on länsidiskurssien rooli perusteluissa omalle kannalle paikallisista sukupuolten välisten suhteiden normeista. Analyysissäni otin huomioon sen näkökulman, että käsitykset omasta kulttuurista ja sen *toisesta* muotoutuvat vuorovaikutuksessa keskenään, jolloin esimerkiksi länsikäsitteet vaikuttavat siinä, miten arabi-muslimikulttuureissa uudelleenartikuloidaan paikallisia *traditioita*. Aineistossani kulttuuriero jäsenyyksiä pääasiallisesti kahdella eri ulottuvuudella, joilla molemmilla voi nähdä yhtymäkohtia orientalistis-kolonialistiseen diskurssiin ja siihen vastareaktioksi kehittyneeseen islamistien oksidentalistiseen diskurssiin.

Ensinnäkin lännen ja idän kulttuurit nähtiin aineistossani erilaisina sukupuolten välisten suhteiden vapauden suhteen, ja oman kulttuurin *traditio* määriteltiin yhteneväksi nimenomaan sellaisten tiettyjen paikallisten islamlähtöisinä pidettyjen sukupuolten kanssakäymistä säätelevien segregaatioruokien kanssa, joiden ajateltiin oleellisella tavalla erottavan oman kulttuurin läntisestä. Aineistostani oli mahdollista hahmottaa kaksi eri subjektipositiota sen suhteen, vastustiko vai kannattiko puhuja näiden normien ylläpitämistä. *Tradition* määritelmän linkittyminen tähän teemaan näkyi myös siinä, miten keskeisiä länsidiskurssit olivat perusteluissa omalle kannalle sopivasta vapauden määrästä sukupuolten välisissä suhteissa. Retoriikassa tärkeä rooli oli myös puheessa itseisarvoina käytetyillä ideaaleilla, joita olivat omalle persoonalle sopiva puolisonvalinta, keskinäiseen rakkauteen perustuva aviosuhde sekä läheiset perhesuhteet. Myös oman kulttuurin ytimenä pidettyjä normeja puolustavat nuoret kritisoivat sellaisia vanhanaikaisiksi määrittelemiään, sukupolvelta toiselle siirtyneitä perinteitä, kuten järjestetyn avioliiton käytäntöä ja liian tiukkoina pitämiään puolisoehdokkaaseen tutustumisen kieltoja, jotka heidän mielestään estävät näiden ihanteiden toteutumista. Paikallisia normeja haastavien nuorten puheessa itseisarvoina pidettiin lisäksi myös itsensä toteuttamisen ja kehittämisen mahdollisuuksia.

Oman kulttuurin normien noudattamisen kannalla olevat nuoret näkivät lännen varoittavana esimerkkinä siitä miten käy, jos sukupuolten välistä kanssakäymistä ei oman kulttuurin tapaan rajoiteta, ja kuvasivat länttä *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssilla*; siinä seksikeskeisyyden ja irtosuhteiden kuvattiin siellä korvanneen sitoutumisen avioliittoon ja perheeseen, minkä määriteltiin johtuvan nimenomaan liiasta vapaudesta. Omalle kulttuurille ominaisena taas pidettiin puolisoitten välisen suhteen ja perheen arvostamista. Paikallisia normeja kritisoivat nuoret sen sijaan näkivät läntisen kaltaisen vapauden sukupuolten välisissä suhteissa tavoiteltavana tilana ja parhaana lähtökohtana myös onnelliselle aviosuhteelle. Vapaa seksuaalisuus määriteltiin positiiviseksi liittämällä se *aikuisen lännen diskurssiin*, jossa luokiteltiin läntisen kulttuurin ominaisuuksiksi muun muassa itsenäisyys, kypsyys, äly ja rehellisyys. Paikallisten segregaatioruokien haastamisessa

käytettiin myös sellaista argumenttia, että niiden nähtiin estävän *edistyneen lännen diskurssin* elementtien, kuten luovan ajattelun ja materiaalisen tuottavuuden, kehittymisen idässä.

Toisaalta kulttuuriero jäsenyi *kylmä/lämmin-dikotomiana*, jolloin aktivoitui seuraavanlainen verkosto eri kulttuureille tyypilliseksi määriteltyjä ominaisuuksia: *lämmin itä: sosiaalisuus, tunteellisuus, henkisyys, feminiinisyys / kylmä länsi: individualismi, järki, materialismi, maskuliinisuus*. Tämä jäsenitys toimi vaakakupilogiikalla, jossa yhden ominaisuuden omaamisen nähtiin vähentävän toista samassa suhteessa; kun *kylmä länsi -diskurssissa* länsimaalaiset määriteltiin rationaalisiksi ja tehokkaiksi materiaalisen tuottavuuden kannalta, heidät kuvattiin samalla epätunteellisiksi sosiaalisissa suhteissa ja oletettiin, ettei niillä ole heille kovin paljon merkitystä – puheessa muotoutui kuva läntisestä elämäntavasta individualistisena, hedonistisena ja materialistisena. Tämän kulttuurieron jäsenyyksen sisältämä tapa arvottaa tiettyjä elementtejä oli hegemoninen ja vaikuttaisi olevan taustalla myös siinä, millaista retoriikkaa sukupuolten välisten suhteiden normeja neuvotellessa on suotuisinta käyttää, sillä siinä kaiken kaikkiaan korostui sosiaalisten arvojen toteutuminen avioliiton ja perheen kontekstissa.

Vaikka nämä kaksi kulttuurieron jäsenyyttä olivat analyttisesti erotettavissa, niiden välillä oli moninaisia interdiskursiivisia kytkentöjä. Puheessa rakentui siltoja eri aihepiireihin liittyvien länsidiskurssien välille siten, että ne vahvistivat toisiaan. Esimerkiksi *kylmä länsi -diskurssi* linkittyi usein *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssiin* ikään kuin toiseksi näkökulmaksi selittää samoja ilmiöitä, kun taas sekä *lämmin itä -diskurssissa* että *tradition* puolustamisessa uskonto ja perhearvot liitettiin omilla tavoillaan yhteen. Nämä kytkennät tukivat kuitenkin lähinnä oman kulttuurin normeja puolustavan kannan argumenttia, kun taas vapautta kannattavan position voi nähdä enemminkin hybridi-identiteettinä, jossa identifioidutaan toisaalta länteen, mutta sosiaalisuuden ja tunteellisuuden kannalta kuitenkin idälle ominaisiksi määriteltyihin elementteihin.

Aineistoni analyysin perusteella päädyin siihen, että alun perin orientalistis-kolonialistisessa diskurssissa syntynyt määritelmä idän ja lännen kulttuureille tyypillisistä ominaisuuksista sekä sukupuolten välisten suhteiden keskeisyydestä kulttuurieron ytimenä oli edelleen keskeisessä roolissa aineistoni nykynuorten keskustelussa paikallisista normeista. Länsidiskurssija oli mahdollista hyödyntää sekä niiden kannattamisessa että haastamisessa, mutta asetelma vaikutti sisältävän samalla puolen valinnan pakon suhteessa länteen ja *traditioon*. Erytisesti oman kulttuurin normien noudattamisen kannalla olevien nuorten neuvottelussa historiallisia perinteisiä malleja vapaamman puolisonvalinnan puolesta oli retorielta kannalta hyvin tärkeää, mikä määritellään oman kulttuurin mukaiseksi ja mikä sen vastakohtaksi – erottautuminen lännestä oli siinä jopa islaminmukaisuutta keskeisemmässä roolissa. Toiveikkuutta kulttuurien välisen dialogin suhteen herättää kuitenkin se havainto, että aineistossani *traditio*, eli toisin sanoen keskeinen ero lännestä, rakentui suurin piirtein samojen elementtien – aviopuolison ja perheen rakastamisen – määrittelemiselle oman kulttuurin ominaisuuksiksi, joita lännessäkin on pidetty sen omalle kulttuurille ominaisina piirteinä itään verrattuna.

Asiasanat: kulttuuriero, sukupuolten väliset suhteet, länsi, arabikulttuuri, islam, orientalismi, oksidentalismi.

SISÄLLYS

1	Johdanto.....	1
1.1	Tutkimuksen aihe ja tutkimuskysymykset	1
1.2	Tutkimuksen kohteena syyrialaisnuoret	5
2	Metodit	10
2.1	Aineiston hankintaprosessi ja aineiston kuvaus	10
2.1.1	Kentällä.....	10
2.1.2	Haastattelut	12
2.1.3	Tutkijan positioista	13
2.1.4	Nauhalla aineistoksi.....	14
2.2	Aineiston analyysimenetelmä.....	15
2.2.1	Diskurssit ja retoriikka.....	15
2.2.2	Subjektipositiot ja ”todellisuus”	17
2.3	”Vierasta kulttuuria” tutkimassa.....	18
2.4	Tutkimuksen etiikka.....	21
2.4.1	Tutkittavien anonymiteetin säilyttäminen.....	21
2.4.2	Stereotyyppjä vahvistava representaatio?	21
3	Teoreettinen viitekehys: lännen ja idän määritelmiä	23
3.1	Orientalismi.....	23
3.1.1	Orientalismi ja lännen käsitteen määrittely.....	23
3.1.2	Orientalismi, sukupuoli ja seksuaalisuus	26
3.2	Oksidentalismi.....	31
3.2.1	Länsivastainen oksidentalismi	31
3.2.2	Oksidentalismi tradition uudelleen luomisena	33
3.2.3	Sukupuoli ja moraali islamistien oksidentalismissa.....	34
4	Sukupuolten välisiä suhteita koskevan puheen konteksti	38
4.1	Puolison valinnan ideaalit ja käytännöt	38
4.1.1	Persoona ja rakkaus vs. traditiot	40
4.1.2	Persoona ja rakkaus vs. ulkoiset tekijät	45
4.1.3	Avioliitto itseisarvona?.....	50
4.2	Länsi ja Traditio: kulttuurieron määrittelyä.....	52
5	Länsidiskurssit segregaaationormikeskustelussa.....	59
5.1	Sovinnaisuuspositio.....	59
5.1.1	Lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssi.....	59
5.1.2	Traditio ja rakkaus	64
5.1.3	Traditio ja perhe.....	67
5.2	Avoimuuspositio	69
5.2.1	Täydellinen vapaus – puolisonvalinnan onnistuminen	69
5.2.2	Vahvan persoonan motiivi ja aikuisen lännen diskurssi	71
5.2.3	Kunniakäsitysten kuperkeikka	74

5.2.4	Seksuaalinen vapaus – edistys	79
6	Kylmä länsi – lämmin itä.....	82
6.1	Perhekeskeisyys/individualismi	82
6.2	Lännen materialismi	85
6.3	Lännen maskuliiniset naiset	88
6.4	Lännen materialistiset ihmissuhteet	90
7	Yhteenveto.....	93
7.1	Vastauksia tutkimuskysymyksiin	93
7.1.1	Sukupuolten välisten suhteiden vapautteen liittyvä kulttuuriero.....	94
7.1.2	Kulttuuriero kylmä/lämmin-dikotomiana	99
7.2	Tulosten pohdintaa: yhtäläisyyksiä ja eroja.....	102
	LÄHTEET	105
	SANASTO.....	111

1 Johdanto

1.1 Tutkimuksen aihe ja tutkimuskysymykset

Edward Saidin edelleen ajankohtainen teoria orientalismista on saanut tutkijat pohtimaan kriittisesti niitä stereotyyppistäviä representaation käytäntöjä, joilla lännestä käsin hahmotetaan *itää* eli *orienttia*. Saidin mukaan orientalistisessa diskurssissa itä nähdään lännen yksiulotteisena vastakohtana, eikä se kerro niinkään todellisesta idästä kuin siitä, millaisen *toisen* länsi tarvitsi määritelläkseen itsensä tietynlaiseksi kokonaisuudeksi. (Said 1978/1987.) Tämänkin tutkimuksen lähtökohtana on, että niin *länsi* kuin *itäkin* ovat pohjimmiltaan yhtä lailla sosiaalisia konstruktioita, joilla kuvataan tietynlaisia yhteiskuntia ja ilmiöitä määrittäviä piirteitä (Hall 1999, 78–79). Huomio siitä, että myös länttä voidaan tarkastella orientalismia vastaavalla logiikalla stereotyyppittävän havaintokehikon läpi, on herättänyt tutkijoiden piirissä orientalismia vastaavan oksidentalismien teoreettisen käsitteen. Näissä teorioissa oksidentalismilla voidaan tarkoittaa länsikriittistä orientalismien vastateoriaa (esim. Buruma & Margalit 2004), mutta käsitettä voidaan käyttää myös viittaamaan sellaiseen globalisaatioon liittyvään prosessiin, jossa lännen ulkopuolella määritellään paikallista identiteettiä suhteessa *tyypiteltyihin länsikuviin* (Carrier 1995a).

Länsimaalaisten käsityksiä ja representaatioita idästä on orientalismiteorian innoittamana tutkittu laajalti, mutta lännen ulkopuolisten käsityksiä lännestä vain vähän (Nyamnjoh & Page sit. Jouhki 2006, 63). Suulaimmat lännen vastustajat saavat helpon äänensä kuuluville, mikä on omiaan luomaan tunnelmaa ”sivilisaatioiden välisestä konfliktista” (Männistö 1999, 3). Tässä tutkimuksessa kiinnostuksen kohteena ovat sen sijaan arabimaiden tavallisten asukkaiden länsikäsitykset, ja puheenvuoron saavat kaupunkilaisnuoret Syyriassa, jonka väestön enemmistö on sunnimuslimeja.

Vaikka Syyria valtiona asettuukin poliittisesti länsivastaiseksi ainakin siinä mielessä, ettei se kuulu Yhdysvaltojen poliittisiin liittolaisiin, eivät syyrialaiset elä eristyneinä muun maailman kehityskuluista ja ilmiöistä. Etenkin kaupungeissa itäiset ja läntiset elementit virtaavat sulassa sovussa toisiinsa limittyen. Moderni teknologia, kansainväliset kulutushyödykkeet ja läntiset pukeutumistyyli ovat esillä kaikkialla. Läntisiä elementtejä käytetään usein myös kärjistyneessä muodossa kaupallisessa estetiikassa; törmäsin esimerkiksi lukuisiin Coca Cola -kopioihin ja Britney Spearsin mukaan nimettyyn naistenvaateliikkeeseen. Länsimaalaisiin turisteihin, joita tosin ei ole paljon, suhtaudutaan yleensä erittäin lämpimästi ja mielenkiinnolla. Myös läntisen elämäntavan representaatiot ovat useimmissa kodeissa läsnä, sillä arabisatelliittikanavilta voi seurata muun

muassa arabimaissa tuotetun viihteen ja koraanintulkinnan lisäksi myös kansainvälisiä uutiskanavia, Hollywood-elokuvia ja läntisiä suosikkisarjoja kuten *Frendit*.

Syyriassa asuessani huomasin, ettei paikallisten suhtautuminen länteen yleensä koske koko länttä kokonaisuutena, vaan sen tiettyjä piirteitä erillään toisistaan. Havainnointini perusteella osa läntisistä ilmiöistä jakaa mielipiteitä puolesta ja vastaan, osa taas on joko useimmille mieleisiä tai epämieluisia. Samaten tiettyjen läntisten elementtien omaksuminen ei tarkoita joka suhteessa länteen identifioitumista ja oman kulttuurin hylkäämistä. Siispä vaikka kaupunkien keskiluokka seurailee yleisesti muilta osin läntistä pukeutumistyyliä, on hyvin tavallista yhdistää siihen naisten hiukset peittävä huivi eli *hijab*, joka symboloi käyttäjilleen muslimi-identiteettiä. Toisin kuin lännessä yleisimmin nähtyjen kuvastojen perusteella voisi kuvitella, ei ole ollenkaan ristiriitaista mennä moskeijaan farkuissa. Myös lännen totaalista hylkäämistä olisi vaikea kuvitella: islamistitkaan eivät yleensä suhtaudu kielteisesti teknologiaan, tieteeseen tai koulutukseen (Hatem 2005, 278). Myös muissa arabimaissa tehdyissä tutkimuksissa on käynyt ilmi, etteivät kansainväliset ja paikalliset ilmiöt välttämättä käytännössä sulje toisiaan pois. Marokon nuoria tutkinut Mounia Bennani-Craibi (2000) toteaa, että vaikka monenlaisissa diskursseissa yritetään tehdä eroa modernin ja perinteisen, lännen ja islamin välille, käytännössä niiden välille ei luoda rajoja, vaan yksilöllisyyden luomisessa käytetään kaikkia mahdollisia tarjolla olevia kulttuurisia resursseja noudattamatta valmiita tyyppejä. Marokkolaisnuoret eivät nähneet välttämättä ristiriitaa islaminuskon noudattamisen ja länsityylisen elämäntavan välillä; esimerkiksi sama katsoja voi nauttia amerikkalaisen saippuasarjan ja paikallisen uskonnollisen tv-sarjan katsomisesta. (emt.) Myös Egyptin nuorisoa tutkineet Barbara Ibrahim ja Hind Wassef (2000) huomasivat, että uusia ideoita liitettiin vaivatta perinteisempien käsitysten rinnalle.

Tavallaan myös syyrialaista elämäntapaa voitaisiin siis kuvata itäisten ja läntisten vaikutteiden hybridiksi. Haluaisin Caglarin (1997, 172) tavoin kuitenkin huomauttaa, että puhuttaessa hybridikulttuureista tavallaan uusinnetaan käsitystä kulttuureista jonkinlaisina kokonaisuuksina, jotka sitten voivat sekoittua keskenään. Tällöin oletetaan, että on selvää, mitkä elementit ovat esimerkiksi itäisiä tai läntisiä. En kuitenkaan halua tehdä analyysiä, joka pohjautuu henkilökohtaisiin ennakkokäsityksiini siitä, mikä on minkin kulttuurin elementti, vaan mielestäni kulttuurien määritelmien liukuvuuden huomioonottaminen on lähtökohtana mielekkäämpi. Esimerkiksi eri piirteiden ambivalenteista kytkennöistä voisin mainita vaikka seuraavan olohuonepohdinnan, jota olin kerran Syyriassa asuessani seuraamassa: *uskonnollinen miesporukka päätyi määrittelemään tavallisen länsimaalaisen "vaimoehdokkaan" paremmaksi muslimiksi kuin useimmat muslimit itse,*

sillä he pitivät vaatimattomuutta ja rehellisyyttä sekä hyvälle muslimelle että länsimaalaisille tyypillisinä ominaisuuksina. Tässä tutkimuksessa minua kiinnostaakin erityisesti löytää ja eritellä niitä diskursseja, jotka paikallisesti luovat jonkinlaista yhtenäistä tulkintakehystä sille, mikä määritellään läntiseksi ja mikä itäiseksi. Tutkimuksen kohteena ovat siis tavallisten ihmisten tuottamat jäsenyykset, ja tutkin sitä miten länsi ja itä, mutta erityisesti länsi konstruoituvat joidenkin syyrialaisnuorten puheissa heidän kanssaan tekemissäni haastatteluissa.

Tekstiäni lukiessa tulee siis pitää mielessä, että käyttäessäni käsitteitä *itä* ja *länsi* en viittaa essentiaalsiin kokonaisuuksiin vaan sosiaalisesti konstruoiuihin elementteihin, vaikka en sitä erikseen millään kirjoituskonventiolla ilmaisekaan. Lisäksi käytän *läntisen kulttuurin* ja *lännen* käsitteiden rinnalla vastaavia termejä *itäinen kulttuuri* ja *itä*, joita arabian- ja englanninkielisessä aineistossani ja syyrialaisien puheessa yleisesti käytettiin samalla tavalla, kuin me viittaamme omaan kulttuuriimme läntisenä. Arabiankielen käsite *sharqi* eli *itäinen* viittaa arabi/muslimikulttuuriin kokonaisuutena, joka käytännössä pitää sisällään eri etnisyyksiä, kansallisuuksia ja uskontoja. Tämä on mahdollista, koska termin merkitys rakentuu lähtökohtaisesti nimenomaan itäisen ja läntisen kulttuurin vastakkaisuuden kautta orientalistisen diskurssin tapaan. Vaikka *sharq* kirjaimellisesti tarkoittaa myös itää ilmansuuntana, ei Kaukoitää siis sisällytetä tässä yhteydessä itäisen kulttuurin käsitteeseen.

Ensimmäistä kertaa Syyriassa asuessani ja tätä tutkimusta melkein samanaiheisella proseminaariryöllä aloitellessani havaitsin, etten kyselemällä ihmisten mielipiteitä lännestä sinänsä saanut esille juuri mitään mielenkiintoista. Siksi päätin kytkeä länsikysymykset johonkin käytännöllisempään teemaan ja valitsin ilmiön tarkastelun kentäksi nuorten puheen sukupuolten välisistä suhteista. Aihe on ajankohtainen, sillä samalla kun *nuoruus* on alettu käsittää omaksi elämänvaiheekseen myös arabimaissa keskimääräisen avioitumisiän noustua, ovat myös esiaviolliset sukupuolten väliset suhteet tulleet uudelleenmäärittelyjen alaiseksi traditionaalisempaa mallia alun perin koskevien käsitysten hakiessa uutta muotoaan (ks. esim Booth 2002). Toisaalta teeman valinta on perusteltavissa myös sillä, että kautta orientalismin ja oksidentalismien historian sukupuolen representaatiot ovat olleet keskeisessä roolissa lännen ja idän määrittelyprosesseissa ja sukupuolimoraali nähdään arabimaissa usein edelleen eräänlaisena oman kulttuurin ytimenä, johon länsimaalaisten vaikutteiden tuleminen on kiistellyintä (ks. esim. Ahmed 1992; Hatem 2005, 278). Myös kentällä kuulin monesti kiellettävän, että sukupuolten välisen kanssakäymisen normit olisivat muuttuneet tai niiden pitäisi muuttua lännen vaikutuksesta, vaikka monia muita länsivaikutteisia muutoksia ihailtiin ja toivottiin.

Teoreettis-metodologinen lähtökohtani on siis sosiaalisessa konstruktionismissa, sillä tutkin länttä ja itää nimenomaan sosiaalisina konstruktioina, jotka rakentuvat nuorten puheessa. Samaten sukupuolten välisten normistojen ja ideaalien kentän hahmotan olevan uusintamisprosessin alaisena. Näiden aiheiden risteävään kenttään huomioni kiinnittäen tutkimuskysymyksiäni ovat:

Miten lännen ja idän kulttuuriero jäsentyy nuorten puheessa? Millaisia länsidiskursseja käytetään sukupuolten välisten suhteiden normeista ja ideaaleista keskusteltaessa, ja mikä rooli niillä on erilaisten kantojen perustelussa?

Pääasiallisena aineistonani on yksitoista 16–27-vuotiaiden syyrialaisnuorten kanssa tekemääni teemahaastattelua, mutta tutkimusta taustoittavat myös havainnot, joita tein Syyriassa asuessani. En kuitenkaan käytä etnografista aineistoani siten, että yrittäisin löytää varsinaisessa sosiaalisessa ympäristössä, kuten medioissa tai arkikeskusteluissa käytettyjä diskursseja, vaan mielenkiinnon kohteenani ovat vain ne diskurssit, joita löysin haastatteluaineistostani. Oletan, että niihin on kuitenkin suodattunut paikallisessa kulttuurissa vaikuttavista diskursseista nuorille merkitykselliset.

Paikantaakseni nuorten puheita laajempaan kontekstiin esittelen sen sijaan teoriaosuudessa sellaista tieteellistä kirjallisuutta, jossa lännen ja idän kohtaamisen synnyttämiä diskursseja on käsitelty. Lähdän liikkeelle tarkastelemalla sitä, miten länsi ja itä on alun perin alettu hahmottaa yhtenäisiksi kokonaisuuksiksi ja mitä niillä itse asiassa yleensä reflektoidaan tarkoitetaan, eli esittelen dominoivaa länsidiskurssia muun muassa sellaisena, kuin Said (1978/1987) on sen orientalismiteoriassaan tiivistänyt. Käyn läpi länsi- ja itäkäsitysten historiaa ja politiikkaa erityisesti siitä näkökulmasta, mikä rooli sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvillä teemoilla on niissä ollut. Oksidentalismien tutkimisesta otan esille ensinnäkin sen, millainen kuva lännestä on syntynyt sen vastustajien diskursseissa, vaikka oman tutkimukseni kannalta keskeisempi käsitteen käyttö tapa onkin sitä seuraava teema eli tyyppiteltyjen länsikuvien käyttö paikallisten identiteettien määrittelyssä ja *tradition uudelleenluomisen* projekteissa. Nämä teemat yhdistyvät, kun lopuksi tarkastelen, miten tutkimuskirjallisuuden perusteella islamistisessa oksidentalismissa länsi toimii toisena, jota vasten oman kulttuurin paremmuus sukupuolimoraalin saralla konstruoidaan.

Tutkimuksen tulokset esittelen seuraavasti: Luku 4. on johdatus sekä aineistoni sukupuolten välisiä suhteita koskevan keskustelun kenttään että erilaisiin tapoihin käyttää tradition käsitettä. Luku 4.1 käsittelee tutkittavien puheessa muotoutuvia puolison valinnan ideaaleja suhteessa paikallisiin

sukupuolten välistä kanssakäymistä sääteleviin normeihin ja käytäntöihin. Esittelen myös näihin ideaaleihin pohjautuvan retoriikan, jota myöhempienkin lukujen teemoissa käytettiin oman kannan perustelussa. Luvussa 4.2 esittelen aineistosta nousseen, tradition uudelleenluomisen projektin kannalta keskeisen kulttuurieron jäsenyyksen, joka liittyy sukupuolten välisten suhteiden vapautteen käsitellessäni sitä, mitä eroja aineistossani nähtiin idän ja lännen seurustelusuhteiden välillä. Luvun 5. aiheena on, miten ja millaisia länsidiskursseja käytettiin perusteluissa kahdelle päinvastaiselle kannalle paikalliseen sukupuolten kanssakäymistä rajoittavaan normistoon. Luku 6. esittelee toisen läpi aineiston kulkevan kulttuurieron jäsenyyksen, joka kokosi eri elementtejä yksilö/perhekeskeisyys-asetelman ympärille. Se kietoutui moniin eri teemoihin, myös sukupuolten välisiä suhteita koskeviin aiheisiin.

Ensimmäiseksi kuvailen kuitenkin tutkimuksen kohteena olevia nuoria ja heidän elämänsä kontekstia. Paikannan heidät Syyriassa ja arabimaissa yleisemmin käynnissä oleviin sosiaalisiin muutoksiin.

1.2 Tutkimuksen kohteena syyrialaisnuoret

Kenttätyöksi laskettavana aikana asuin Syyriassa sen pääkaupungissa Damaskoksessa sekä Latakiassa, joka on noin 400 000 asukkaan kaupunki Välimeren rannalla¹. Valitsin pääasialliseksi tutkimuskohteekseni noiden kaupunkien nuoret, koska heihin minun oli luontevinta tutustua paremmin. Perusteltua se on myös siksi, että nuoret ovat väestönkasvusta johtuen Lähi-idän väestön selkeä enemmistö, yleisesti ottaen noin 50 % arabimaiden väestöstä on alle 18-vuotiaita. Syyrialaisista 45 % on alle 15-vuotiaita. (Booth 2002, 209.) Tutkimalla nuorten ajatusmaailmaa voi saada viitteitä myös siitä, millaiseksi asenneilmasto on muuttumassa tulevaisuudessa. Tästä huolimatta arabinuoria on tutkittu hyvin vähän (Simonsen 2005, 9). Syyrialaisnuorista en löytänyt yhtään varsinaista tutkimusta, joten kuvatakseni heidän elämänsä puitteita joudun vertaamaan omia havaintojani ja joitakin tilastotietoja siihen, mitä arabimaiden nuorista on kirjoitettu yleisesti tai muita maita koskien. En pyri tutkimuksessa edustettavuuteen, eli en oleta, että tutkittavieni perusteella voitaisiin tehdä mitään väestönryhmää koskevia yleistyksiä, mutta kuvaan tässä kappaleessa tekijöitä, joiden perusteella tutkittavani ovat toisaalta yhtenäinen mutta myös monimuotoinen ryhmä. Tuon esille myös sen, miten he suhteutuvat sukupolvensa paikalliseen

¹ Syyria on kokenut suurmuuton maalta kaupungeihin 1960-luvulta lähtien (UNDP 2001, 30), ja vuonna 1995 syyrialaisista 51 % asui kaupungeissa (UNDP 2002, 143).

enemmistöön ja millaisia raameja paikallinen konteksti asettaa heidän elämälleen, vaikkeivät kaikki kuvatut tekijät tietenkään vaikuta kaikkien heidän elämään samalla tavoin.

Haastattelemistani nuorista kaikki joko opiskelivat haastattelujen teon aikaan yliopistossa tai olivat äskettäin valmistuneet, paitsi nuorin joka vasta suunnitteli opintoja. Tämä ei kuitenkaan tee heistä erityisen poikkeuksellista ryhmää suhteessa Syyrian nuoriin yleisesti, sillä vuonna 1995² 17,9 % syyrialaisista oli yliopistokoulutettuja (UNDP 2002, 153). Naisetkaan eivät ole yliopistossa mikään harvinaisuus, sillä Damaskoksen yliopistossa heitä oli vuonna 1996 42,2 % (UNDP 2001, 48). Yliopisto-opiskelu on Syyriassa lähes ilmaista ja muilta paikkakunnilta tulleet voivat asua huokeasti kampuksella, joten se ei vaadi myöskään varakasta taustaa. Tutkittavanikaan eivät olleet keskimäärin erityisen varakkaita. Niiden jotka asuivat perheidensä luona, ei tarvinnut huolehtia toimeentulosta, mutta joillakin vanhempiensa taloudesta pois muuttaneista oli tiukempaa. Arabimaista Syyria kuuluu köyhempien joukkoon (vaikkei tosin aivan köyhimpien), ja yleisesti ottaen työttömyydenkin vaivaa nuoria³. Paikallisessa sosialistisvaikutteisessa yhteiskuntamallissa yliopistosta valmistuneille on kyllä taattu virkamiehen työpaikka, mutta työllä rikastuminen tai edes palkalla eläminen, puhumattakaan perheen elättämisestä, on kuitenkin epävarmaa (vrt. Booth 2002, 223). Niille joilla ei ole suhteita valtaeliittiin, lähes ainoaksi keinoksi kerätä varallisuutta jää työskentely rikkaammissa arabimaissa, kuten Arabiemiraateissa tai Saudi-Arabiassa.

Toinen tärkeä tutkittaviani määrittävä piirre on naimattomuus. Tässäkään mielessä he 16–27-vuotiaina eivät ole poikkeuksellinen ryhmä suhteessa muuhun ikäluokkaan, sillä kun aiemmin (noin 1900-luvun puoliväliin saakka) varhainen avioituminen oli arabimaissa lähes poikkeuksetonta (Singerman & Ibrahim 2003, 81–82), keskimääräinen avioitumisikä on noussut niin, että Syyriassa vuonna 2001 naiset avioituivat keskimäärin 25,6-vuotiaina ja miehet 29,4-vuotiaina (UNIFEM 2004, xx)⁴. Lisäksi kaupunkilaisnuoret avioituvat maalaisväestöstä myöhemmin kaikissa arabimaissa (Moghadam 1993, 126). Avioiän nousua arabimaissa on yleensä selitetty sekä miesten että naisten koulutustason nousulla. Toisaalta kouluttautuminen vaikuttaa niin, ettei pitkään kestäville opinnoille ehditä perustamaan perhettä. (mm. Booth 2002, 227.) Koulutuksen nähdään olevan tärkeä tekijä myös tyttöjen valtaistumisessa ja sukupuolirooliasenteiden muuttumisessa, mikä osaltaan voi vaikuttaa asiaan (Moghadam 1993, 129). Silti myös taloudellisilla seikoilla on arvioitu olevan tärkeä

² Valitettavasti myös 2000-luvulla julkaistuissa tilastotietolähteissä tiedot ovat näin aikaisilta vuosilta, mutta niistä saanee kuitenkin hyvän yleiskuvan.

³ Työttömyysprosentti oli Syyriassa vuonna 1998 8,9 %. Työttömistä 15–24-vuotiaita oli 73,2 %. (UNDP 2002, 158–159.)

⁴ Keskimääräinen avioitumisikä Syyriassa on noussut vuodesta 1981, jolloin se oli naisilla 21,4 vuotta ja miehillä 25,6 vuotta (UNIFEM 2004, xx).

rooli avioitumisen ”myöhästymisessä” (Singerman & Ibrahim 2003, 82–83). Nykyisin kaupungistunut keskiluokka ei enää jää/muuta avioiduttuaan toisen vanhempien talouteen asumaan⁵, mikä lisää avioliiton kustannuksia verrattuna suurperhemalliin (Rashad & Osman 2003, 22). Sulhasen kuuluu kustantaa näyttävien häiden ja morsiusrahan lisäksi asunto kalusteineen ja varusteineen, eikä nuorilla miehillä usein ole siihen varaa (vrt. Booth 2002, 228; Jemenin osalta Dahlgren 2004, 142, 160). Myös Syyriassa tapaamilleni nuorille oli kaikille selvää, että he tulevat asumaan puolisonsa kanssa omassa asunnossa, mikä toisaalta teki useimmille avioitumisen sillä hetkellä mahdottomaksi, vaikka monet olisivat muuten jo tahtoneet naimisiin.

Keskimääräisen avioiän nousu arabimaissa on johtanut uudenlaiseen sosiaaliseen tilanteeseen verrattuna siihen, että ennen lapsuudesta siirryttiin suoraan aikuisuuteen avioitumisen kautta. *Nuoruus* on sielläkin alettu hahmottaa omaksi ikävaiheekseen. (Booth 2002.) Vaikkei sukupuolten segregatiota voidakaan pitää myöskään aiemmin historiassa muun muassa kaikkia yhteiskuntaluokkia totalisoivana normina (Tucker 1993b), on nykyisenkaltainen tilanne, jossa naimattomat nuoret kohtaavat toisiaan jatkuvasti erilaisia yhteyksissä kodin ulkopuolella silti uusi. Nykynuoret viettävät päivät poissa kotoa esimerkiksi opintojen parissa ikätoveriensa kanssa. He kohtaavat toisiaan myös julkisissa tiloissa kuten työpaikoilla, ostoksilla, ravintoloissa ja nettikahviloissa. Myös informaatioteknologiat mahdollistavat uudet yhteydenoton ja -pidon muodot. Ikäkauteen on myös alettu liittää luonnollisena kiinnostuminen toisesta sukupuolesta. (Booth 2002, 211–212, 227.) Lisääntynyt sukupuolten välinen kanssakäyminen on kuitenkin kiistan- ja neuvottelunalaista. Vaikka en aiokaan pitää seuraavankaltaisia kulttuurin essentialisointeja aineistoni tulkinnan lähtökohtana, mainittakoon teeman tulenarasta luonteesta kuitenkin esimerkiksi, että Fatima Mernissin mukaan etenkin ajatus nuoresta naimattomasta naisesta on uusi muslimimaailmassa, koska koko patriarkaalisen kunnian idea on perinteisesti rakennettu esiaviollisen neitsyyden ympärille. *Nuori naimaton nainen* on hänen mukaansa niin vaikea käsittää naiset reproduktiiviseen rooliinsa kytkevässä muslimien perhesysteemissä, että ilmiö liitetään helposti *fitnaan* eli seksuaaliseen sekasorron tilaan. (ks. Moghadam 1993, 126.) Niinpä siis tilanne, jossa sukupuolien normien koodisto on uudelleen neuvottelun alaisena, on erityisen mielenkiintoinen lähtökohta etenkin nuorisoon kohdistuvalle tutkimukselle.

Syyriassa sukupuolten välistä kanssakäymistä säätelevät normit eivät sellaisten varsinaisten islamilaisien valtioiden kuin Iranin tai Saudi-Arabian tapaan ole kirjattuna lakiin, mutta ne on

⁵ Enemmistö 1960-luvulla avioituneista Lähi-idän naisista ei missään vaiheessa asunut appivanhempiansa taloudessa (Barakat 2005, 155).

kuitenkin sosiaalisen kasvojen menetyksen uhalla otettava vakavasti. Kuvaan Syyriassa yleisiä segegaationormeja tarkemmin luvussa 4.1, mutta on huomattava, että ne ovat jossain määrin liukuvia, sillä paikallisyhteisöjen, sukujen ja perheiden välillä on eroja siinä, missä määrin sukupuolten välistä kanssakäymistä rajoitetaan, kuten myös esimerkiksi pukeutumiskoodissa. Aineistoni on siinä mielessä monipuolinen, että haastattelin sekä konservatiivisemmin ajattelevia ja käyttäytyviä että niitä, jotka halusivat haastaa näitä normeja ja joiden oma elämäntapa on keskivertosyyrialaista vapaampi. Myös etniset ja uskonnolliset vähemmistöt ovat edustettuina, sillä Syyrian väestö on tässä suhteessa niin heterogeeninen, että joka suhteessa normaaleja enemmistön edustajia oli melkein vaikea löytää haastateltavaksi, ja havaintojeni perusteella eroja näkemyksissä ja elämäntavassa on yhtä lailla etnisten ja uskonnollisten ryhmien sisällä kuin niiden välillä. Yhdestätoista haastateltavasta lievä enemmistö on sunnimuslimiperheestä olevia arabeja. Muista kolme on alaviittimuslimi-arabeja⁶, yksi kristitty arabi ja yksi sunnimuslimi-kurdi.

En halunnut rajata tutkittaviani enemmistön edustajiin siksikään, että en tahtonut kategorisoida arabi-muslimeja aivan erityiseksi muista poikkeavaksi ryhmäksi, joita nämä identiteetin ainekset määrittäisivät erityisesti. Tutkijat ovat kritisoineet sitä, miten kuvaamalla jokin asia tai käytäntö islamilaiseksi se samalla essentialisoidaan tietyiksi ominaisuuksiksi, joiden oletetaan totaalaisesti määrittävän kohteensa (Said 1981, xii, xvi; Mandaville 2001, 57). Tässä tutkimuksessa huomioin islamin yhtenä niistä diskursiivisista elementeistä, joka sekä muslimeilla että muillakin on käytettävissään esimerkiksi oman identiteetin tuottamisessa (vrt. emt.). Se on diskurssina tärkeä, sillä muslimikulttuurin moraalisäännöillä nähdään usein olevan nimenomaan uskonnollinen alkuperä. Kuten muitakin diskursseja, myös islamin diskursseja on kuitenkin mielenkiintoista seurata nimenomaan artikuloitumassa sen sijaan, että selittäisi yksilöiden näkemyksiä yhden monoliittiseksi oletetun islamin diskurssin kautta (vrt. Mandaville 2001, 55). Toisin kuin yleensä oletetaan, islamin varsinaiset kirjoitetut säännöt Koraanin ja *hadithien* muodossa antavat vain vähän sellaista ohjeistusta sukupuolinormeista, joka ei olisi keskenään ristiriitaista ja tulkinnanvaraista (Stowasser 1993, 5; Tucker 1993a ix). Vaikka islam sinänsä onkin diskurssi, jonka tärkeä piirre muslimeille itselleen on, että kyseessä on aina yksi ja sama kaikille muslimeille yhteinen islam (Mandaville 2001, 55), on se todellisuudessa ollut aina muokattavissa kulloiseenkin tilanteeseen ja käyttäjän motiiveihin sopivaksi (Tucker 1993a, ix–x). Niinpä aineistoni analyysissä on kiinnostavaa seurata

⁶ Syyriaa hallitseva perhe, al-Asadit, kuuluu maan alaviittiseen vähemmistöön. Alaviitit ovat Syyriassa ja Turkissa esiintyvä shiialainen erityisryhmä. Sunnalaiset islamistit eivät näe alaviitteja puhtaana islamin edustajia, joten jyrkempien sunnalaisten suuntausten kurissa pitäminen on alaviittiselle hallitukselle elinehto. Tämä on tehnyt Syyriasta yhden Lähi-idän uskonnollisesti suvaitsevaisemmista valtioista koskien myös kristittyjä. (Hämeen-Anttila 2004, 77–78.)

nimenomaan sitä, miten islamin mukaisuutta määritellään ja mitä rooleja sitä koskevat diskurssit saavat puheessa.

Viimeisenä tutkimieni nuorten elämän kulttuurisidonnaisena kehiksenä esittelen perhesiteiden merkityksen. Perheen ja suvun keskeisyys arabikulttuurissa on pitkään oletettu niin itsestään selväksi, ettei sitä ole pidetty tarpeellisena edes juurikaan tutkia (Joseph 1999, 9; Tucker 1993b, 195). *Arabiperhe* on ollut helppo määritellä läntisen perheen monoliittiseksi muuttumattomaksi vastakohtaksi (Tucker 1993b, 195–196; Mohanty 1999, 245). Arabiperheelle ominaiseksi on kuvattu ensinnäkin sellainen piirre, että perheen jäsenten nähdään olevan kollektiivisesti vastuussa muiden perheenjäsenten toiminnasta esimerkiksi kunniakysymysten yhteydessä (Barakat 2005, 146). Toisaalta arabiperheen jäsenyyden nähdään sisältävän rooleihin liittyviä velvoitteita. Valentine Moghadamin (1993, 99–100, 109–110) mukaan niin nykymuslimien yleisessä näkemyksessä kuin islamin perhelaissakin naisten velvollisuudet perheessä liittyvät lasten hoitamiseen ja kasvattamiseen sekä kodin ylläpitämiseen, miehen taas perheen elättämiseen. Tällaisiin yleistyksiin voin omien kokemusteni perusteella sanoa, että ne lienevät suuntaa antavia ainakin verrattuna siihen, millaisia oman käsitykseni mukaan ovat suomalaiset perhe- ja sukulaissuhteet. Yleistäminen ei kuitenkaan kuulu tämän tutkimuksen lähtökohtiin, ja kohtasin myös monia poikkeuksia sekä perhe- ja sukulaissuhteiden tiiviyyden että perinteisten sukupuoliroolien noudattamisen osalta.

Tutkimukseeni liittyy tietenkin arabikulttuurin perhekeskeisyyteen kuuluvaksi kuvatuista ilmiöistä eniten se, että avioliitto on siinä perinteisesti nähty enemmän perheen kuin yksilön päätöksenä (Barakat 2005, 156), vaikka Judith E. Tuckerin (1993b) mukaan tämäkään yleistys ei tosin kerro koko totuutta edes historian osalta, vaan esimerkiksi sosiaaliluokka on vaikuttanut perheen rooliin puolison valinnassa. Nykyisin järjestetty avioliitto on Halim Barakatin (2005, 156) mukaan arabimaissa yleisesti menettänyt merkitystään sen myötä, kun nuoret ovat alkaneet tapaamaan toisiaan kouluissa ja muualla julkisessa sfäärissä. Käsitys avioliitosta yksilöllisenä valintana on yleistynyt, ja rakkaus on nykyisin nuorille tärkeää aviopuolison valinnassa (emt.). Tilastojen mukaan Syyriassa 23,2 prosentissa perheistä aviopuoliso päätetään tyttöjen puolesta, 55 prosentissa perheistä tytöt valitsevat aviomiehen yhdessä perheensä kanssa ja 14,3 prosentissa perheistä tytöt valitsevat puolisonsa yksin. Perheenpään koulutustason on huomattu vaikuttavan tyttöjen autonomiaan päätöksenteossa. (UNIFEM 2004, xxii.) Suurin osa haastateltavistani kertoi tekevänsä valinnan kokonaan itse, ja jotkut mainitsivat ottavansa myös jossain määrin perheen mielipiteen huomioon.

2 Metodit

Metodologis-teoreettisena viitekehyksenä tutkimuksessani on sosiaalinen konstruktionismi, jonka perusajatus Alasuutaria (1999, 51) mukailleen on, että todellisuus on ihmisille olemassa merkitysvälitteisesti ja se on läpikotaisesti sosiaalisesti konstruoitunut, eli se on rakentunut merkitystulkinnoista ja tulkintasäännöistä, joiden nojalla ihmiset orientoituvat arkielämään. Lähestymistapani aineistoon on diskurssianalyttinen (diskurssianalyysin väljän määritelmän mukaisesti); olen kiinnostunut siitä, miten ihmiset rakentavat kielellisesti sosiaalista todellisuutta (vrt. Jokinen ym. 1993, 9–10). Tarkemmin sanottuna tutkin, miten kulttuurisia jäsenyyksiä tuotetaan melko tarkasti rajatusta aiheesta itse länsimaalaisena opiskelijana syyrialaisnuorten kanssa tekemissäni haastatteluissa. Työni on siis erikoinen sekoitus antropologiaa ja diskurssianalyysiä. Tässä metodiosuudessani esittelen ensin aineiston hankintaprosessin ja analyysin metodini metodologis-teoreettiseen viitekehykseen suhteutettuna ja pohdin lopuksi vieraan kulttuurin diskurssianalyttisen tutkimisen haastetta ja tämän tutkimuksen eettisiä ongelmia.

2.1 Aineiston hankintaprosessi ja aineiston kuvaus

2.1.1 Kentällä

Käytän aineistonani pääasiassa tekemiäni teemahaastatteluita, mutta tutkimusprosessi on kuitenkin ollut myös etnografinen, sillä haastatteluja en olisi voinut tehdä tai analysoida ilman kokemusta Syyriassa asumisesta ja kulttuuriin tutustumista, minkä aloitin vasta yliopisto-opiskelijana proseminaariryöön aikoihin huolimatta siitä, että isäni on sieltä kotoisin. Vaikka olenkin elänyt ja asunut isäni kanssa siihen asti, kun muutin kotoa opiskelemaan, en kuitenkaan ole kokenut itseäni varsinaisesti kaksikulttuuriseksi; isäni ei opettanut meille tyttärilleen äidinkieltään, uskontoaan tai kulttuuriaan, vaan ennemminkin itse suomalaistui. Niinpä olen kokenut etnografiaa muistuttavan kulttuuriin tutustumisprosessin siitä alkaen, kun vuoden 2003 tammikuussa ensimmäisen kerran lähdin Syyriaan⁷. Etnografiaa se muistuttaa myös siinä mielessä, että pääsin esimerkiksi sukulaisten kanssa asuessani (tammi-kesäkuu 2003, kesä 2005) osallistumaan tiiviisti syyrialaisen elämään. Isäni äidistä ja naimattomista sisaruksista koostuvaan perheeseen minut otettiin luontevasti mukaan uudeksi perheenjäseneksi, vaikka suurimman osan heistä tapasin silloin ensi kertaa. Sukulaiseni ovat

⁷ Tammi-kesäkuun 2003 välillä asuin ensin isoäitini perheessä Latakiassa ja sitten setäni kanssa Damaskoksessa. Aloitin arabiankielen opiskelun ja kirjasin havaintoja proseminaariryötä varten. Toisella pidemmällä kerralla Syyriassa lokakuusta 2004 joulukuuhun 2005 tein ensin työharjoittelun Suomen suurlähetystössä ja keskityin sitten kielenopiskeluun Damaskoksessa. Kesän vietin Latakiassa ja syksyllä muutin takaisin Damaskokseen ja asuin tuttuun syyrialaisnuorten kanssa. Keväällä 2006 palasin vielä pariin kuukauteksi Syyriaan.

”tavallisia sunnimuslimeja”, ja isoäitini perheen luona Latakian kaupungissa elin paljolti syyrialaistaistytön roolin odotusten mukaisesti. Aika oli mielenkiintoista aineeseen liittyvää kulttuurin oppimista myös siksi, että sain seurata samalla yhden sukulaiseni morsiamen etsintä- ja kihlausprosessia.

Damaskoksessa viettämästäni ajasta, yhteenlaskettuna vajaasta puolestatoista vuodesta, asuin ensimmäiset neljä kuukautta nuoren naimattoman setäni kanssa, mutta tuota aikaa lukuun ottamatta sukulaisiani ei siellä asunut ja olin siis enemmän ulkomaalaisen opiskelijan kuin syyrialaistaistytön roolissa. Pyrin silti viettämään mahdollisimman paljon aikaa paikallisten kanssa, ja syyrialaisiin olikin helppo tutustua eurooppalaisena, sillä suuri osa tapaamisistani ihmisistä oli kiinnostuneita länsimaalaisten seurasta. Joillekin heistä länsimaalaiset ystävät tuntuivat olevan kärjistetyksi sanottuna kuin statussymboleja, kuten myös Fuglesang (1994, 37) mainitsee kenttätyöstään Keniassa. Laajensin tarkoituksella tuttavapiiriäni niin, etten ollut tekemisissä vain niiden erityisesti ulkomaalaisten seuraan hakeutuvien nuorten kanssa, jotka olivat monien muun muassa yliopiston kielikurssilla opiskelleiden ulkomaalaisten yhteisiä tuttuja. Haastatelluistani vain Daniel liikkui ulkomaalaispiireissä. Arabiankieltä opin jatkuvasti sekä kursseilla että arjessa ja Syyriassa asumisen loppuvaiheessa kommunikoin pääasiassa arabiaksi ja ymmärsin myös ympärilläni käytyjä keskusteluja kohtalaisesti. En enää tuntenut itseäni samalla tavalla ulkopuoliseksi kuin silloin, kun minun vuokseni piti vaihtaa kieli englanniksi.

Vaikka lähdin Syyriaan ”melkein ulkomaalaisena”, olin viimeisen vierailuni loppuvaiheessa kuitenkin jo sen verran sisällä uudessa kulttuurissa, että somalalaisia Suomessa tutkineen Marja Tiilikaisen (2003, 103) tavoin tutkittavien kulttuurin tullessa yhä tutummaksi suomalainen kulttuuri alkoi välimatkan päästä näyttää joissain suhteissa vieraalta. Kaiken lisäksi kontaktini syyrialaiseen kulttuuriin ei päättynyt maasta lähdettyäni, koska sen lisäksi että isäni on syyrialainen, olen myös saanut seurata toisen läheisen syyrialaisen suomalaisen kulttuuriin tutustumisen prosessia. Nämä kokemukset ovat sekä tiedostetusti että oletettavasti myös tiedostamattani vuorovaikuttaneet tutkimusprosessiini, vaikken niitä tietenkään varsinaisena aineistona käytäkään. Koska tutkimusaiheeni etnografisena projektina on näin limittynyt muuhun elämääni, keskityn tässä tutkimuksessa haastatteluaineiston tulkintaan. Etnografinen prosessi jää auttamaan tulkintojen tekemistä kulttuurisena osaamisena, johon kuitenkin pyrin suhtautumaan reflektiivisesti. Syyriassa pidin päiväkirjaa kokemuksistani, ajatuksistani ja tunnetiloistani, mikä on auttanut seuraamaan sitä, miten käsitykseni maan kulttuurista ovat muotoutuneet.

2.1.2 Haastattelut

Tein haastattelut pisimmän Syyriassa oleskelukauteni loppuvaiheessa kesällä ja syksyllä 2005. Aineistoni koostuu yhdestätoista teemahaastattelusta, jotka kestivät 45 minuutista puoleentoista tuntiin. Haastateltavani olivat siis etniseltä ja uskonnolliselta taustaltaan erilaisia, yliopistokoulutuksen piirissä olevia 16–27-vuotiaita syyrialaisia naisia ja miehiä⁸. Myös Dorota, jonka äiti on puolalainen, oli asunut koko ikänsä Syyriassa ja määritteli itsensä syyrialaiseksi. Kahdessa haastattelussa oli mukana kaksi siskosta yhtä aikaa, eli niitä voisi kutsua ryhmähaastatteluiksi. Haastateltaviksi pyysin tuttavistani tai heidän tuttavistaan ihmisiä, joilla olisi kohderyhmän puitteissa mahdollisimman erilaisia näkemyksiä, eli heissä olisi esimerkiksi enemmän ja vähemmän konservatiivisesti/radikaalisti ajattelevia. Jotkut haastatelluista olivat jo kavereitani, osa hieman tuttuja, ja osan heistä tapasin haastattelutilanteessa ensimmäistä kertaa. Toisaalta yritin tarkoituksella välttää saman kaveripiirin jäsenten haastattelemista, mutta käytännössä oli kuitenkin pakko käyttää myös lumipallomenetelmää⁹.

Haastatteluja pyytäessäni kerroin aiheena olevan idän ja lännen ero tyttöjen ja poikien välisissä suhteissa ja avioitumisessa. Jotkut joilta pyysin haastattelua, eivät suostuneet käyttäen perusteluna sitä, ettei heillä mielestään olisi ollut mitään sanottavaa, jotkut taas nimenomaan tahtoivat päästä puhumaan näkemyksistään. Monet niistä joille kerroin tekeväni tutkimusta innostuivat heti aiheesta kertoen olevansa aiheen asiantuntijoita ja pitivät välittömästi minulle pienen luennon, joka ei tietenkään tullut nauhalle, mutta kirjasin myöhemmin havaintoni kenttäpäiväkirjaani. Lievä enemmistö haastatelluistani oli sellaisia, jotka erityisesti halusivat puhua näkemyksistään, ja osa piti pitkiä monologeja. Etenkin paikallisen puolisonvalinnan kysymysten osalta tuntui kaikilla olevan aihe mietittynä sen sijaan, että se olisi ollut jotain itsestään selvää ja tullut tietoisesti artikuloitavaksi haastattelussa ensimmäistä kertaa. Lännestäkin osalla haastatelluista oli paljon sanottavaa ja muillakin ainakin jotain mielikuvia.

Haastattelijani voisi kutsua lähinnä teemahaastatteluiksi, koska niissä käytiin läpi suurin piirtein samat teemat, vaikkakaan ei aina samassa järjestyksessä tai samoin muotoiltuina (Ruusuvuori & Tiittula 2005, 11). Yleisesti ottaen haastattelurakenne oli sellainen, että puhuimme ensin yleisesti

⁸ Kutsun tosin heitä tekstissä *tyttöiksi* ja *pojiksi*, mikä on lähempänä arabian termejä *banaat/shabaab*, joita he itse käyttivät ikäisistään naimattomista nuorista.

⁹ Manal (n) tunki Zaferin (m), Dorota (n) Judin (m), Judi myös Zidanin (m) ja Nawal (n) ja Haifa (n) Rawdan (n). Leila ja Wafa (n) olivat Waelin (m) internet-tuttuja. Sekä Nawal ja Haifa että Leila ja Wafa ovat sisaruksia. Edellämainitut ja Rawda, Hala (n), Wael, Zidan ja Judi ovat sunnimuslimeja, Dorota, Manal, ja Zafer alaviittimuslimeja ja Daniel kristitty. Judi on kurdi ja muut arabeja. Suluissa merkityt kirjaimet viittaavat haastateltavan sukupuoleen, (n) naiseen ja (m) mieheen, joita käytän, kun nimi on suomalaiselle lukijalle todennäköisesti vieras.

naimisiin menoon liittyvistä kysymyksistä ja sukupuolten välisen kanssakäymisen mahdollisuuksista ja normeista, ja vasta myöhemmin kysyin suoraan näkemyksiä lännestä tai kulttuurien välisistä eroista näissä teemoissa, ensin mahdollisimman avoimella kysymyksellä. Toisinaan haastattelu sai myös strukturoimattoman avoimen haastattelun piirteitä ja eteni vapaana keskusteluna enemmän haastateltavan kuin haastattelijan ehdoilla (vrt. emt.). En halunnut rajata puhetta liikaa, vaan annoin keskustelun ohjautua sinne, minne se luontevasti eteni laajahkon viitekehyksen sisällä, jotta myös itselleni uusilla näkökulmilla aiheeseen olisi mahdollisuus tulla esille. Eri haastatteluissa teemojen painotus oli hieman erilainen. Joskus aiheesta ikään kuin eksyttiinkin, mutta sitten siihen kuitenkin palattiin itselleni yllättävästä näkökulmasta. Haastattelu eteni tutkittavien ehdoilla etenkin niissä kuudessa haastattelussa, joissa haastattelukieli oli arabia, sillä haastatteluja tehdessäni kielitaitoni oli vielä sen verran heikko, etten edes ymmärtänyt kaikkea haastateltavan sanomaa. Joskus taas tuntui, että haastattelukielestä riippumatta kysymykseni ymmärrettiin ”väärin”, mutta vastaus oli silti mielenkiintoinen. Ehkä tiettyihin kysymyksiin oltiin niin varautuneita, että ne aktivoituivat pienestäkin ärsykkeestä. Joka tapauksessa haastattelut ohjautuivat siis myös haastateltujen vaikutuksesta sellaisiin teemoihin, joista heistä oli oleellista puhua, ja aineisto paljastui analysoitaessa kiinnostavaksi ja rikkaaksi. Englanniksi tehdyissä haastatteluissa oli se hyvä puoli, että pystyin paremmin tekemään jatkokysymyksiä, arabiaksi taas haastateltavien itseilmaisu oli rikkaampaa.

2.1.3 Tutkijan positioista

Diskurssianalyttisessä lähestymistavassa haastattelijan vaikutuksen ei nähdä häiritsevän haastattelun aitoutta, vaan se otetaan huomioon sen kontekstina, jonka rooli on reflektoitava (Jokinen ym. 1993, 29–30). Haastattelijan aiheuttamat reaktiot ovat tästä näkökulmasta mielenkiintoisia, ja sitä paitsi täydellinen neutraalius olisi joka tapauksessa mahdotonta, sillä lievätkin jännitteet vaikuttavat haastattelussa (Jokinen ym. 1993, 120–121). Esimerkiksi haastateltavan tulkinta haastattelijasta tietynlaisena riittää joskus kutsumaan tietynlaisia diskursseja käyttöön (emt., 124). Kun tutkijan rooli on vuorovaikutuksessa tuotetussa aineistossa yleisesti ottaen tärkeä, lienee sillä tässä tutkimuksessa aivan erityinen merkitys, sillä positioni länsimaalaisena on jo sinänsä omiaan herättämään reaktioita, jotka ovat suoraan aiheeseeni liittyvää materiaalia. Toisaalta olen myös tyytyväinen siitä, ettei hienotunteisuus estänyt länsimaista kulttuuria kritisovien näkemysten esittämistä, vaikka ne tosin joskus kätkeytyivät huumoriin tai etäännytettiin omasta mielipiteestä yleisen mielipiteen tasolle.

Tutkijan positiot ovat tilanteisia ja vaihtuvia siinä missä muutkin kielellisesti tuotetut positiot (Juhila 1999, 201). Minäkin positioiduin myös saman haastattelun aikana useisiin eri rooleihin joko itse tai haastateltavan toimesta; esimerkiksi *puoliksi syyrialaiseksi, länsimaalaiseksi, syyrialaisytyöksi tai länsimaalaisnaiseksi*. Länsimaalaisen positioissani minulle saattoi esittää vapaasti paikallisia normeja rikkovia käsityksiä luottaen, että en paheksu niitä. Joillekin haastatelluista taas oli tärkeää se, että he kokivat minun juuristani johtuen asennoituvan myönteisesti muslimeihin ja islamiin. Jotkut syyrialaiset nimittäin suhtautuivat minuun hieman erilailla saatuaan tietää, että olen puoliksi syyrialainen: se että isäni on syyrialainen merkitsee siellä tavallaan sitä, että minäkin siis olen automaattisesti arabi ja muslimi, koska nämä ominaisuudet periytyvät arabikulttuurissa patrilineaarisesti. Minun puoliksi syyrialaisena ikään kuin oletettiin olevan ”heidän puolellaan”. Pyrinkin suhtautumaan kaikkeen uskontoon ja kulttuuriin liittyvään mahdollisimman neutraalisti ja avoimesti, mutta yllätyin silti kuullessani yhden haastateltavan kertoneen toiselle, miten suhtaudun muslimeihin myönteisesti; lähtöoletus tämän perusteella vaikuttaisi olevan, että länsimaalaisten asennoituminen heitä kohtaan olisi lähtökohtaisesti negatiivinen. Tähän oletukseen törmäsin usein muutenkin Syyriassa uusiin ihmisiin tutustuessani.

Oma positioni länsimaalaisena oli haastatteluissa mukana siinäkin mielessä, että minua tietenkin pidettiin asiantuntijana lännen suhteen. Joskus ensin omia oletuksiaan kerrottuaan haastateltavat odottivat minulta ”oikeaa vastausta”, mutta onneksi nämä omat länsikäsitykseni eivät jääneet viimeiseksi sanaksi, vaan enneminkin katalysoivat keskustelua. Huomasin, miten omatkin länsikäsitykseni olivat loppujen lopuksi refleктоimattomien stereotyyppien tasolla ja miten mahdotonta on esittää mitään pitäviä yleistyksiä siitä, mikä on jollekin kulttuurille tyypillistä esimerkiksi sukupuolten välisissä suhteissa.

2.1.4 Nauhalta aineistoksi

Käänsin ja litteroin haastattelut kokonaan lukuun ottamatta muutamia pätkiä, joissa eksyttiin selvästi sivupoluille. Litteroinnin tein sanasta sanaan, mutta lopullista käännöstä olen editoinut mahdollisimman luontevaksi suomen kieleksi ja helposti luettavaksi. Muita elementtejä, kuten naurahduksia, kirjasin harkinnan mukaan. Muutamat käyttöön ottamani arabiankieliset termit selitän tekstissä tai alaviitteissä, ja ne löytyvät myös sanastosta työn lopusta. Jos arabiankielisessä tekstissä käytettiin englanninkielisiä sanoja, olen litteroinut ne sellaisinaan, koska sillä saattaa olla tulkinnan kannalta merkitystä, kuten esimerkiksi tapauksissa, joissa vastaavaa termiä ei arabiaksi edes ole.

Sain arabiankielellä haastattelemltani nuorilta luvat kääntää haastattelut heidän anonymiteettinsä säilyttäen heille tuntemattomien syyrialaisien ystäväni avustuksella. Niinpä käännöksissä auttajien reagoinneista haastatteluihin tuli myös tavallaan minulle aineistoa ja sain omille vaikutelmilleni ja tulkinnoilleni vertailukohtia. Käännösprosessi ei ollut mitenkään helppo, sillä avustajieni hermostuttamisen uhallakin halusin varmistua siitä, että käännös oli mahdollisimman tarkka ja että ymmärtäisin myös sitä sosiaalista kontekstia, johon ilmaisut liittyvät. Lopullisen käännösasun valinnassa oli kuitenkin monissa kohdin mahdotonta päätyä yksiselitteiseen käännökseen, sillä arabiankielisten sanojen sisältäessä useita merkityksiä ei natiivipuhujakaan voinut olla varma edes kontekstin perusteella, mitä puhuja tarkalleen tarkoittaa. Haastateltavakin oli saattanut käyttää ilmaisua tietoisena sen erilaisista merkityksistä. Niinpä yritin valita mahdollisimman neutraalin version ja alaviitteistä löytyy lisätietoa, mikäli tulkinnan kannalta tärkeä termi tai ilmaisu sisältää useita vaihtoehtoisia merkityksiä. Tärkeä osa osan kielen- ja kulttuurinoppimisprosessia olikin huomata, mitä eri merkityksiä tietyt arabiankielen käsitteet sisältävät poiketen suomalaisesta tavasta käyttää vastaavia käsitteitä. Tämä auttoi joskus myös englanninkielisten haastattelujen ymmärtämisessä ja kääntämisessä.

2.2 Aineiston analyysimenetelmä

2.2.1 Diskurssit ja retoriikka

Aineiston analyysin tein diskurssianalyysin lähtökohdista, mutta joitain ideoita sain myös sitä lähellä olevasta uuden retoriikan metodista. Sosiaalinen todellisuus on diskurssianalyttisessä todellisuuskäsityksessä rakentunut erilaisista diskursseista, jotka voidaan määritellä *verrattain eheiksi säännönmukaisten merkityssuhteiden systeemeiksi, jotka rakentuvat sosiaalisissa käytännöissä ja samalla rakentavat sosiaalista todellisuutta*¹⁰ (Jokinen ym. 1993, 27). Tekemäni haastattelut ovat tässä viitekehyksessä siis osa sitä sosiaalista toimintaa, jossa näkemyksiä tuotetaan, uusinnetaan ja muunnetaan (vrt. emt. 29). Kommunikaatio ei olisi mahdollista, elleivät ihmiset jakaisi heille edes jossain määrin yhteisiä merkitysjärjestelmiä ja tulkintasääntöjä. Vaikka voidaankin keskustella siitä, missä määrin diskurssit ovat jähmeitä ja stabiileja sosiaalisen todellisuuden determinoijia ja missä määrin käyttäjiensä tilanteisesti muokattavissa ja tulkittavissa, on nämä molemmat diskurssien luonteen puolet otettava huomioon (Heiskala 1990, 16–17). Koska haluan korostaa subjektien aktiivista roolia sosiaalisen todellisuuden muokkaajina, etsin diskurssit aineistostani, eli tutkimus on tässä mielessä aineistolähtöinen/aineistosidonnainen, kuten

¹⁰ Diskurssin käsitteen ongelma on, että se on kulunut käytettäessä vaihtelevasti eri määritelmien mukaisesti, mutta tässä tutkimuksessa edellä mainittu määritelmä riittää.

diskurssianalyttisen tutkimuksen kuuluukin (Jokinen 1999, 38–39). Olen siis tavallaan sulkeistanut teorian analyysin ajaksi ja etsinyt jäsennyksiä vain aineiston ehdolla.

Vaikutteet uuden retoriikan menetelmää edustavalta Kenneth Bukelta¹¹ tulivat analyysiin mukaan sen havainnon myötä, että aineistossa oli käynnissä paljon sellaista neuvottelua ja refleksiivistä oman position määrittelyä ja perustelua, jossa kulttuurieron jäsennyksillä ja länsidiskursseilla oli roolinsa; Burken näkemyksen mukaan retorisuus kuuluu kaikkeen, missä tarjoutuu tilaisuus kilpaileviin identifiointeihin ja erotteluihin (Summa 1996, 57). Analyysin tuloksia esittelevät luvut 4. ja 5. liittyvätkin siihen johdannossa kuvaamaani tilanteeseen, jossa sukupuolten välisten suhteiden ideaalien ja sääntöjen kenttä on käymistilassa, koska vanhat mallit eivät sovi uuteen kontekstiin, jossa eri sukupuolten edustajat ovat väistämättä yhä enemmän tekemissä toistensa kanssa. Myös aineistoni perusteella nuorten elämän kontekstia kuvaa paremmin modernius kuin traditioon tukeutuminen, sillä haastateltujen oman position määrittely näyttäytyi siinä reflektion alaisena projektina, jossa *traditio* on vain yksi niistä merkitysjärjestelmistä, joita siinä voi hyödyntää (vrt. Giddens 1991).

Siitä huolimatta, että aiheenani on tutkia kulttuurieron jäsentymistä ja länsidiskursseja, analyysini ei keskittynyt pelkästään niiden identifioimiseen. Diskurssien luonteeseen nimittäin kuuluu, että ne muodostuvat suhteessa toisiin diskursseihin (Hall 1999, 100). Aineistossani sellainen sukupuolten välisiä suhteita koskeva puhe, jossa kulttuurien määrittely- ja vertailuprosessi sekä paikallisen kulttuurin sääntöjen neuvottelu tapahtui, aktivoi myös diskursseja, jotka sisältävät tiettyjä ihanteita ja joita käytettiin perusteluina tai niiden osina. Näiden diskurssien roolilla puheessa on paljon yhtymäkohtia Burken *jumala-termeihin*, jotka ilmaisevat ne ihanteeksi asetetut tavoitteet, joihin toiminnalla (ainakin retorisesti) pyritään ja jotka ovat eräänlaisia viimesijaisia perusteluita, joita ei tarvitse enää perustella millään muulla (Summa 1996, 60). Käytän *jumala-termien* analyysivälineversiossani niistä nimitystä *retoriset motiivit*, joita aineistostani identifioin seuraavat: *aviosuhdemotiivi*, *persoonamotiivi* ja *perhemotiivi*. Vastaavasti näitä retorisia motiiveja käyttäviä diskursseja kutsun *motiividiskursseiksi* ja viittaan niihin seuraavasti: *aviosuhdepuhe*, *persoonapuhe*, ja *perhepuhe*. Näiden diskurssien tarkemman kuvauksen esitän luvussa 4.1.

¹¹ Uuden retoriikan klassikoista Burke on lähinnä tämän tutkimuksen lähestymistapaa, sillä hän ei viittaa retoriikalla intentionaaliseen suostutteluun, vaan käsittää sen sosiaalisen todellisuuden rakentumisen luonteeksi. Varsinaisesta retoriikan analyysistä tutkimukseni eroaa siten, että en tutki suostuttelun tai vakuuttavuuden tekniikoita sinänsä. (vrt. Summa 1996, 60.)

Kaikki haastateltavani käyttivät omien kantojensa perustelussa samoja motiividiskursseja ja retorisia motiiveja. Tämä ei kuitenkaan merkinnyt sitä, että aineistoni olisi ollut kokonaisuudessaan yhden hegemonisen diskurssin ilmaisu, vaan sieltä sen sijaan hahmottui kaksi toisilleen päinvastaista näkemystä suhteessa paikallisiin sukupuolten välistä kanssakäymistä sääteleviin normeihin ja samalla kaksi erilaista tapaa käyttää motiividiskursseja, kuten myös linkittää niitä erilaisiin länsidiskursseihin. Diskurssianalyttisesti suuntautuneet tutkijat puhuvatkin *merkityssysteemien kirjosta*, mikä tarkoittaa, että sosiaalinen todellisuus on useiden rinnakkaisten tai keskenään kilpailevien merkityssysteemien kenttä (Jokinen ym. 1993, 24). Analyysiluku 5. on keskittynyt oman position perusteluihin ja siinä esittelen kaksi rinnakkaista ja toisilleen vastakkaista merkityssysteemiä.

2.2.2 Subjektipositiot ja ”todellisuus”

Mainitsemani kaksi erilaista näkemystä suhteessa oman kulttuurin sukupuolten välistä kanssakäymistä sääteleviin normeihin hahmottuvat tutkimusotteessani eri *subjektipositioiksi*. Subjektipositioilla tarkoitetaan diskurssianalyysissä identiteetin rakentumista merkityssysteemin osana; käsite korostaa merkityssysteemin valtaa määrittellä ihmiselle siinä tietty paikka (Jokinen & Juhila 1999, 68). Hallin (1999, 253–254) mukaan interpellaatiolla puolestaan tarkoitetaan sitä prosessia, jossa diskurssi ikään kuin kutsuu subjektia kiinnittymään hetkellisesti sen rakentamaan positioon ja asettautumaan diskurssin subjektiksi. Hän kuitenkin huomauttaa, että tuo prosessi on nähtävä ennemminkin artikulaationa kuin yksipuolisena prosessina, koska se edellyttää myös subjektin aktiivista roolia (emt. 254).

Todellisuuden ja aineiston suhde on diskurssianalyysissä erilainen kuin perinteisessä tutkimuksessa: siinä aineisto käsitetään itsessään osaksi tutkittavaa todellisuutta. Diskurssien ”takaista” todellisuutta ei pyritäkään tavoittamaan, koska todellisuus sinänsä käsitetään aina kontekstisidonnaiseksi. On siis huomattava, että kirjoittaessani motiiveista en tarkoita esimerkiksi tutkittavien tiedostettuja tai ”todellisia” motiiveja, vaan diskurssin tasolla olevia motiiveja. (Jokinen ym. 1993, 37.) Retoriikankin on mahdollista käsittää toimivan ilman varsinaista vakuuttamisen intentiota (Summa 1996, 60). Tulee myös turhaksi kysyä, antavatko nuoret oikean minuutensa esille haastatteluissa vai kaunistelevatko he käyttäytymistään tai motiivejaan, sillä huomioni kiinnittyy identiteetin rakentumisen prosesseihin sen sijaan, että haluaisin tietää, miten nuoret ”oikeasti ajattelevat” (vrt. esim. Fuglesang 1994, 25–26). Esimerkkinä tästä yksi haastatelluistani pohtii seuraavassa sitaatissa ”minän” esittämisen ongelmaa; pitäisikö haastattelussa puhua siitä, miten ajattelee vai miten toimii?

Ennen haastattelua kysyin ystävältäni, miten minun pitäisi vastata sinulle, koska ajattelen omalla tavallani, mutta elän kuitenkin toisella tavalla... siinä on ristiriita. Sanon aina, että olen vapaa ja teen mitä haluan. Mutta kun tulee se hetki, että pitäisi tehdä oman pääni mukaan, en pystykään siihen. Tämä ystäväni kysyy minulta aina, mistä se johtuu, koska näkemykseni ovat tosi *free*, toisenlaiset. Siksi kysyin häneltä, miten minun pitäisi vastata sinulle... omien ajatusteni mukaisesti vai sen, miten täällä pitäisi olla, mutta sitten päätin, että keskustelu lähtee liikkeelle itsestään. Tämä on se sisäinen ristiriita, josta tahdoin sinulle sanoa. Täällä eläessäni asetan itseni itseäni vastaan. Haluaisin elää luonnollisesti, mutta ihmiset ympärilläni eivät elä niin. Minun on vaikeaa elää kuten he, mutta niin on myös elää toisin. (Dorota, käännös arabiasta SN.)

Periaatteessa siis haastateltava ei itsekään voi ”tietää”, mikä versio hänen ajatuksistaan on ”todellisin”. Tässä tutkimustraditiossa edellisen kaltainen ambivalenssi ei siis kuitenkaan heikennä tulosten luotettavuutta, sillä subjektipositioita ei käsitetä stabiileiksi ja lukituiksi vaan tilanteisiksi ja vaihtuviksi. Yksilön on siis mahdollista asemoitua liukuvasti eri subjektipositioihin. Näin ei myöskään oleteta yhtä yhtenäistä ”minää”, vaan kiinnitetään huomio mahdollisuuden tuottaa siitä monia eri konteksteissa realisoituvia versioita, jotka voivat olla myös keskenään ristiriitaisia. (Jokinen & Juhila 1999, 68; Jokinen ym. 1993, 38.) Edellä oleva Dorotan sitaatti onkin esimerkki siitä, millaista ambivalenssia voi aiheuttaa se, että subjektin on itseään ilmaistakseen löydettävä edes hetkellisesti joku kielessä olemassa oleva subjektipositio (esim. *vapaasti ajatteleva / sovinnaisesti käyttäytyvä*). Silti diskurssit ja niiden myötä identiteetitkin ovat uudelleen tuotettavissa ja muokattavissa. Ne elävät vuorovaikutuksessa muiden diskurssien kanssa. (ks. Lehtonen 1998, 32; Hall 1999, 100.)

2.3 ”Vierasta kulttuuria” tutkimassa

Verrattuna tutkimusmetodikirjallisuuden esimerkkeihin diskurssianalyttisistä tutkimuksista oma tutkimukseni on siitä poikkeuksellinen, että tutkimuksen kontekstina on sellainen kulttuuri, jossa en ole syntynyt ja kasvanut. Tällaisessa tapauksessa tulkintojen tekemisessä pitää olla varovainen, ellei tunne tuota kulttuuria kyllin hyvin (Rastas 2005, 93). Perinteisestä antropologiasta tutkimukseni taas eroaa siinä, ettei pääasiallinen tutkimustehtäväni ole tehdä kulttuurisen ja sosiaalisen elämän vertailevaa tutkimusta osallistuvan havainnoinnin menetelmällä (vrt. Eriksen 2004, 17), vaan tarkastella sitä, miten kulttuureja tuotetaan diskursiivisesti käyttämällä rajallista haastatteluaineistoa. Missä määrin pitäisi siis ottaa huomioon se, etten tunne tutkimaani kulttuurista kontekstia paikallisen tavoin?

Kulttuurin käsitteen reflektointi paljastaa kysymyksen moniulotteisuuden. Antropologian tieteenalan sisäisissä keskusteluissa on 1980-luvun puolenvälin jälkeen havahduttu siihen, ettei

kulttuureista puhuminen ja kulttuurisilla tekijöillä selittäminen ylipäänsä ole yksioikoista. Nykyisessä globalisoituneessa maailmassa kulttuureja ei voida käsittää toisistaan irrallaan oleviksi, selvärajaisiksi ja sisäisesti homogeenisiksi kokonaisuuksiksi tai identiteettejä tuollaisiin kulttuureihin lukkiutuneiksi (esim. Eriksen 2004, 395). Caglarin (1997, 169) mukaan antropologisessa tutkimuksessa pitäisi nykyisin ottaa huomioon, että yhä useammat ihmiset määrittelevät itsensä suhteessa useisiin kansallisiin ja omaksuvat liukuvia ja monimuotoisia kulttuuri-identiteettejä. Syyriassakaan paikallinen ei ole enää vain paikallista, vaan on olemassa erilaisia kansainvälisiä identifioitumisen mahdollisuuksia esimerkiksi median ja populaarikulttuurin tarjoamiin identiteetteihin (vrt. Appadurai 1997). Lisäksi nykyantropologiassa herätty huomaamaan myös se, että kulttuurisia eroja on yllättävän paljon myös ”oman kulttuurin” sisällä. Erottavia ja yhdistäviä tekijöitä on tiettyihin paikkoihin kiinnittyneiden kulttuurien sijaan ennemminkin useilla eri ulottuvuuksilla, kuten ikä, sukupuoli, koulutustaso, luokka-asema, kaupunkilaisuus... (vrt. Eriksen 2004, 50–51; Rastas 2005, 87). Näin jokaisen kansallisvaltion sisällä voi nähdä lukemattoman määrän limittäisiä kulttuureja. On siis suhteellista, ymmärtäisinkö esimerkiksi suomalaista insinöörikulttuuria paremmin kuin syyrialaisia sosiologeja. Tutkimuksessani käsitän kulttuurit sosiaalisiksi konstruktioiksi ja annan tutkittavien puheessaan määritellä ne ja positionsa niiden suhteen.

Toisaalta sekä kulttuurin etukäteisellä osaamisella että osaamattomuudellakin on puolensa havainnoinnin ja analyysin kannalta. Diskurssianalyysille ja etnografialle onkin yhteistä kiinnostus toimijoiden kulttuuristen toimintaresurssien käytön ja kulttuuristen itsestäänselvyyksien tutkimiseen (Jokinen 1999, 42). Niissä molemmissa siis tavallaan yritetään paljastaa totunnaisia mutta silti tiedostamattomia merkityksellistämisen tapoja. Kulttuuriin sosiaalistunut hallitsee kulttuuriset konventiot ja merkitysten tulkinta on arkielämässä vaivatonta, mutta kulttuurin ulkopuolisella tutkijalla on puolestaan se etu, että häntä ei vaivaa *kotisokeus*, eli taipumus pitää liian monia asioita itsestään selvinä (Eriksen 2004, 51; ks. myös Moilanen & Rähä 2001, 47). Tällä tavoin ulkopuolisena pystyn ehkä näkemään tutkittavan kulttuurin jäsenille itsestään selvien ajatusmallien läpi.

Kulttuurin toiminnan hienovaraisia sävyjä tutkiessa kulttuurista esiyymmärrystä käytetään tärkeänä apuvälineenä (ks. esim. Juhila & Suoninen 1999, 239–240). Arabikulttuuri on suhteellisen kontekstisidonnaista verrattuna esimerkiksi suomalaiseen, mikä tekisi vaikeaksi tietynlaisten kontekstiherkkien tulkintojen tekemisen ulkomaalaiselle¹². Tässä tutkimuksessa pyrin kuitenkin

¹² Esimerkiksi repliikki *minä maksan!* ei Syyriassa yleensä tarkoita, että toinen oikeasti haluaa maksaa vaan sitä, että

hienovaraisten tilanteiden ja ilmaisujen sijaan melko pinnallisten kulttuuristen jäsenysten merkitysten verkon hahmottamiseen. Kulttuuri kuitenkin toimii aina siten, että asioille annetaan merkitys jakamalla niitä erilaisiin positioihin luokittelujärjestelmän sisällä (Hall 1999, 155); luokittelujärjestelmien tutkimisen periaatteiden ei siis pitäisi muuttua eri kulttuureja tutkiessa. Niinpä painetta ymmärtää kontekstisidonnaisia ilmaisuja vähentää mielestäni se, ettei pyrkimyksenäni ole esimerkiksi subjektiivisen todellisuuden kuvaus vaan diskursiivinen taso.

En silti pidä kulttuurista kontekstia yhdentekevänä. Uutta kulttuuria voi myös oppia etnografian avulla (Rastas 2005, 93). En uskaltaisi tulkita aineistoani, ellen olisi elänyt Syyriassa ja saanut tuntumaa kulttuuriin ja paikallisiin kommunikaatiotapoihin. Omat ennakkokäsitykseni muuttivat muotoaan lukemattomia kertoja matkan varrella, joten uskoisin pystyväni välttämään pahimmat virhetulkinnat. Vaikka en käytäkään etnografisia muistiinpanojani materiaalina, toimii kulttuurin oppimiseni kuitenkin *perusteettoman varmuuden vähentämisen strategiana* tukien tuloksia (Hirsjärvi & Hurme 2001, 39). Etnografialla saadun tietämykseni lisäksi kuljetan läpi tutkimusraportin keskusteluja ja muiden tutkijoiden havaintoja liittyen sukupuolten välisiin suhteisiin arabi/muslimikulttuureissa. Silti se laajempi konteksti, johon aineistoni on tarkoitus suhteuttaa, ei liity edellä mainittuun aiheeseen, vaan siihen länsi- ja itädiskurssien kenttään, jonka kuvaan teoriaosuudessa (ks. Jokinen & Juhila 1999, 61–62).

Kuten Rastas (2005, 93) on huomauttanut, kulttuurierojen ”osaaminen” saattaa toisaalta myös tuottaa stereotyyppisiä esityksiä kulttuureista ja johtaa liioittelemaan kulttuurisia eroja. Tällaista lähestymistapaa olen pyrkinyt välttämään säilyttämällä aineiston tulkinnan mahdollisimman avoimena, eli en selitä tutkittavien näkemyksiä kulttuurisilla tekijöillä tai ota annettuna teoriakirjallisuuden kulttuurieron jäsenyyksiä, vaan pysyttelen analyysiä tehdessäni mahdollisimman uskollisena aineiston sisäiselle logiikalle. Myös diskurssien tuottamisen kulttuurinen konteksti on siis tässä tutkimustraditiossa avoin erilaisille tulkinnoille (vrt. Jokinen & Juhila 1999, 61–62).

aiheesta kuuluu seuraavaksi kinastella. Kävi myös ilmi, että suomalainen tapa ilmaista, että ymmärtää ja kuuntelee puhujaa *mm*-äänteellä tulkitaan siellä toisen puheiden kyseenalaistamiseksi.

2.4 Tutkimuksen etiikka

2.4.1 Tutkittavien anonymiteetin säilyttäminen

Tutkimusraportissa olen vaihtanut haastateltavien nimet ja muuttanut joitakin tunnistamista helpottavia yksityiskohtia. Harkinnan mukaan ilmoitan esimerkiksi opiskelualan tai jotain iästä, mikäli se lisää informatiivisuutta, eikä kyseisessä tapauksessa sisällä mahdollisen tunnistamisen kauttakään riskiä haastatellun kannalta. Anonymiteetin säilyttäminen on tärkeää niiden haastattelujen osalta, joissa tutkittavat jakoivat kanssani sellaista informaatioita näkemyksistään tai elämästään, jota eivät kaikille kerro, esimerkiksi sosiaalisesti aroista teemoista. Myös poliittisempia ulottuvuuksia saavissa kohdissa olen kiinnittänyt erityistä huomiota anonymiteetin säilyttämiseen. Yleisesti ottaen suuri osa puheesta ei kuitenkaan ollut mitenkään arkaluontoista, vaan liikkui ennemminkin yleisellä tasolla tai yleisesti hyväksytyjen kantojen puitteissa, vaikka tein selväksi, että haastattelu on luottamuksellinen. Ehkä tästä syystä anonymiteetti ei tuntunut erityisemmin kiinnostavan moniakaan haastateltuja.

2.4.2 Stereotyyppjä vahvistava representaatio?

Vakavammat eettiset ongelmat koskevatkin mielestäni tässä tutkimuksessa sitä, millaisen representaation tuotan aiheestani, sillä kirjoitan kulttuurisesta ryhmästä, johon on liitetty erityisen paljon negatiivisia stereotyyppjä (esim. Said 1981, xi). Kuten Haideh Moghissi (2005, 4–5) on ottanut esille, tuottaessaan representaatiota muslimikulttuurista pitää tasapainoilla sen välillä, ettei turhaan vahvista vallitsevia negatiivisia stereotyyppjä, muttei toisaalta myöskään kaunistele todellisia sortavia käytäntöjä niihin törmätessään. Aineistossani ei varsinaisesti tullut esille juurikaan sellaista, mikä olisi tuonut tämän dilemman ajankohtaiseksi, mille ainakin osasyynä voi olla se, että tutkin retoriikkaa todellisten käytäntöjen sijaan. Koska tutkimuksen täydellinen objektiivisuus on silti aina mahdotonta, on kuitenkin hyvä kirjoittaa lyhyesti auki tiedostettu eettinen positioni, jota vasten tekstin tuottamisen tiedostamattomia motiiveja voi tarkastella: En ole pyrkinyt kirjoittamaan sen enempää myönteistä kuin kriittistäkään representaatiota arabi/muslimikulttuureista. Tiedostettu motiivini on kirjoittaessani ollut purkaa käsitystä *islamista* stabiilina ihmisiä määrittävänä monoliittina ja lännen ja idän kulttuureista automaattisina toistensa vastakohtina. Lisäksi haluaisin välittää oman oppimisprosessini myötä omissa kulttuureja koskevissa ennakkokäsityksissäni tapahtuneet kuperkeikat.

Kaikesta edellä mainitusta huolimatta stereotyyppisen representaation tuottamisen problematiikka on

ikään kuin jo sisäänkirjoitettuna tutkimusaiheeseeni. Kun tutkimustehtävänäni on tarkastella nimenomaan kulttuurieron jäsenysten rakentumista, on olemassa vaara, että tutkimusraportissani tuotan itsekin uudelleen kulttuurien polarisaatiota, vaikka oma lähtökohtani olisikin suhtautua siihen kriittisesti. Siksi on tärkeää, että en yritä tulkita nuoria heidän kulttuuristaan omaamieni etukäteisoletusten valossa. Silti tavallaan myös jo se, että olen valinnut arabeja tutkittaessa aiheeksi sukupuoleen liittyvät kysymykset, ikään kuin vahvistaa sitä orientalistis-kolonialistista käsitystä, että teema on tässä yhteydessä olennainen (vrt. Ahmed 1992; Said 1978/1987). Kuitenkin lopulta lienee parempi ainakin omien resurssiensa mukaan työstää ja purkaa kyseistä asetelmaa kuin odottaa, että stereotyyppiset käsitykset katoaisivat itsestään. Niinpä olen tekstiä kirjoittaessani tietoisesti pyrkinyt välttämään sitä representaatiomallia, jossa pidetään tällaista aihetta käsittelevän tutkimuksen julkilausumattomana viitekehyksenä kysymystä *naisten sorrosta arabimaissa* (vrt. Mohanty 1999), ja kyseinen näkökulma on esillä vain silloin kun sillä todella on rooli aineistossa tuotetuissa jäsenyksissä. Samoin olen myös tietoisesti välttänyt aineistoni tulkitsemista islamin doktriinien valossa.

Kentällä syyrialaiset usein kyselivät motiivejani tehdä heidän kulttuuriinsa liittyvää tutkimusta sellaiseen sävyyn, että minulle tuli hieman syyllistetty olo. Luulen sen johtuvan siitä, että sinänsä jo se että olin länsimaalaisena tutkimassa arabikulttuuria ja etenkin avioliittokäytäntöihin liittyvää aihetta, tuntui aktivoivan asetelman, joka muistuttaa siitä valtasuhteesta, jossa itä on ollut lännen tiedon tuottamisella ja tutkimuksella määrittelemä ja hallitsema objekti (Said 1978/1987). Lila Abu-Lughodin (1991) mukaan koko antropologia tieteenalana on historiallisesti rakentunut lännen ja ei-lännen väliselle jaottelulle, jossa läntinen tutkii ei-läntistä toista. Jotkut joille kerroin tekeväni tätä tutkimusta vitsailivatkin, että minä avaruusolioina tai alkuasukkaina heitä oikein pidetään, kun tutkijat tulevat Syyriaan ”paikallisia primitiivisiä käytäntöjä” ihmettelemään.

3 Teoreettinen viitekehys: lännen ja idän määritelmiä

3.1 Orientalismi

3.1.1 Orientalismi ja lännen käsitteen määrittely

Edward Saidin (1978/1987) mukaan lännen määritelmä syntyi alun perin vuorovaikutuksessa itää koskevien diskurssien kanssa; länsi tarvitsi itää kuvaavan diskurssin määritelläkseen itsensä. Prosessissa syntynyt kulttuurien ominaisuudet määrittelevä orientalistinen diskurssi on hänen mukaansa hegemoninen, sillä paitsi että orienttia oli pitkään mahdotonta edes ajatella muuten kuin sen puitteissa, on se myös kaikkien länttä koskevien diskurssien taustalla. Jopa länttä vastustavat diskurssit ovat hänen mukaansa voineet syntyä vain tuon alkuperäisen länsi-diskurssin aineksilla ja ehdoilla. (emt.) Siksi onkin mielenkiintoista ottaa orientalistinen diskurssi ja sen vastadiskurssit aineistoni vertailukohdaksi. Tämä teoriaosuuteni esittelee siis tutkijoiden näkemyksiä siitä, millaisia ovat lännessä ja idässä tuotetut määritelmät niistä itsestään ja toisistaan.

Stuart Hallin (1999, 80) mukaan lännen käsitettä koskeva kieli on syntynyt vuorovaikutuksessa niiden yhteiskuntien synnyn kanssa, joita tuolla käsitteistöllä kuvataan, eli lännen idea on myös vaikuttanut kyseisten yhteiskuntien muovautumiseen. On selvää, ettei Euroopaksi ja/tai länneksi käsitetty alue perustu esimerkiksi maantieteeseen, eivätkö mitkään tietyt piirteet alun perin yhdistäneet alueen kulttuureja ja yhteiskuntia (emt. 78, 95). Tärkeimpänä syynä sille, että länsieurooppalaiset kansat alun perin alkoivat kokea itsensä yhtenäiseksi ryhmäksi, pidetään sitä, että niitä yhdisti ulkopuolinen uhka eli vauhdilla leviävä islamilainen imperiumi¹³ (emt. 95). Niinpä länsi käsitteellisenä kokonaisuutena ei olisi voinut syntyä muuten kuin tullessaan verratuksi ei-läntiseen ja lännen käsite muotoutui Euroopan suhteesta sen *toisiin*, joita kohdattiin myös muun muassa löytöretkillä. Länneksi kutsuttu heterogeeninen joukko kulttuureja pystyttiin representoimaan yhtenäiseksi sillä perusteella, että muu maailma kuvattiin erilaisena siihen nähden. Muun maailman moninaiset kulttuurit ja yhteiskunnat tässä lännen synnyttävässä prosessissa mahdutettiin puolestaan yhteen toisen kategoriaan sillä perusteella, että ne ovat poikkeavuudessaan erilaisia kuin länsi. (emt. 82–84.)

Saidin (1978/1987) mukaan juuri suhteella islamiin ja orienttiin on ollut aivan erityinen merkitys lännen identiteetin muotoutumiselle, vaikka orientiksi määriteltiinkin saman tien kaikki, mikä sijaitsee tietyistä rajasta itään päin. Hänen teoriansa orientalismista käsittelee juuri sitä, miten länsi

¹³ Saidin (1981) mukaan läntisille käsityksille islamista on yhä tyypillistä käsitteellistää se uhaksi.

itsensä määritelläkseen loi lännelle vastakkaisen idean eli *orientin*, ja millainen essentialisoitunut käsitys siitä samalla muodostui. Orientalismi lyhyesti määriteltynä on ajattelutapa, joka perustuu ontologiseen ja epistemologiseen erontekoon orientin ja lännen välillä. Soveltaen Foucault'n diskurssiteoriaa Said kuvaa, kuinka 1700-luvun lopulta alkaen orientista tuotetun ”tiedon” avulla se otettiin haltuun. Orientalistinen diskurssi rutisti yhden kategorian alle puoli maapalloa sisältävän alueen moniulotteisen todellisuuden luoden siitä sisällöllisesti koherentin ja ajallisesti pitkäkestoisen ajatusrakennelman. (emt.) Saidin mukaan orientalistisen diskurssin hätkähdyttävä sisäinen yhtenäisyys ja pitkäikäisyys ei johdu niinkään siitä, että sillä olisi yhtäläisyyttä diskurssin ulkopuoliseen todellisuuteen kuin siitä, että sillä on keskeinen rooli siinä prosessissa, jossa lännen on mahdollista määritellä itsensä paitsi erilaiseksi, myös yliverlaiseksi kaikkiin muihin kulttuureihin nähden (emt. 6–7). Said väittääkin, että se kertoo enemmän lännestä itsestään kuin orientista (emt. 12).

Orientalistisissa representaatioissa länsi näyttäytyi poliittisesti, kulttuurisesti ja uskonnollisesti vahvempana osapuolena. Länsi kuvattiin rationaalisena, loogisena, hyveellisenä, kypsänä ja normaalina, kun taas orientti irrationalisena, epäloogisena, aloitekyvyttömänä, turmeltuneena, lapsenomaisena ja erilaisena.¹⁴ (Said 1978/1987, 40.) Orientalistisella diskurssilla on yhtymäkohtia Frantz Fanonin (1952/1986) jo ennen Saidia esittämään *valkoisen yhteiskunnan ja mustien* suhteeseen: valkoisen yhteiskunnan toinen on hänen mukaansa *Negro* eli *musta*. *Negron* funktio eurooppalaisille on symboloida alhaisia tunteita ja taipumuksia, sielun pimeää puolta ja syntiä (emt. 189–190). Valkoinen yhteiskunta perustuu edistyksen, sivilisaation, liberalismiin, koulutuksen, valistuksen ja hienostuneisuuden myyteille; *Negro* symboloi sitä brutaalia voimaa, joka vastustaa noiden hyveiden toteutumista ja on siis valkoisen yhteiskunnan syntipukki. (emt. 194.)

Orientalistinen diskurssi määritteli orientin historiaansa kahlitukseksi ja muuttumattomaksi, jolloin länsi näyttäytyy tietenkin samalla luonteeltaan erityisen dynaamisena ja edistyvä¹⁵. Toisaalta idän oletettu pysähtyneisyys tavallaan edusti orientalisteille¹⁶ myös *idän viisautta* ja henkisyyttä, mutta tämän idän puolen idealisointia seurasi kuitenkin aina sen takapajuiseksi leimaaminen. (Said 1978/1987, 150, 208.) Hallin (1999, 123) mukaan onkin tyypillistä, että stereotyyppi halkaistaan kahteen toisilleen vastakkaiseen puoleen, hyvien ja huonojen piirteiden kiteytymiin. Erilaisuutta

¹⁴ Tällainen diskurssi toimi kätevä^{nä} oikeutuksen kolonialismille, ja se liittyi myös kolonialismin hallinnollisiin käytäntöihin, mutta pohja diskurssille oli rakentunut jo ennen kolonialismin aikaa. 1700-luvun puolivälistä alkaen oli alkanut kerääntyä tietoa orientista eri muodoissa (tiede, kirjallisuus, matkakertomukset).

¹⁵ *The very possibility of development, transformation, human movement – in the deepest sense of the word – is denied from the Orient and the Oriental.* (Said 1978/1987, 208.)

¹⁶ Viittaa kirjaimellisesti orientin tutkijoihin, mutta käytetään myös kuvaamaan muita kyseisen diskurssin varhaisia määrittelijöitä.

tavataan representoida polarisoitujen binaaristen ääripäiden kautta esimerkiksi hyviksi/pahoiksi, sivistyneiksi/alkukantaisiksi, rumiksi / erittäin puoleensavetäviksi, erilaisuutensa vuoksi luotaantyöntäviksi / outoina ja eksoottisina ihailtaviksi. Usein heitä vieläpä vaaditaan näitä ominaisuuksia samanaikaisesti! (emt. 144.) Samaan tapaan Fanonin (1952/1986, 132) mukaan ”mustien positiivista puolta” edustaa eurooppalaisille heidän rytmillisyytensä ja epä-älyllisyytensä. Afrikassa heitä kiehtoo *primitiivinen autenttisuus*, sillä Afrikka edustaa heille ihmiskunnan menneisyyttä ja lapsuutta ja siihen liitettyä viattomuutta ja spontaaniutta hassunkurisella tavalla (emt.). Niinpä valkoiset olettavat saattavansa tarvita mustia tullessaan itse liian mekaanisiksi (emt. 129; vrt. Said 1978/1987, 115).

Orientalistinen diskurssi kavensi kuvaamansa yksilöt ja tapahtumat esimerkeiksi orientin ideastaan. Kaikki idän piirteet hahmottuivat yhdeksi homogeeniseksi kokonaisuudeksi, jota yksittäistapausten nähtiin tavalla tai toisella edustavan. (Said 1978/1987.) Tämä representaatiomalli jatkuu Saidin mukaan edelleen siinä, miten *islamin* käsitteen kautta kaikki tietyn alueen sisäinen monimuotoisuus määritetään saman tien uskontokeskeiseksi, primitiiviseksi ja takapajuiseksi. Hän kirjoittaa:

Therefore, the West is modern, greater than the sum of its parts, full of enriching contradictions and yet always ”Western” in its cultural identity; the world of Islam, on the other hand, is no more than ”Islam”, reducible to a small number of unchanging characteristics” (Said 1981, 10.)

James G. Carrierin (1995b) näkemyksen mukaan itä ei kuitenkaan ole ainoa, joka homogenisoituu prosessissa, jossa länttä ja itää verrataan toisiinsa. Carrier versioi Saidia vaihtaen näkökulman länteen:

An observation about seventeenth-century English political philosophers multiplied itself into a policy towards (and about) the commodity mentality in England or the United States. Similarly, a passage from Locke would be considered the best evidence of an ineradicable Western individuality. (1995b, 85.)

Carrierille oksidentalismi orientalismin vastakohtana on jotain, mikä syntyy automaattisesti kaikissa diskursseissa, joissa kuvataan *ei-länttä*. Paitsi että orientin tutkimuksessa orientti sai merkityksensä ainoastaan suhteessa länteen, ovat tutkijat Carrierin mukaan muutenkin muita kulttuureja kuvatessaan ankkuroineet käsityksensä vieraista kulttuureista vastaavaan essentialisoituun käsitykseen lännestä. Esimerkiksi antropologia sisältää omat julkilausumattomat oletuksensa

länsimaisista yhteiskunnista. Carrierin mukaan siinä länsi usein oksidentalisoidaan, eli essentialisoidaan tiettyjen piirteidensä kautta. (emt.)

3.1.2 Orientalismi, sukupuoli ja seksuaalisuus

Kolonialismi ja toisen feminisoiminen ja seksualisoiminen

Kolonialismin historian alusta lähtien sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvät teemat metaforineen ovat toimineet välineinä suhtautua vieraaseen ja legitimoida valloituksia. Edetessään uusien tuntemattoman rajojen yli eurooppalaiset miehet rituaalinomaisesti feminisoivat ne, ja miesten tutkimusmatkailua kuvailtiin ja legitimoitiin seksuaalisen valloituksen metaforilla. Esimerkiksi Vespuccin Amerikan löytäminen kuvataan kuuluisassa maalauksessa erotisoituna kohtaamisena alastomana makailevan, Amerikkaa esittävän naisen kanssa. Vielä tuntemattomia alueita kutsuttiin retoriikassa *neitseellisiksi* ja karttoihin piirrettiin niihin kohtiin merenneitoja ja seireeneitä. (McClintock 1995 21–28; Hall 1999, 115.) Kun Algerian kolonialistisen valloituksen oikeutuksena käytettiin arabinaisten vapauttamista *hunnun alta*, toistettiin Fanonin mukaan tätä samaa sukupuolisen valloituksen retoriikkaa (McClintock 1995, 364–365). Samanlaiset metaforat olivat läsnä myös valistuksen filosofiassa, jossa totuus kuvattiin *hunnutettuna* feminiinisenä objektina, jonka paljastaminen nähtiin maskuliinisen subjektin tehtävänä (emt. 23).

Voidaan väittää, että lännen löytäessä itsensä muun maailman löytämisen, valloituksen ja tieteelliseen diskurssiin sisällyttämisen kautta, se määritteli itsensä symbolien ja kategorioiden leikissä normiksi, jota symboloi valkoinen mies. Näinhän on myös edellä mainituissa esimerkeissä, kun valloituksen subjekti on mies ja objekti nainen. Viktoriaanisen ajan retoriikassa kaikki normista poikkeavat käsitteet limittyivät toisiinsa, kun valkoinen rotu hahmotettiin lajeista miespuoliseksi ja musta rotu naispuoliseksi. Mustat ja naiset edustivat diskurssissa ihmiskunnan historiaa ja lapsuutta, ja evoluution huippuna nähtiin tietenkin valkoinen mies. (McClintock 1995, 54–56.) Tällä toisen feminisoimisella ja seksualisoimisella oli oma tärkeä roolinsa edellisessäkin kappaleessa kuvatussa lännen *Järjeksi* representoimisessa, sillä prosessi sisälsi ideologian *mind/body = superiority/inferiority*; Järjen subjekti siis riisuttiin ruumiillisuudesta/seksuaalisuudesta ja sen toiset yliseksualisoitiin. (Yuval-Davis 1997, 50–51.) Tämän maskuliiniseen valkoiseen subjektiin liitetyn Järjen avulla legitimoitiin kolonisoitujen, naisten, köyhien ja värillisten alistaminen luokittelemalla heidät siihen nähden alempiarvoisiksi (Venn 2001, 5).

Fanonin (1952/1986, 165) mukaan tällä logiikalla *roduille* määritetyt ominaisuudet ovat diskurssissa suhteellisia ja toimivat kuin vaakakupit: toista ei voi omata menettämättä samalla samassa suhteessa toista. Niinpä esimerkiksi saavutukset älyllisyyden saralla merkitsevät seksuaalisen potentiaalın menettämistä ja *sivistynyt valkoinen mies* projisoi mustiin halunsa lännessä kiellettyihin seksuaalisuuden muotoihin, jolloin mustat samaistetaan heidän sukupuolielimiinsä ja heidät redusoidaan biologiaan (emt.). Samalla kun *Negro* edustaa estotonta sukupuolista kyvykkyyttä, tulee *sivistyneestä mustasta* käsitteellinen paradoksi; tarpeeksi sivistynyt tummaihoisen ei olekaan enää *oikea musta*, vaan hänet käsitteellistetään esimerkiksi *äärimmäisen ruskeaksi*. (Fanon 1952, 69.) Rotu ja ihonväri eivät siis ole sen enempää sidottuja väreihin kuin länsi ilmansuuntiin. Fanonin mukaan mustat edustavat valkoisille nimenomaan biologista vaaraa:

What do you expect, with all the freedom they have in their jungles! They copulate at all times and all places. They are really genital. They have so many children that they cannot even count them. Be careful, or they will flood us with little mulattoes.

Things are indeed going to hell...

The government and the civil service are at the mercy of the jews.

Our women are at the mercy of the Negroes. (Fanon 1952/1986, 157.)

Nämä toisen feminisoimisen ja seksualisoimisen strategiat toimivat myös suhteessa orienttiin. Orientti feminisoitiin rinnastamalla se passiivisuuteen, seksuaalisuuteen ja luontoon vastakohtana lännen maskuliiniselle aktiivisuudelle, järjelle ja ihmisyydelle (Said 1978/1987). Saidin mukaan arabit olivat orientalisteille olemassa vain biologisina ja seksuaalisina olentoina, lisääntyvinä tilastollisina lukumäärinä, eikä diskurssi olisi voinut toimia ilman tätä julkilausumatonta oletusta. Ainoastaan tällä saralla arabeja ei määritelty passiivisiksi. (emt., 211–212, 312.) Siis myös arabien määrittelemisen *rodullisesti alempiarvoiseksi* tapahtui seksualisoimalla heidät, jolloin itä asettui automaattisesti Järjen vastakohtaksi. Maskuliininen järkeä edustava länsi hallitsi feminisoitua itää tiedolla ja tieteellisellä diskurssilla, tietämällä *sen* ja mikä sille on parhaaksi. Toimijuus sijoittuu näin luontevasti lännen ominaisuudeksi ja itä sen toimenpiteiden kohteeksi. Kolonialistien retoriikka perusteli arabien hallitsemisen nimenomaan sillä, etteivät he itse siihen kykene. (Said 1978/1987.) Esimerkiksi arabien pyrkimykset itsehallintoon saatettiin sivuuttaa käsitteellistämällä ne *huonoksi seksuaalisuudeksi* (emt. 313).

Fanonin (1952/1986, 63) esittämä kategorioiden jähmettyneisyys johtaa mielenkiintoiseen valloituksen retoriikan kuperkeikkaan: hän väittää, että koska musta mies ei voi tulla valkoiseksi muulla keinolla, hänelle ainoaksi keinoksi tuntee itsensä valkoiseksi mieheksi jää saada rakkautta

valkoiselta naiselta. Niinpä Eurooppaan tulevien mustien pakkomielleenä on hänen mukaansa joko naida valkoinen nainen tai harrastaa seksiä hänen kanssaan, koska se on *initaatorituaali autenttiseen mieheyteen* (emt. 72.)

By loving me she proves that I am worthy of white love. I am loved like a white man.

I am a white man.

Her love take me onto the noble road that leads to total realization...

I marry white culture, white beauty, white whiteness.

When my restless hands caress those white breasts, they grasp white civilization and dignity and make them mine. (Fanon 1986, 63.)

Ehkä ei siis ole sattumaa, että idän ja lännen kulttuurista kohtaamista on modernissa arabikirjallisuudessa hyvin usein käsitelty käyttäen metaforana länsimaalaisnaisen ja arabimiehen seksuaalista suhdetta (Enderwitz 1995, 116; El-Enany 1997, 52). Myös siirtolaisuutta koskevassa puheessa toistuu Marko Juntusen (2000) mukaan länsimaalaisnaisen ja arabimiehen suhde. Avioliiton ollessa yksi keino päästä emigroitumaan länteen on Juntusen tutkimille marokkolaismiehille siirtolaiseksi lähtemistä, jäämistä ja paluuta koskevista teemoista muodostunut keskeinen sukupuoli-identiteetin määrittelyyn osallistuva puhunta riippumatta siitä, onko siirtolaisuuteen tosiasiaassa mahdollisuutta (emt.).

Toinen seksuaalisten fantasioiden kohteena

Toisaalta toisen seksualisoiminen on liittynyt myös fantasioihin, joissa siihen heijastettiin omassa yhteiskunnassa kiellettyjä haluja. Jo renessanssiaikana matkakirjallisuus tarjosi herkullisia tarinoita Afrikasta, ja 1800-lukuun mennessä se oli representoitu seksuaalisen poikkeavuuden ja epänormaaliuden vyöhykkeeksi. Huonosti tunnetut mantereet, Afrikka ja Amerikka, erotisoitiin ja niiden asukkaiden *hirviömäisestä* seksuaalisuudesta kerrottiin hurjia tarinoita. Erityisesti naiset nähtiin yltiöseksuaalisina ja heidän kuvattiin muun muassa parittelevan apinoiden kanssa. (McClintock 1995, 21–23.) Stuart Hall (1999, 149) onkin kirjoittanut, että *yksi erilaisuuden alue näyttää representaatioissa vetävän muita erilaisuuksia puoleensa ja siten yhdistävän ne toiseuden spektaakkeliin.*

Myös orientti edusti lähes kaikille 1800-luvulla siellä vierailleille kirjailijoille seksuaalisuutta ja intohimoa toimien fantasioissa pakopaikkana porvarillisen elämän rajoituksista. Tähän kuvastoon kuuluivat sellaiset kliseet kuten haaremit, prinsessat, orjat, hunnut ja vatsatanssijat. (Said 1978/1987,

188–190.) Eurooppalaisten miesmatkailijoiden ja romaanikirjailijoiden teksteissä valtafantasioiden kohteena ovat arabinaiset kuvattiin enemmän tai vähemmän tyhminä ja ennen kaikkea halukkaina (emt. 207). 1800-luvun porvarillistuneessa Euroopassa avioliittoinstituutioon liitetty seksuaalisuus toi aina mukanaan laillisia, moraalisia ja taloudellisia velvoitteita. Niinpä tuon ajan miehet etsivät orientista toisenlaista seksuaalisuutta – vapaampaa ja vähemmän syyllisyyden riivaamaa. (emt. 190.)

Orientin seksuaalisuus oli eurooppalaisesta näkökulmasta mielenkiintoisempaa kuin muiden maanosien, koska sen kiellettyys tarjosi haastetta: eurooppalainen maskuliininen subjekti tahtoi paljastaa julkiselta katseelta hunnun alle tai haaremeihin piilotetut naiset, ja orientin kuvastoissa toistui erotisoitu hunnun riisuminen¹⁷ (Macmaster & Lewis 2005, 147–148). Huntua käyttivät Lähi-idässä alun perin varakkaat naiset symbolina asemastaan, joka takasi sen, ettei heidän tarvinnut olla tekemisissä suvun ulkopuolisten miesten kanssa (Keddie 2005, 54–55). Haaremin käsite taas tulee sanasta *haram*, jolla tässä yhteydessä tarkoitetaan suvun ulkopuolisilta miehiltä kiellettyä perheen naisten tilaa, johon oli mahdollisuus vain yläluokan naisilla (Mabro 2005, 112). Samalla se oli siis varhaisilta eurooppalaisilta miesmatkailijoilta kielletty tila, mikä ei Judy Mabron (2005, 115) mukaan estänyt haaremin käsitteen vääristämistä seksuaalisten perversioiden tyyssijaksi, vaan päinvastoin provosoi villedä kuvitelmiä moniavioisuudesta (emt.). Mabro huomauttaa lisäksi, että lukiessaan kuvauksia idän moraalittomuudesta kannattaa huomioida myös se, että ne naiset jotka olivat matkailijoille eniten näkyvillä ja vaikuttivat omaavan eniten vapautta, olivat tanssijat ja prostituoidut. Haaremeiden naisia ei hänen mukaansa voinut kuvata idän representaatioissa tavallisina naisina, jotka huolehtivat kodista ja lapsista kuten naiset eurooppalaisessa monogaamisessa perheessä, koska porvarillinen perhe tarvitsi omaa erityisyyttään korostaakseen tuon moraalittoman idän perheen toisekseen. (emt. 118.)

Naisia sortava toinen

Lännen kolonialistinen diskurssi määritteli kaikki muut kulttuuri alempiarvoiseksi, mutta vaihtelevin perustein. Leila Ahmedin (1992) mukaan islamin alempiarvoiseksi representoimisen keskiössä oli argumentti siitä, että islam lähtökohtaisesti alistaa naisia. Islamin oudot tavat suhteessa naisiin olivat jo aiemminkin olleet osa lännen narratiivia islamista, mutta eurooppalaisten kolonisoidessa muslimimaita 1800-luvun loppupuolella sen keskiöön tuli juuri islamin naisia alistavuus. Diskurssi yhdisti aikaisemmat matkailijoiden tuottamat hämärät kuvaukset arabien *oudosta seksuaalisuudesta*

¹⁷ Tämä kuvasto säilyi melkein muuttumattomana 1900-luvun puoleenväliin, mikä jälkeen etenkin Algerian nopea dekolonisaatio johti hunnun politisoitumiseen ja muutti sen vaaran ja terrorismin symboliksi. (Macmaster & Lewis 2005.)

muuhun orientalistiseen diskurssiin ja käytti hyväkseen samaan aikaan länessä vauhdilla kehittyvää feminististä diskurssia. Viktoriaanisen ajan miehet torjuivat feminismin ideat omassa yhteiskunnassaan luokittelemalla tieteellisellä diskurssilla naisten alempiarvoisuuden ja heidän kotiin sidotut roolinsa ja velvollisuutensa *luonnollisiksi*. Naisten alistaminen projisoitiin samalla toisen roolissa olevan kulttuurin ja sen miesten ominaisuudeksi. Näin saatiin moraalinen oikeutus sille, että kolonisoitujen kulttuuri pitäisi naisia alistavana eliminoida. Viktoriaaninen naiseus ja sukupuolimoraali puolestaan nähtiin sivilisaation merkinä ja yhtenä esimerkkinä siitä, miten länsi edustaa kulttuurievoluution huippua. (emt. 149–153.)

Naisiin keskittyvän kolonialistisen diskurssin teesinä Ahmedin mukaan siis oli, että islam on lähtökohtaisesti naisia alistava. Hunnuttautuminen ja sukupuolten segregaatio nähtiin tästä tärkeimpinä merkkeinä. Samalla näiden käytäntöjen määriteltiin olevan olennainen syy islamilaisten yhteiskuntien perustavanlaatuisena pidetylle jälkeenjääneisyydelle. Kolonialistinen diskurssi oletti myös, että islamilaiset yhteiskunnat voivat päästä *eteenpäin sivilisaation polulla* vain, jos niissä luovutaan näistä islamiin olennaisesti kuuluviksi oletetuista tavoista. Niinpä esimerkiksi hunnuttautumisesta tuli samalla sekä naisten alistamisen symboli että islamin jälkeenjääneisyyden symboli. Tällä perusteltiin, että muslimien pitäisi luopua paikallisista tavoistaan, uskonnostaan ja pukeutumisestaan – eli siis kulttuuristaan ylipäänsä – jotta naisen asema voisi parantua ja heidän yhteiskuntansa kehittyä. (emt. 151–152, 154.)

Monet tähän mennessä esiteltyyn orientalistis-kolonialistisen diskurssin ulottuvuuksista yhdistyvät Chandra Talpade Mohantyn (1984/1999) tutkimissa länsimaisissa kolmannen maailman naisia koskevissa feministisissä tutkimuksissa. Länsi oli niissä yksinkertaistettu vertailun lähtökohta länsimaalaisille feministeille, jotka kirjoittavat kolmannen maailman naisista toisina. Carrierin (1995a) näkemyksen tapaan myös Mohantyn mukaan nimenomaan periferia määrittää tällöin keskustan, sillä käsitys länsimaalaisista naisista maallistuneina, vapaina ja omasta elämästään päättävinä rakentuu asetelmalle, jossa stereotyyppi *kolmannen maailman naisesta* esitetään tuon kaiken vastakohtana (Mohanty 1999, 264–265). Kolmannen maailman naiset tai tietyn kulttuuriryhmän naiset representoitiin tutkimuksissa yhtenäiseksi ja lähtökohtaisesti sorretuksi kategoriaksi, ja tutkimuksen implisiittinen lähtökohta oli Mohantyn mukaan etsiä tästä esimerkkejä todistusaineistoksi (emt.). Tässä diskurssissa tutkittavat kolmannen maailman naiset määrittyivät aina pelkästään sorron kohteiksi, kun vastarinnan subjekteina näyttäytyivät heitä tutkivat länsimaalaiset feministit itse (emt. 261). Orientalistinen ajattelumalli toistuu myös siinä, miten länsimaisessa feministisessä antropologisessa tutkimuksessa on oletettu yksi monoliittinen

arabi/muslimiperhe, johon kuulumisen ikään kuin jo sinänsä oletetaan tekevän naisista alistettuja. Se on nähty yksinkertaisesti läntisen perheen vastakohtana (esimerkiksi puolisoiden välisen tunnesiteen kannalta), ja sitä on pidetty aivan viimeaikoja lukuun ottamatta historiaansa kahlittuna ja muuttumattomana. (emt. 245; Tucker 1993b, 195–196.)

3.2 Oksidentalismi

3.2.1 Länsivastainen oksidentalismi

Oksidentalismia käsitettä käytetään usein viittaamaan länsikriittiseen orientalismin vastateoriaan (esim. Turner 1994, 7). Vaikka en aiokaan tarkastella aineistoani länsivastaisuuden näkökulmasta, esittelen oksidentalismia kuitenkin ensin tässä merkityksessä, koska kyseisen diskurssin esittelyn myötä tulee samalla kuvatuksi orientaliselle diskurssille vaihtoehtoinen sisältö lännen ja idän kuvauksille. Ian Buruma ja Avishai Margalit (2004, 5) kutsuvat oksidentalismiksi *lännen vihollisten siitä maalaamaa, epäinhimillistettyä kuvaa*, ja he ovat jäljittäneet nykyisinkin toimivien länsivastaisten diskurssien historiaa ja alkuperää. Heidän mukaansa oksidentalismi itse asiassa luotiin alunperin Euroopassa 1700-luvun lopulla saksalaisten romantikkojen toimesta, ja se vasta myöhemmin levisi Lähi-itään ja Aasiaan (emt.).

Tässä oksidentalisisessa diskurssissa länsi kuvataan kylmäksi, konemaiseksi sivilisaatioksi, jota ohjaavat markkinavoimat ja jossa materialismi on korvannut henkisyyden ja yhteisöllisyyden. Siinä etenkin urbaania elämää kritisoidaan juurettomuudesta, individualismista, rahan vallasta ja synnillisyydestä; jo varhaisten oksidentalistien maalitaulu oli *länsimainen kaupunki*, vaiikkeivät ensimmäiset kaupungit itse asiassa alunperin syntyneetkään lännessä. Suurkaupunkiin liitetystä jumalan haastavasta hybriksestä ja rahanahneudesta nähtiin seurauksena sieluttomuus. (emt. 2004, 16–19.) Tähänkin teemaan liittyvässä retoriikassa on mahdollista hyödyntää naissukupuolen symbolista arvoa:

The most symbolic figure of commodified human relations, relations based on flattery, illusion, immorality, and cash, is the prostitute. [...] No wonder then, that, hostile visions of the City of Man always come back to this. [...] Here we have it, the Occidental view of the city, of capitalism, and of Western “machine civilization”: the soulless whore as a greedy automaton. (Buruma & Margalit 2004, 19.)

Arabikirjallisuudessa vastaavaa retoriikkaa on käyttänyt ainakin Rasheed El-Enany (1997) tutkima

egyptiläinen kirjailija Yusuf Idris kuvatessaan Amerikkaa, joka usein edustaa lännen kriitikoille sen materialismin ääri-ilmiötä. Idrisin 1980-luvulla kirjoittamasta romaanissa *New York 80* arabimies kohtaa Yhdysvalloissa paikallisen naisen, joka on ammatistaan ylpeä sivistynyt prostituoitu. Samalla kun Idrisin päähenkilöt torjuvat lännen prostituoidut, torjuvat he El-Enanyn mukaan myös symbolisesti materialistisen, epäinhimillisen kulttuurin, jossa kaiken arvo voidaan mitata dollareissa¹⁸. (emt.)

Buruman ja Margalitin (2004, 31) kuvaamassa länsivastaisessa oksidentalismissa henkisyden vastakohtaksi asettuu myös *kylmä rationaalisuus*. Sitä ei kuitenkaan nähdä älykkyytenä, vaan ennemminkin idiotismin kehittyneenä muotona:

To be equipped with the mind of the West is like being an idiot savant, mentally defective but with a special gift for making arithmetic calculations. It is a mind without a soul, efficient like a calculator, but hopeless at doing what is humanly important. (Buruma & Margalit 2004, 75.)

Läntisen mielen nähdään pystyvän suunnattomaan taloudelliseen menestykseen ja hienon teknologian kehittämiseen, mutta sitä pidetään kykenemättömänä käsittämään elämän korkeampia arvoja; lännen instrumentaalinen rationaalisuus on oksidentalisten mukaan etevä keksimään hyviä keinoja väärin tavoitteiden saavuttamiseksi. (Buruma & Margalit 2004, 75–76.)

Edellä kuvatusta oksidentalismista tutut teemat ovat toistuneet myös idän ja lännen kohtaamisen synnyttämissä arabi-intellektuellien kirjoituksissa 1800-luvulta alkaen. Larbi Sadikin (2004) mukaan arabikirjailijat kuvasivat lännen utilitaristiseksi ja näkivät sieltä puuttuvan islamille ominaisen henkisyden. Kun läntinen orientalismi määritteli idän eksoottiseksi, vietteleväksi ja taianomaiseksi toiseksi, tuli lännestä Sadikin mukaan materialistinen, mekanistinen ja sieluton toinen islamille. Kirjoituksissa luotiin kontrasti lännen sekulaarin ja teknologisen kulttuurin ja islamin hengen hallitseman idän kulttuurin välille. (emt. 108–109.) Lännen teknologinen ja tieteellinen edistys tunnustettiin, mutta se määriteltiin kuitenkin toisarvoiseksi islamin henkisyteen verrattuna. Lännen kuvattiin saaneen vaikutusvaltansa väkivalloin, kun taas islamilaisen kulttuurin aiemman kukoistuksen nähtiin johtuvan sen henkisydestä, ja juuri sitä pidettiin myös sinä tekijänä, joka voi vielä palauttaa sen mahdin. (emt. 102, 109.)

¹⁸ Vastaavin konemetaforin naisia kuvattiin myös orientalistisissa teksteissä: *The oriental woman is no more than a machine: she makes no distinction between one man and another man*, kirjoitti Flaubert. (Said 1978/1987, 187).

3.2.2 Oksidentalismi tradition uudelleen luomisena

James G. Carrier (1995a) on käyttänyt oksidentalismien käsitettä toisessa merkityksessä tarkoittaen sillä lyhyesti määriteltynä *tyypiteltyjä länsikuvia* (*stylized images of the west*). Tämä oksidentalismien versio ilmenee silloin, kun lännen ulkopuolella määritellään paikallista identiteettiä suhteessa länteen. Antropologiassa tähän liittyvistä käsitteistä tunnetuin on melanesialaisen kulttuurin etnografiasta peräisin oleva *kastom*, jolla tarkoitetaan paikallisen kulttuurin jäsenten yritystä säilyttää tai jopa uudelleen luoda se, mitä he pitävät perinteinään. Oleellista on, että nämä uudenlaiset kulttuuriset identiteetit syntyvät ikään kuin vastarinnaksi läntiselle vaikutukselle, ja niinpä paikallisten länsikäsitteiden tutkiminen voi Carrierin mukaan auttaa ymmärtämään myös siinä syntyvää uutta itsemäärittelyä (*kastomia*). Eri puolilla maailmaa syntyneet paikalliset oksidentalismit tietenkin poikkeavat toisistaan siinä suhteessa, mitkä lännen piirteet ovat tulleet niissä merkityksellisiksi. Tällaisia *kastomia* vastaavia ilmiöitä tarkastellessa on Carrierin mukaan huomattava, että dynaamisesta syntymistavastaan huolimatta idealisoitu uudelleenmuotoilu omasta elämäntavasta tai kulttuurista on luonteeltaan essentialistinen ja staattinen. Kaiken lisäksi nämä uudelleen artikuloidut perinteet voivat toimia itsensä toteuttavien ennusteiden tavoin ja saada yhä enemmän vaikutusvaltaa todellisissa käytännöissä. (emt.; vrt. Eriksen 2004, 396–398.)

Sadiki (2004) on soveltanut Carrierin ajatuksia arabien ja lännen kohtaamiseen. Hänen mukaansa 1800-luvun arabiyhteiskunnan uudistajaintellektuellien varhaisessa oksidentalismissa keskeisessä roolissa oli lännen vapauden, edistyksen ja oikeusvaltioksi kehittyneen yhteiskuntamuodon ihailu. Toisaalta lännen maallisen, tieteen ja ihmisen luonnonhallintaan uskovan valistuksen ideologian kohtaaminen aiheutti Sadikin mukaan Lähi-idässä yhä vaikuttavan älyllis-ideologisen ja kulttuurisen shokin, joka sai aikaan tarpeen arabi-identiteetin etsinnälle. *Kastomin* tapaan arabiankielisessä Lähi-idässä otettiin traditioiden henkiinherättämisen prosessissa käyttöön sellaisia käsitteitä kuten *turath* (kansanperinne), *asalah* (kulttuurinen autenttisuus), *urubah* (arabius) ja *hadarah islamiyah* (islamilainen sivilisaatio). (emt. 114–115.)

Erityisesti lännen kolonialistisen Lähi-idän valloituksen projektin on helppo käsittää synnyttäneen arabien keskuudessa tarpeen oman kulttuurin objektivoimiselle tietoiseksi vastarinnan välineeksi (vrt. Eriksen 2004, 398.) Nimenomaan islamista tuli samalla tärkeä meidän ja muiden rajan merkittäjä arabeille, kun kolonialisminvastaiset kansanjohtajat käyttivät uskonnollisia käsitteitä ja metaforia oikeutuksenaan (Sadiki 2004, 116). Traditio ei siis tässä prosessissa merkitse kulttuuristen tapojen säilymisen jatkumosta kiinnipitämistä, vaan siitä tulee aktiivinen työkalu (esim. Peteet 1993,

52). Muslimien ja etenkin islamistien islamiin keskittyvästä identiteettiprojektista onkin tullut itsensä toteuttava ennustus, kun esimerkiksi islamin mukaisiksi määritellyt parta, *hijab* ja *jallabia*¹⁹ on otettu uudelleen käyttöön perinteiksi konstruoituina länsikriittisyyden symboleina (Sadiki 2004, 117). Hämeen-Anttila (2004, 78) onkin todennut, että *on suhteellisen ilmeistä, että ilman länsimaiden väliintuloa [islamilaisesta] fundamentalismista ei olisi kehittynyt sitä poliittista voimaa, joka se nykyään on*. Samalla tavalla myös oman kulttuurin tavoista on tullut poliittisia symboleja (Peteeet 1993, 50). Julie M. Peteteetin (emt.) tutkimus Palestiinasta osoittaa, että arabioksidentalismi uudelleenluotuine traditioineen ei aina kiteydy islamiin, mutta ainakin suurin osa tutkimuskirjallisuudesta kuitenkin käsittelee ilmiötä siihen linkittyneenä.

Lisäksi on esitetty, että *traditioiden luominen on tyypillistä erityisesti sellaisissa olosuhteissa, joissa tapahtuu uhkaavia sosiaalisia muutoksia ja ilmenee yleistä epävarmuutta* (Fornäs 1998, 35). Tällaisina voisi pitää myös esimerkiksi arabimaissa viimevuosikymmeninä tapahtuneita nopeita muutoksia sukupuolirooleissa (Booth 2002) tai nuorisotyöttömyyden räjähtämiseen liittyvää taloudellista epävarmuutta (UNDP 2002, 158–159). Johan Fornäs (1998, 36) on kirjoittanut näin: *Nopean muutoksen aikoina lisääntyy turvattomuuden tunne, mikä tekee tavoista vähemmän itsestään selviä, mutta saattaa samaan aikaan elvyttää vanhoja tai synnyttää uusia rituaaleja tämän turvattomuuden hallitsemiseksi*.

3.2.3 Sukupuoli ja moraalit islamistien oksidentalismissa

Yksi tärkeimmistä islamiin kietoutuvista kategorioista, joka islamisteilla on käytössä länsikäsitteisiin peilautuvassa tradition uudelleen luomisen projektissa, on edellä mainitun henkisyuden lisäksi kunniakäsityksiin liitetty moraalisuus (esim. Sadiki 2004, 131). Samalla kysymys kulttuurin määrittelystä kytkeytyy jälleen kerran naisteemaan. Moghadamin (2005, 269) mukaan naiset esitetään islamististen liikkeiden retoriikassa uskonnollisen, kansallisen ja kulttuurisen identiteetin säilyttäjinä ja kulttuurinen autenttisuus on linkittynyt kuvaan modernin maailman *tahraamattomasta* naisesta. Naisteeman keskeisyys retoriikassa yhdistää Stowasserin (1993) mukaan eri painotuksia omaavia islamistisia ryhmittymiä kuten konservatiiveja ja fundamentalisteja²⁰. Niinpä kirjoitan tässä islamisteista yhtenäisenä kategoriana, vaikkei se aivan ongelmatonta olekaan. Islamistien

¹⁹ Miesten arkivaatteena käyttämä mekon pituinen päita.

²⁰ Islamilaiset fundamentalistit kannattavat paluuta alkuperäisiin pyhiin teksteihin unohtaen koko niiden aiemman tulkinnan perinteen ja tahtovat toteuttaa niitä sinällään (eli ottaa *shari'an* käytäntöön kaikilla elämänalueilla ja kaikissa islamilaisissa maissa, vaikkeivät edes ole yksimielisiä siitä, mitä *shari'an* tulkintaa tässä tulisi käyttää). Fundamentalistit ja konservatiivit ovat samaa mieltä melkein vain siitä, että islamilainen maailma tuhoutuu, jos nainen hylkää traditionaalisen paikkansa yhteiskunnassa. (Stowasser 1993, 20–21.)

näkemyksiä kuvatessani en missään nimessä viittaa mihinkään oletettuihin kaikkien muslimien yhteisiin näkemyksiin tai johonkin, minkä perusta olisi islamissa uskontona, vaan sellaisten poliittisten liikkeiden ja ajattelijoiden projekteihin, joiden tavoitteena on muotoilla islamiin perustuva poliittinen järjestelmä (vrt. Mandavillen 2001, 55 määritelmä islamismista).

Mistä näiden teemojen keskeisyys islamisteille sitten johtuu? Yuval-Davisin (1997, 39, 45) mukaan sukupuolten väliset suhteet ovat yleensäkin keskeisiä sosiaalisten identiteettien ja yhteisöjen kulttuurisissa konstruktioissa, koska ne liittyvät kulttuurin säilymisen kannalta elintärkeään elämäntavan siirtämiseen sukupolvelta toiselle. Lisa Tarakin mukaan taas islamistien on korostettava yhteiskuntiansa moraalista paremmuutta verrattuna länteen, koska muilla areenoilla (kuten talous ja teknologia) ne ovat selvästi hävinneet lännelle. Lännän moraalinen rappio on islamistien mukaan hinta sen materiaalisesta menestyksestä. (Taraki 2003, 213.) Yhtenä syynä islamia hyödyntävien poliittisten liikkeiden identiteettiin ja naiskysymykseen keskittymiselle voidaan nähdä myös se, ettei niillä ole juurikaan tarjottavaa varsinaisina poliittisina tai taloudellisina ohjelmina (Helie-Lucas 2005, 327).

Vielä helpommin ymmärrettäväksi ilmiö kuitenkin tulee, kun sitä tarkastellaan läntisen kolonialismin herättäneen kulttuurisen autenttisuuden projektin näkökulmasta. Tältä kannalta katsottuna siis nimenomaan vastatuksin vieraan uhan kanssa joutuminen kärjistää tietyt asiat sen diskurssin keskiöön, jossa oman kulttuurin keskeisiä elementtejä määritellään (vrt. Carrier 1995a). Leila Ahmedin (1993) mukaanhan itse asiassa juuri lännen kolonialistinen diskurssi alun perin yhdisti kulttuuri- ja naiskysymyksen. Orientti määriteltiin siinä moraalisesti alempiarvoiseksi sillä perusteella, että se alistaa naisia, ja kolonialismia oikeutettiin retorisesti musliminaisten aseman parantamisella (emt.). Tämä kuvio siirtyi arabidiskurssiin, kun egyptiläinen intellektuelli Qasim Amin uudelleenartikuloi sen paikallisella, mutta länteen identifioituvan yläluokan äänellä. Sukupuolten segregaaation ja hunnuttautumisen käytäntöihin kulminoituvat naisen aseman teemat tulivat tätä kautta myös antikolonialistisen vastadiskurssiin keskiöön, joka käänsi asetelman päinvastaiseksi ja alkoi puolestaan puolustaa näitä käytäntöjä esimerkkeinä oman kulttuurin ylivoimaisuudesta. (Ahmed 1992, 162–166.) Esimerkiksi *hijab* alkoi symboloida diskurssissa kaikkien paikallisten tapojen arvostamista (emt.; Tucker 1993a, vii). Fanon onkin väittänyt Algeriaa koskien, että hunnuttautuminen oli siellä vain yksi historiallisesti muuttuvainen käytäntö muiden joukossa, mutta kun kolonisoijat määrittelivät sen merkiksi naisten orjuuttamisesta, alkoivat paikallisetkin nähdä sen stabiilina algerialaisen kulttuurin elementtinä ja parhaana keinona suojautua imperialistisilta hyökkäyksiltä. (Fanonista McClintock 1995, 365.)

Vaikka Lähi-idän siirtomaahallitsijat eivät käytännössä laittaneetkaan alulle mitään todellisia ohjelmia naisten *vapauttamiseksi* (tai edes kohentaakseen heidän koulutus- tai terveystilannettaan), alettiin kolonialismi ja pyrkimykset muuttaa paikalliset sukupuoliroolit läntisen mallin mukaiseksi yhdistää toisiinsa (Tucker 1993a, x). Sekä Fatima Mernissin (1975, vii) että Leila Ahmedin (1992, 167) mukaan kolonialismin oikeuttaminen naisen aseman parantamisella johti siihen, että ylipäänsä kaikkia parannuksia naisen asemassa on muslimidiskursseissa sen jälkeen voitu vastustaa *vieraille vaikutteille periksi antamisena*. Tämän lisäksi myös feminismin käsitteeseen on jäänyt kolonialistisen dominaation leima (emt.)²¹. Emansipoitunut nainen on siis edelleen islamistien retoriikassa länsimaalaistumisen symboli ja arabifeministit puolestaan nähdään automaattisesti lännen imitoijina (Hassan 2005, 199; Ghousoub 2005, 37). Esimerkiksi Egyptissä ja Turkissa myös 1800-luvun lopun paikalliset modernisoijat ottivat esille naisen roolin ja aseman kysymykset, minkä jälkeen näissä maissa on käyty taistelua kahden leirin välillä, joista toinen sijoittaa naisten emansipaation yhteiskunnan kehittämishankkeisiin ja toinen vastustaa tuota projektia *vieraana läntisenä vaikutuksena*, joka vaarantaa kulttuurisen autenttisuuden (Abu-Lughod 2005; Sakaranaho 1998). Naisen asemaa korostetaan siis puolin ja toisin, sillä myös modernisaation representoimisen taakka on naisten harteilla (myös esim. Joseph 2005, 50; Peteet 1993).

Islamilaisiksi määritellyt konservatiiviset käsitykset sukupuolirooleista ovat siis saaneet uuden elämän islamistien kietoessa ne kulttuurisen autenttisuuden kysymykseen lännen imperialismin vastustamisen kontekstissa (Tucker 1993a, x). Tämä kulttuurisen autenttisuuden projekti sisältää tietenkin omanlaisiaan tyytelyjä länsikuvia. Islamistien retoriikassa länsi kuvataan islamin moraalittomaksi vastakohtaksi, jossa sukupuolimoraali on retuperällä ja naisen asema surkea; heidän nähdään olevan pornografisen kuvaston esineellistämää seksiobjekteja ja jatkuvasti ahdistelun, raiskauksen ja perheväkivallan uhan alla verrattuna siihen, miten islamissa naisia arvostetaan ja he ovat turvassa. (Nader sit. Carrier 1995, 9–10.) Toisaalta taas länsimaalaiset naiset kuvataan siveettömästi pukeutuviksi ja välinpitämättömiksi perheen ja avioliiton suhteen, mikä taas myös nähdään osaltaan esimerkkinä lännen rappiosta (Taraki, 2003, 213).

Naisten kunniallisuuden ja perhearvojen teemat linkittyvät sekä orientalistisissa että oksidentalisticissa toista kuvaavissa diskursseissa. Viktoriaanisen ajan orientalistinen diskurssi kuvasi aikoinaan idän perhettä yliseksualisoidun haaremin käsitteen kautta, jonka perverssiydestä

²¹ Vaikuttaisikin siltä, että naisten asemaa parantavat uudistukset voidaan viedä parhaiten läpi perustelemalla ne tavalla tai toisella islamilla: Etelä-Jemenin köyhissä olosuhteissa on tehty lähtötilanteeseen verrattuna arabimaista eniten lakimuutoksia naisten aseman parantamiseksi, mikä Ghousoubin mukaan onnistuttiin viemään läpi vetoamalla siihen, että ne ovat islamin *hadithien* mukaisia. (Ghousoub 2005, 42.)

muun muassa islamin sallima moniavioisuus nähtiin esimerkkinä ja jossa hyvä äitiys määriteltiin mahdottomaksi; tämä stereotyyppi määrittyi porvarillisen ydinperheen vastakohtaksi. (Mabro 2005.) Nykyajan islamistien oksidentalistsissa visioissa taas kuvataan lännelle ominaiseksi perheiden hajanaisuus ja seksuaalinen promiskuiteetin tila (esim. Zaatari, 2006, 43). Zeina Zaatari (emt.) yleistää tällaisen näkemyksen tutkimastaan Hizbollahin naisten diskurssissa: *Too much freedom and no moral restraints were seen as the characteristics of Western society, perceived as being in opposition to "us" (Muslims) with morals, beliefs, and family values.*

Naisten emansipaatio edellä kuvatuin konnotaatioin perhestruktuurin rappeutumiseen liitettyinä voidaan islamistien retoriikan lähtökohdista nähdä myös suoranaisena *imperialistisena juonena* tai *juutalais-kristityn salaliiton taktiikkana*, jonka tarkoitus on tuhota islamilaisten yhteiskuntien moraalit ja uskonto. Esimerkiksi Egyptin naisliike nähdään tällaisessa ajattelutavassa imperialististen käytäntöjen jatkeena (Stowasser 1993, 21). Iranissa taas käytettiin 1970- ja 80-luvuilla paljon käsitettä *gharbzadegi* eli *westoxication* (*länsimyrkytys*), jolla tarkoitettiin ylenpalttista länsimaalaistumista, joka saa yhteiskunnan jäsenet vieraantumaan omasta kulttuuristaan. Diskurssi oletti juuri naisten olevan kaikista haavoittuvimpia tässä suhteessa ja että *imperialistit* ovat onnistuneet heikentämään muslimikulttuuria saamalla paikalliset naiset omaksumaan henkilökohtaiseen autonomiaan tai oman viehätysvoiman korostamiseen liittyviä ajatuksia. Parhaana tapana estää länsiviruksen eteneminen nähdään tässäkin yhteydessä tietenkin *hijabin* käyttö. (Moghadam 1993, 141–142.) Tällä logiikalla esimerkiksi Iranissa pelkkä naisen nilkan vilautus saatetaan tulkita epäsiiveellisenä käytöksenä *imperialistisen salaliiton tukemiseksi* (Afshar 2005, 78). Tällaisessa retoriikassa perinteiseksi konstruoitua rooliaan rakastavana vaimona ja hoivaavana äitinä toteuttava musliminainen on sotilas, joka taistelee pyhää sotaa islamilaisten arvojen puolesta, sillä islamilaisen elämäntavan säilymisen nähdään olevan heidän käsissään (Stowasser 1993, 22). Naiset on siis pakotettu valitsemaan positionsa dikotomiassa, jossa he joko toteuttavat näitä *autenttisia islamilaisia arvoja* tai heidät määritellään lännen imitoijiksi (Shukrallah 2005, 170).

4 Sukupuolten välisiä suhteita koskevan puheen konteksti

4.1 Puolison valinnan ideaalit ja käytännöt

Tässä luvussa esittelen lukijalle aineistosta tunnistamani retoriset motiivit samalla kun käsittelen sitä, millaisessa suhteessa nämä nuorten omat ideaalit puolison valinnasta ovat heidän kuvaukseensa puolisonvalinnan paikallisista normeista, käytännöistä ja muista realiteeteista. Samalla luvun myötä piirtyy kuva siitä, millainen on tutkittavien elinpiirissä tällä hetkellä yleisesti hyväksytty kontaktipinta toisen sukupuolen edustajiin ja mitkä asiat ovat ajankohtaisia suhteessa normien ja käytäntöjen hienovaraiseen haastamiseen.

Ensiksi täytyy kuitenkin esitellä tässä ja myös myöhemmissä luvuissa keskeinen käsite ja elementti, *mugtama* (kirjaimellisesti *yhteiskunta* tai *yhteisö*), josta käytän tässä tekstissä arabiankielisestä termiä, koska sen kantamat merkitykset eivät käänny luontevasti yhdelle suomenkielen termille²². Sitä voidaan ensinnäkin käyttää laajassa merkityksessä, jolloin esimerkiksi termillä *mugtama sharqi* viitataan itäisiin eli arabi/muslimiyhteiskuntiin ja kulttuureihin yhtenä kokonaisuutena. Toisaalta *mugtaman* käsitteellä voidaan viitata myös siihen paikalliseen yhteisöön, joka käytännössä on läsnä sinä yksilön elämää määrittävänä viiteryhmänä, joka määrittelee sen jäsenille hyväksyttävän käyttäytymisen normit ja kontrolloi niiden noudattamista. Tämä *mugtama* koostuu siitä tarkemmin määrittelemättömästä joukosta ihmisiä, jonka puhe ja katse voi vaikuttaa yksilön elämään. Tällaisten paikallisyhteisöjen normit ja käytännöt poikkeavat toisistaan melko paljon pelkästään Syyrian sisällä. *Mugtama*-termiä voidaan myös käyttää siten, että nämä molemmat merkitykset ovat yhtäaikaaisesti läsnä. Esimerkiksi yläkäsitteen *mugtama suurii* (syyrialainen *mugtama*) voi nähdä kattavan lukemattoman määrän heterogeenisiä paikallisyhteisöjä, joiden kuitenkin käsitetään omaavan tietyn yhtenäisen arvo- ja normiperustan. Kun aineistossani puhutaan *mugtaman* sallimista käytännöistä, niillä saatetaan siis yhtä aikaa tarkoittaa sekä oman viiteryhmän käytäntöjä että sitä laajempaa yhteiskunnallis-kulttuurista kokonaisuutta, jota ne heijastavat. Niinpä *mugtama* voidaan yhdessä sen merkityksistä käsittää myös yhdeksi normimatriisiksi, joka kattaa sen, mikä nähdään Syyriassa yleisesti hyväksyttävänä maan sisäisistä eroista huolimatta.

Mugtama tässä molemmat tasot sisältävässä merkityksessään on siis myös keskeinen sukupuolten välistä kanssakäymistä paikallisesti normittava taho. Niinpä tekemäni jaottelun subjektipositioihin voi hahmottaa myös kahtena erilaisena tapana suhtautua syyrialaisen *mugtaman* yleisiin sukupuolten välisen kanssakäymisen normeihin, joista käytän tässä tekstissä tästä alkaen ytimekkäämpää termiä

²² Tämä analyysini käsitteestä perustuu siihen, miten sitä aineistossani käytettiin.

mugtaman segregaatiormit. Sovinnaisuuspositioksi nimeämälläni subjektipositiolla viittaa näiden normien ylläpitämistä ja noudattamista kannattavaan näkemykseen ja *avoimuuspositiolla* taas niitä haastavaan näkökulmaan. Näihin positioihin sijoittuvaa puhetta kutsun *sovinnaisuus- ja avoimuuspuheeksi*. Kuvatakseni yleisesti hyväksyttävän käytöksen normeja päästän tässä luvussa eniten ääneen sovinnaisuuspositiota käyttävät tytöt, eli ne joille *mugtaman* normeilla oli eniten käytännön merkitystä, mutta kaiken kaikkiaan luku kattaa muidenkin nuorten näkökulman.

Syynä sille, että tämän luvun pohjana on aviopuolison valinnan teema, on ensinnäkin se, että valitsin sen myös haastatteluissa aloitukseksi keskustelulle. Koin sen luontevaksi ja ”turvalliseksi”, kun tiesin avioitumisprosessin olevan kaikille legitiimi väylä kontaktiin toisen sukupuolen kanssa (vrt. Singerman & Ibrahim 2003, 80). Teema paljastui kuitenkin muutenkin keskeiseksi, sillä puheella onnellisen aviosuhteen mahdollistumisesta oli tärkeä rooli retoriikassa läpi aineiston. Kuten Susan Schaefer Davisin (1993, 219) tutkimuksessa marokkolaisen pikkukaupungin nuorista, ei omassa aineistossaniakaan yleensä esimerkiksi korostettu halua saada enemmän vapautta tavata toista sukupuolta vapauden itsensä vuoksi, vaan toivottujen vapauksien motiiviksi mainittiin muun muassa, että siten voitaisiin löytää sopiva aviopuoliso (vrt. myös Jemenin osalta Dahlgren 2004, 142). Tämä näkökulma oli tärkeä myös niiden retoriikassa, jotka pitivät positiivisena asiana sellaisiakin suhteita, jotka eivät johda avioliittoon. Sosiaalisen konstruktionismin lähestymistavalle uskollisena en tietenkään voi ottaa kantaa muihin kuin retorisiin motiiveihin.

Aineistossani onnellista aviosuhdetta korostavaa, *aviosuhdemotiiviksi* nimeämäni retorista motiivia käytettäessä ei itseisarvona kuitenkaan pidetty naimisiin pääsemistä sinänsä, vaan sitä että puolisoiden välinen suhde olisi hyvä ja perustuisi rakkauteen. Sen rinnalla tunnistin aineistostani myös kaksi muuta retorista motiivia, jotka olivat *persoon*a ja *perhe*, ja niitä käyttäviä diskursseja kutsun *aviosuhdepuheeksi*, *persoonapuheeksi* ja *perhepuheeksi*. Näitä retorisia motiiveja käytettiin sekä toisiinsa linkittyneinä että irrallisina, ja joskus myös vuoroin perustelemaan toinen toisiaan, joten mitään niistä ei voi nostaa muiden yli viimesijaiseksi retoriseksi motiiviksi.

Tämän luvun aiheessa oli keskeisimmässä roolissa aviosuhdepuheeseen kietoutunut persoonapuhe, joten käsittelen niitä ensiksi, mutta luvun myötä esittelen myös niiden kytköksiä perhepuheeseen, joka korostuu enemmän myöhemmissä analyysin tuloksia esittelevissä luvuissa. Persoonamotiivin määrittelen näin: kunkin ihmisen yksilöllisille ominaisuuksille parhaiten sopivien olosuhteiden toteutuminen. Persoono-terminä haen vastaavuutta arabiankielen *shahsya*-termiin, jota aineistossani

tässä yhteydessä käytettiin. Suomeksi se kääntyy sanakirjan²³ mukaan sekoitukseksi käsitteitä persoonallisuus, luonne, identiteetti ja yksilöllisyys. Oikeastaan tämä puhetapa kattoi enemmän käsitteen *persoonallisuus* sisältämiä merkityksiä, mutta diskurssin nimessä persoona-termi on ytimekkäämpi ja siinä mielessä kuvaavampi, että se liittyy siihen myös toimijuuden subjektiksi asettumisen merkityksen, mikä myös oli persoonapuhetta olennaisesti määrittävä piirre²⁴.

4.1.1 Persoona ja rakkaus vs. traditiot

Puolisonvalinnasta puhuessaan kaikki haastateltavani käyttivät lähestulkoon vain persoonapuhetta; heille kaikille tärkein puolison valinnan kriteeri oli puolisoehdokkaan sopivuus itselle eli aineistoni tapaan ilmaistuna heidän *persooniensa yhteensopivuus*, mihin kuului muun muassa ajatus, että he kykenisivät ymmärtämään toisiaan hyvin. Yhteensopivuuden ajateltiin mahdollistavan rakkauden, jota pidettiin avioliitossa tärkeänä; se oli tärkeä osa aviosuhdemotiivia, jota myös käytettiin tässä yhteydessä. Siitä huolimatta, että kaikki haastateltavani olivat persoonapuheella ja aviosuhdepuheella muotoillun avioliittokäsityksen kannalla, se ei kuitenkaan ollut kulttuurisesti itsestään selvä ainoa vaihtoehto, vaan sitä nimenomaan artikuloitiin suhteessa toiseen diskurssiin, jonka olen nimennyt *traditiodiskurssiksi*. Tässä yhteydessä aktivoitui sellainen tapa viitata perinteisiin, jossa ne käsitetään kirjaimellisesti sukupolvelta toiselle siirtyneiksi käytännöiksi, joiden juuret ovat kaukana menneisyydessä ja jotka diskurssin hengessä määritellään vanhanaikaisiksi. Käyttäessäni termejä *traditio* tai *traditionaalinen* viittaan tämän diskurssin mukaisesti diskursiivisesti tuotettuihin perinteisiin. (Alleviivattua pientä alkukirjainta käytän korostamaan eroa toiseen tapaan puhua perinteistä, jonka esittelen myöhemmin.) Persoona- ja aviosuhdepuhetta käytettiin kritisoimaan tradition vanhentuneina pidettyjä käytäntöjä, ja persoonapuheen ja tradition asettuessa vastakkain puolisonvalinnasta puhuttaessa traditio edusti niitä kulttuurisia malleja, jotka vaikeuttavat itselle sopivan puolison valintaa. Seuraavaksi esittelen tämän dikotomian rakentumista ja sillä tapahtuvaa kulttuurista neuvottelua.

traditionaaliksi määriteltyjä normeja ja käytäntöjä, kuten järjestettyä avioliittoa, kritisoitiin siitä, että ne eivät anna tilaa nuorten omalle toimijuudelle puolison valinnassa. Persoonapuhetta käyttäen nuoret perustelivat, että omalle persoonalle sopivan puolison löytyminen edellyttäisi sitä, että valinnan subjektina olisivat nuoret itse ja että puolisoehdokkaaseen olisi mahdollista tutustua riittävän hyvin ennen päätöstä sitoutumisesta. Nuorten oman toimijuuden tärkeyttä perusteltiin

²³ Al-Mawrid Al-Waseet (2001).

²⁴ Persoona: henkilö; ihminen itsessään tai toimintapyrkimyksistään tietoisena kokonaisuutena. Persoonallisuus: yksilön psyykkisten toimintojen ainutkertainen ja luonteenomainen kokonaisuus. (Suomalainen tietosanakirja 1993.)

esimerkiksi sillä, että puolisoiden yhteensopivuus on sattumanvaraista ilman sitä:

Sandra: Täällä on sellainen tapa, että perhe on mukana puolison etsimisessä. Esimerkiksi äidit etsivät sulhasehdokkaita. Voisitko kuvitella löytäväsi jonkun sillä tavalla?

Dorota: En, se olisi mahdotonta. Ehkä sellainen avioliitto onnistuisi, mutta vain sattumalta. Sillä tavalla naimisiin menevät ihmiset saattavat rakastua toisiinsa, mutta vain sattumalta. Heidän välillään tulee varmasti olemaan paljon ongelmia. Sen sijaan siinä tapauksessa, että menen naimisiin sellaisen ihmisen kanssa, johon olen tutustunut ja olemme *friends*, me ymmärrämme toisiamme hyvin. Ja miten näin voisi olla, jos isä tai äiti etsii minulle sulhasen. Se olisi epätodennäköistä. (Dorota, käännös arabiasta SN.)

Sitaatissa persoonapuhe yhdistyy aviosuhdepuheeseen, koska Dorota uskoo avioliiton onnistumisen ja puolisoiden välisen rakkauden mahdollistuvan silloin, kun puoliso on valittu yhteensopivuuden perusteella. traditionaalinen avioliittomalli tulikin aineistossani usein kritisoiduksi sillä perusteella, että se tekee nuorten mielestä mahdottomaksi hyvän suhteen puolisoiden välillä. Zaferin seuraavassa sitaatissa *pyhä aviosuhde* ja traditio asettuvat mielenkiintoisesti toisilleen vastakkaisiksi.

Sandra: Jos et olisi sattunut tapaamaan tätä rakastamaasi tyttöä, olisitko alkanut etsiä puolisoa esimerkiksi lähettämällä äitisi etsimään sinulle vaimoa?

Zafer: Mieluummin kuolisin kuin tekisin niin. Sellainen on mielestäni jotain epäinhimillistä, epäihmisarvoista. Avioliitto on pyhä suhde, ja tulen elämään puolisoni kanssa loppuelämäni. Kuinka voisin hyväksyä sen, että eläisin ihmisen kanssa, jota en edes tunne. (Zafer, m, käännös englannista SN.)

Tässä traditionaaliseksi määritellyssä avioliittomallissa lieneekin kyse samasta essentialisoidusta kokonaisuudesta, kuin tutkijoiden kuvauksissa islamilaisille kulttuureille yhteiseksi yleistetystä perinteisestä avioliittomallista, jossa aviopuolisoiden väliset tunteet ja rakkaus eivät ole olleet keskeisessä roolissa, vaan niihin on suhtauduttu negatiivisesti. (Moghadam 1993, 102; Mernissi 1975, 58.) Mernissin mukaan siihen on kuulunut muun muassa ajatus, että ainoa nainen, jota miehen tulisi rakastaa, on hänen äitinsä (emt. 69). On myös ollut tavallista, että nuori vaimo on enemmän tekemisissä anoppinsa kuin aviomiehensä kanssa muutettuaan heidän talouteensa asumaan, kuten tapana oli (emt. 46–47, 73). Esimerkiksi vielä Schaefer Davisin (1993, 218) tutkimien marokkolaisten nykynuorten vanhemmille avioliitto merkitsi enemmänkin yhteistyötä perheen kasvattamiseksi, kun taas osalla nuorista oli myös toiveita puolisoiden välisestä tunnesiteestä.

Huolimatta siitä, että kahden edellisen esimerkin tapaan haastatteluissani usein rakennettiin retorisesti dikotomia traditionaalisen järjestetyn avioliiton ja rakkausavioliiton välille, sekä aineistossani laajemmin että havaintojeni perusteella todellisuus on kuitenkin moniulotteisempi. Vanhempien järjestämä avioliitto ja täysin ilman vanhempien prosessiin osallistumista tapahtunut seurustelu ja avioituminen eivät ole ainoat käytännössä toteutuvat vaihtoehdot, vaan ikään kuin

skaalan ääripäät. Vaikka edellisissä aineistoesimerkeissä vanhempien mainitseminen puolison etsimisessä aktivoi järjestetyn avioliiton konseptin, on kuitenkin tavallista, että vanhemmat tai sukulaiset etsivät tai ehdottavat puolisoehdokkaita, mutta siitä alkavassa seurusteluprosessissa nuorille annetaan mahdollisuus tutustua toisiinsa ja tehdä omat ratkaisunsa sen sijaan, että heidät pakotettaisiin avioliittoon. Haastateltavieni elinpiirin keskiluokkaisen ja kaupunkilaisen *mugtaman* tällä hetkellä yleisesti hyväksymä segregatio- ja avioliitonormisto onkin kaukana traditionaalisesta mallista, mutta silti kuitenkin juuri traditio toimi tärkeänä peilinä omien näkemysten kuvaamiselle. Esimerkiksi järjestetty avioliitto sinänsä ei ole heitä koskettavassa *mugtamassa* yleinen, eivätkä heidän perheensä heidän mukaansa yrittäneetkään dominoida heidän valintojaan. Silti nuo käytännöt olivat diskursiivisesti niin voimakkaasti läsnä, että nuoret erityisesti korostivat valinnan omuuden tärkeyttä itselleen, vaikka useimmat sanoivatkin, että heidän mielestään olisi hyvä, että vanhemmat hyväksyisivät puolison²⁵. Repliikki *naimisiin menen minä, ei äitini* toistui kirjaimellisesti useissa haastatteluissa. Osa tytöistä korosti positiivisena asiana sitä, että omassa perheessä on valinnanvapaus ottaen esille sen, että esimerkiksi maaseudulla on paljon perheitä, joissa näin ei ole. Peteetin (1993, 51–52) mukaan onkin tavallista, että juuri periferisten yhteisöjen katsotaan edustavan kulttuurista autenttisuutta ja idealisoitua yhteistä menneisyyttä.

Mugtaman normistoa ei siis voida pitää yhtenä yhdenmukaisena ja stabiilina kokonaisuutena. Myös sovinnaisuuspositioon asemoituvat tytöt kritisoivat joitakin heitä itseään jotenkin koskettavia käytäntöjä kuvatessaan omaa näkemystään siitä, millaisia segregatiorormit ja puolisonvalintakäytännöt ideaalitapauksessa olisivat, ja silloinkin tradition ja persoonamotiivin vastakkaisiksi asettava retoriikka oli käytössä. Seuraavaksi käsittelemiäni teemoja voisikin pitää sellaisina ajankohtaisina neuvottelupintoina, joissa yleisesti hyväksyttävän käytöksen normeja määritellään pikku hiljaa uudelleen.

Ensimmäinen näistä koskee kysymystä siitä, missä määrin yksityisyyttä toisiinsa tutustuville pareille sallitaan. Verrattuna traditionaaliseksi määriteltyyn järjestettyyn avioliittoon persoonapuheen mukainen avioitumismalli edellyttää sitä, että puolisoehdokkaaseen pystyy tutustumaan riittävästi ennen päätöstä kihlautumisesta tai avioliitosta²⁶. Vaikka perheiden välillä onkin eroja, kaupungeissa tavallinen segregatiorormisto on oman kokemuspiirini havainnoinnin perusteella yleisesti ottaen sellainen, että tytön ja pojan suhde ei saisi kehittyä millään tavalla intiimiksi tai varsinaiseksi

²⁵ Tai sitten asiaa haluttiin korostaa minulle, länsimaalaiselle?

²⁶ Sovinnaisuuspositioon asemoituvat tytöt tahtovat tutustua puolisoehdokkaaseen hyvin jo ennen päätöstä kihlauksesta, mutta pojista uskonnollisuuttaan eniten korostava Wael vasta kihlauksen aikana. Tämä ero voi johtua osaltaan siitä, että useampia perättäisiä kihlauksia pidetään etenkin tyttöjen maineen kannalta ainakin jonkin verran kyseenalaisina.

seurusteluksi ilman, että vanhemmat ovat suhteesta tietoisia. Vanhempien hyväksynnän jälkeen pari voi käydä treffeillä julkisilla paikoilla toisiinsa tutustuakseen tai vieraila toisen kotona, jos siellä on muitakin läsnä. Aineistoni sovinnaiset tytöt eivät kokeneet oman perheensä asettamien sääntöjen estävän heitä tutustumasta puolisoehdokkaaseen riittävästi ennen sitoutumista, mutta Leila kertoo seuraavassa sitaatissa, että hänen lähipiiristään kuitenkin löytyy esimerkki, jossa *vanhanaikainen ajattelu* (eli toisin sanoen *traditio*) estää jopa kihlattuja tutustumasta toisiinsa kunnolla:

Sandra: Tapahtuuko sellaista, että naimisiin mennään ennen kuin edes tuntee toisen?

Leila: Kyllä tapahtuu. Jotkut perheet eivät anna tytön ja pojan olla kahden kesken, olla samassa huoneessa kahdestaan, jutella rauhassa. Kihlauksen aikana he eivät saa käydä yhdessä ulkona. Sellaisiakin perheitä on. Esimerkiksi veljeni vaimon veljen kihlatun perhe ei anna heidän olla keskenään tai päästä heitä ulos treffeille. He saavat olla tekemisissä vain muun perheen läsnä ollessa. Sillä tavalla ei voi tutustua toisen persoonaan, kun ei voi olla hänen kanssaan rentoutuneesti. Niin ei voi oppia tuntemaan toisen kaikkia puolia. Tällainen käytäntö ei ole mielestäni hyvä. Mutta on sellaisiakin ihmisiä, joilla on vanhanaikaisia ajatuksia. Vanhat ihmiset eivät hyväksy mitään muuta. (Leila, käännös arabiasta SN.)

Rawda (n) oli aineistossani ainoa, joka edes harkitsi sitä *traditionaalista* kantaa, että puolisoon tutustumisen voisi jättää naimisiin menon jälkeiseen aikaan. Se johtui siitä, että hän epäili, voiko kosijaa todella oppia tuntemaan kihlusaikana, koska hänen mukaansa kaikki tahtovat silloin antaa itsestään parhaan mahdollisen vaikutelman. Siksi hän pohti tutustumisprosessin korvaamista uskolla jumalan määräämään kohtaloon. Seuraavassa sitaatissa tulee kuitenkin esille hänen ambivalenssinsa sen suhteen, olisiko kuitenkin hyvä tuntea henkilö ennestään.

Sandra: Miten etsit sopivaa kumppania, yliopistoltako esimerkiksi?

Rawda: Olisi parempi, jos se olisi joku, jonka tunnen ennestään. Mutta toisaalta uskomme siihen, että on jotain, mitä kutsutaan kohtaloksi. Se tarkoittaa sitä, että *allah* on määrännyt ennalta, ketkä tulevat sitoutumaan toisiinsa. Se on kaikkietävän *allahin* kirjoittama kohtalo, ja meidän täytyy hyväksyä se. Voin sanoa nyt, että en haluaisi mennä naimisiin sellaisen ihmisen kanssa, joka olisi minulle ennestään tuttu. Tuntisin kuka hän on, hänen moraalinsa. Jos esimerkiksi olisin puhunut hänen kanssaan ja ihastunut hänen persoonallisuuteensa, ja hän minuun sellaisena kuin olen, ettei myöhemmin tulisi yllätyksiä. Samalla en kuitenkaan ole vakuuttunut siitä... en toivo meneväni naimisiin sellaisen ihmisen kanssa, jonka tunnen ennalta. Voin tutustua häneen myöhemmin ja sitten ihastua häneen. (Käännös arabiasta SN.)

Jopa kesken lauseen Rawda ikään kuin vaihtaa kantaansa ja tuokin esille etukäteen tutustumista puoltavia argumentteja. Vaikka hän sitaatissa päätyy pitämään parempana tutustumista vasta naimisiin menon jälkeen, tärkeintä hänellekin on viimeistään silloin ihastua puolison persoonallisuuteen.

Yksi sellainen oman position määrittelyn paikka, jossa tytöt asettuivat vastustamaan omassa *mugtamassaan* esiintyvää käytäntöä, oli suhtautuminen siihen tapaan, että poikien äidit kiertävät

tyttöjen koteja katsomassa, löytyisikö sieltä häntä miellyttävää morsianehdokasta. Prosessi etenee siten, että poika tulee vuorostaan katsomaan äitinsä ehdottamaa tyttöä hänen kotiinsa, ja jos molemmat pitävät toisistaan, voi varsinainen tutustumisprosessi alkaa. Tytöt eivät pitäneet tästä perinteestä, vaan luokittelivat sen negatiivisessa mielessä traditionaaliseksi. Leila ja Wafa sanoivat tuntevansa itsensä mallinukeiksi sellaisissa tilanteissa. Nawal ja Haifa perustelevat seuraavassa kantaansa tuohon käytäntöön näin:

Nawal: Minusta olisi parempi, että kyseinen ihminen olisi ihastunut persoonallisuuteeni ja tuntisi minut, ennen kuin tulee kotiin minua katsomaan. [...] *Mugtamassamme* se menee niin, että esimerkiksi äiti, joka etsii morsianta pojalleen, tulee kotiimme kysymään, olisiko teillä sopivaa tyttöä morsiameksi. Hän kiertelee eri kodeissa, ja jos hän löytää jonkun josta pitää, hän ilmoittaa pojalleen, joka sitten vuorostaan tulee katsomaan. Jos hän pitää työstä, hän jatkaa juttua eteenpäin ja jos ei, niin hän ei tule takaisin. Tyttö vain istuu odottamassa ja poika käy kerran katsomassa, eikä tule enää uudestaan. Siinä on jotain, mikä ei ole oikein kivaa. Ihmiset tulevat katsomaan millainen olet ja ehkä pitävät sinusta, ehkä eivät. Jos he eivät pidä sinusta, he eivät enää tule uudestaan, ja se oli siinä. He käyvät vain kerran katsomassa tyttöä eivätkä palaa.

Haifa: Se voi aiheuttaa tytöille turhautumisen tunteita.

N: Tytöt saattavat herkistyä. Heistä alkaa tuntua... miksi he eivät kiinnostu minusta? He alkavat kysyä itseltään miksi, ja tämä on negatiivinen ilmiö.

H: Ehkä minussa on jotain vikaa... tai ihmiset... siinä miten puhun tai käyttäydyn.

N: Silloin kun poika on valmiiksi ihastunut ei käy näin. Hän tulee käymään kerta toisensa jälkeen, koska hän on ihastunut ja haluaa juuri tämän ihmisen, eikä niin että hän tulisi vain käymään katsomassa.

H: Sitten tyttö voi päättää, haluaako hänet... tai perhe. (Käännös arabiasta SN.)

Tässäkin persoonamotiivilla on tärkeä rooli, sillä perinnekäytäntöä kritisoidaan siitä, että se asettaa tyttöjen persoonan alttiiksi arvioinnille ja loukkauksille. Siksi tytöt toivoivat, että heitä tulisi tapaamaan vain sellainen poika, joka on jo valmiiksi kiinnostunut juuri heistä, mikä siirtää fokusta tutustumisprosessissa kodin ulkopuolelle julkiseen tilaan. Segregationormit sallivat työn tai opiskelun yhteydessä tapahtuvan vuorovaikutuksen tyttöjen ja poikien välillä, ja tytöt tapaavat sitä kautta monia poikia, joiden kanssa saattavat kaverustua. Jos joku poika kiinnostuu työstä, hänen oletetaan ottavan yhteyttä tytön perheeseen, ennen kuin pari voi tutustua henkilökohtaisemmalla tasolla. Ylipäänsä kuka tahansa tytön jossain nähnyt saattaa periaatteessa ottaa yhteyttä hänen perheeseensä avioliittoaikeissa. Uskonnollinen Wael (m) kertoikin, että katseli moskeijaan meneviä tyttöjä ja saattoi kysellä heistä heidän tutuiltaan, koska toivoi löytävänsä vaimokseen uskonnollisen tytön. Vaikka Nawal ja Haifa eivät pitäneet morsianta etsivien äitien vierailukäytännöstä, he silti kertoivat odottavansa mitä kohtalo tuo, sillä heidän mukaansa vain poika voi tehdä aloitteen suhteen aloittamiseksi. Leilan ote oli kuitenkin aktiivisempi; hän sanoi voivansa tehdä ”epäsuoran” aloitteen itsekin, eikä hän myöskään tahtonut tutustua muiden ehdottamiin poikiin, sillä hän halusi nimenomaan tuntea pojan jollain tasolla jo ennestään.

Sandra: Mistä ja miten luulisit sopivan kumppanin löytyvän?

Leila: Olisi parempi, jos tuntisin hänet ennestään. Olisin tutustunut häneen opintojen tai työn kautta. Olisin ollut hänen kanssaan tekemisissä, minulla olisi kokemusta hänestä vuosi tai pari... ei läheistä suhdetta, mutta tuntisin hänet, kuinka hän käyttäytyy ihmisten kanssa. Minusta olisi parempi, että tuntisin hänet ennestään. (Käännös arabiasta SN.)

Julkinen sfääri näyttäytyi siis kaiken kaikkiaan jopa näiden sovinnaisuuspositioon asemoituvien tyttöjen puheessa persoonamotiivin kannalta kotia ja sukulaiskontakteja parempana kontekstina puolison löytymiselle.

4.1.2 Persoonaa ja rakkaus vs. ulkoiset tekijät

Tämän alaluvun näkökulmana on esitellä, miten persoonapuhe aktivoitui myös refleктоitaessa aviomarkkinoiden realiteetteja ja ulkoisten tekijöiden merkitystä puolison valinnassa. Pinnallisuus puolison valinnassa kuvattiin syyrialaisessa nykytodellisuudessa yleiseksi ongelmaksi, mutta sellaisia puhujapositioneita vältettiin, joissa olisi itse asetettu pitämään tärkeänä oman edun tavoittelua avioliitolla. Vaikka kysyessäni puolison valinnan kriteerejä vastauksen aluksi joskus lueteltiin joitain ulkokohtaisia piirteitä, joita tulevan puolison toivottiin omaavan²⁷, niitä perusteltiin kuitenkin pohjimmiltaan sillä, että ne tavalla tai toisella mahdollistavat parin yhteensopivuuden ja sitä kautta myös rakkauden. Persoonien yhteensopivuutta pidettiin siis puolisonvalinnasta puhuttaessa ensisijaisena. Esimerkiksi Wael (m) ilmaisi asian näin:

Kihlauksen aikana vietämme aikaa keskenämme ja keskustelemme. Minulle selviää, millainen persoonallisuus hänellä on. Ehkä se ei ole sellainen kuin toivoisin. Hän voi olla kaunis, korkeasti koulutettu ja uskonnollinen, mutta en silti ihastu hänen persoonallisuuteensa. (Wael, käännös arabiasta SN.)

Aineistossani eniten huomiota sai seuraavien puolison valinnan pinnallisten kriteerien kritiikki: ulkonäön merkitys ja materiaalistien etujen tavoittelu. Sekä aineistoni että kenttähavaintojeni perusteella persoonapuheen ideaalit törmäävät nyky-Syyriassa käytännön realiteetteihin etenkin taloudellisten tekijöiden suhteen. Erityisesti sulhasen varallisuus on siellä yleisesti ottaen tärkeä edellytys avioliiton mahdollistumiselle, koska hänellä on päävastuu näyttävien häiden ja yhteisen elämän aloittamisen puitteiden kustannuksista, eikä avioliittoa yleensä pidetä mahdollisena ilman niitä. Lisäksi yleinen näkemys Syyriassa vaikuttaa yhä olevan, että perheen elättäminen on pääasiassa miehen velvollisuus. Aineistossani kuitenkin vain Rawda (n) mainitsi, että hänelle henkilökohtaisesti puolisonvalinnassa miehen varallisuus ja kyky elättää perhe olisi sinänsä tärkeää.

²⁷ Liittyen esim. koulutustasoon, menestyneisyyteen työelämässä, luonteeseen, uskonnollisuuteen, moraaliin tai ulkonäköön.

Kaiken kaikkiaan rahan merkitys tuli kaikkien muiden puheessa esille negatiivisena; omat motiivit puolison valinnassa määriteltiin persoonapuhetta käyttäen, ja samaa toivottiin toiseltakin osapuolelta. Mahdolliset toiveet sulhasen varallisuudesta esitettiin ikään kuin kiertotietä persoonapuheen kielelle käännettynä, esimerkiksi näin:

Haluaisin jonkun, joka on hyvä omalla alallaan, opiskeluissaan ja työssään. Uskon menestyväni omalla alallani, enkä halua sellaista, joka epäonnistuu omalla alallaan, koska silloin emme sopisi yhteen. (Leila, käännös arabiasta SN.)

Seuraavassa esimerkissä kritisoidaan vanhempien sukupolvea rahanahneudesta, joka syrjäyttää persoonallisuuteen liittyvät tekijät:

Wafa: Voi olla, että jotkut perheet haluavat rahaa.

Leila: Meidän perheessä ei ole tätä ongelmaa, meillä on yksilönvapaus. Vanhemmilla voi olla erilainen mielipide, mutta lopullinen päätös on minun. Kuuntelen mielelläni heidän mielipiteensä, mutta se ei ratkaise.

W: Mutta on sellaisia ihmisiä, perheitä, jotka haluavat esimerkiksi rahaa. Vaikka henkilö olisi oikein mukava, mutta köyhähkö, varaton, niin äiti vastustaa avioliittoa. (Käännös arabiasta SN.)

Näin rahan merkitys tavallaan liitetään traditioon. Onkin ymmärrettävää, että silloin kun avioliittojen järjestäminen vielä oli yleisempi käytäntö, vanhemmat ovat toivoneet tyttärelleen hyviä olosuhteita siinä perheessä, johon hänet on naitettu. Vaikka nykymuodossa tilanne onkin siinä mielessä erilainen, että nuori pari ei yleensä enää muuta sulhasen perheen luo vaan omaan talouteen, voi puolison valinta silti syyrialaisissa olosuhteissa edelleen vaikuttaa merkittävästi elintasoon. Aineistopuheessani tätä teemaa reflektoitaessa asetelma kärjistyi siihen, onko avioliitossa kyse taloudellisten tai muiden vastaavien etujen tavoittelusta vai vilpittömistä tunteista toista kohtaan. Vaikka yleensä nimenomaan pojat kritisoivat tyttöjä taloudellisten etujen tavoittelusta avioliitolla, seuraavassa tätä teemaa koskevassa sitaatissa Zidan (m) ainakin esimerkinomaisesti kuitenkin kääntää tämän sukupuolirooliasetelman:

Mielestäni avioliiton täytyy perustua rakkaudelle. En edes kutsuisi avioliitoksi sellaista suhdetta, josta puuttuu rakkaus, sillä siinä on kyse vain omien etujen tavoittelusta. Esimerkiksi jos menisin naimisiin naisen kanssa, jota en rakasta, jotta saisin rahaa tai yhteiskunnallinen asemani nousisi... jos en olisi rakastunut kehenkään tiettyyn tyttöön tai en voisi mennä naimisiin sen tytön kanssa, jota rakastan ja sitoutuisin naiseen, joka on myös toimittaja, jotta saisin mainetta ja työmahdollisuuksia toimittajana tai saadakseni rahaa. Tai siinä tapauksessa, että vaimoni kävisi töissä ja minä en... menisin naimisiin rahan takia elääkseni elanto turvattuna... jos en siis ajattelisi rakkautta, mutta minusta avioliiton ideaan kuuluu rakkaus. Rakkaudettomassa avioliitossa puolisoiden välillä tulee uskoakseni olemaan paljon ongelmia, heidän persoonallisuutensa ajautuvat jatkuvasti konflikteihin. Toisiaan rakastavan avioparin persoonallisuudet sen sijaan ovat harmoniassa keskenään. Jos tätä harmoniaa ei ole, tulee parin välille ongelmia ja lopulta ero. (Zidan, m, käännös arabiasta SN.)

Zidan siis määrittelee persoona/aviosuhdepuheen mukaisen avioliiton itselleen ainoaksi *oikeaksi avioliitoksi*, etujen tavoitteluun pohjautuva suhde taas on hänelle käsitteellisesti jotain muuta. Perustelu rakkausavioliitolle tulee tässäkin sitaatissa ongelmista, joita kehittyy puolisoitten välille, jos heidän persoonansa eivät sovi yhteen. Aineistossani ei kaiken kaikkiaan oletettu kestäväksi taloudelliselta kannalta järkevää avioliittoa vaan nimenomaan rakkausavioliitto.

Kun poikien puheessa taloudelliset syyt olivat yleisin vääräksi määritelty motiivi avioliitolle, tytöt puolestaan kritisoivat ulkonäön keskeisyyttä poikien valinnoissa (vrt. Dahlgren 2004, 160):

Usein puolisonvalinta perustuu siihen, että nainen näyttää hyvältä. Esimerkiksi sellainen tyttö, jonka vartalo ja vaatteet ovat kauniita, pääsee naimisiin nopeammin kuin joku tavallisen näköinen. On paljon tyttöjä, jotka ovat tavallisen näköisiä, mutta heidän luonteensa on hyvä... jotka ovat hyviä ihmisiä. He eivät ehkä löydä puolisoa. Täällä pojat tahtovat sellaisen tytön, joka on ulkoisesti kaunis. Sellaisia poikia on vain vähän, jotka etsivät persoonallisuutta... tyttöä, joka on sisäisesti kaunis. (Dorota, käännös arabiasta SN.)

Ulkonäkökysymys on mielenkiintoinen, koska se linkittyi myös rakkauden käsitteen erilaisiin käyttötappoihin, jotka on aineistoni ymmärtämisen kannalta hyvä avata. Teema tuo näkyville myös edellä käyttämäni järki/rakkaus -avioliiton dikotomian erilaisen käyttötavan, joka löytyi sovinnaisuuspositioon asemoituvien tyttöjen puheesta. Seuraava sitaatti on mielestäni pituudestaan huolimatta perusteltua esittää, koska se kuvaa hyvin sitä, miten rakkauden ja persoonien yhteensopivuuden perusteella avioitumisen välillä voidaan nähdä käsitteellinen ero, vaikka yleisesti ottaen ne hahmotettiin aineistossani samaksi asiaksi tai ainakin toisiinsa kiinteästi liittyviksi.

Sandra: Mikä on tunteiden rooli? Tuleeko rakkaus ennen naimisiin menoa vai vasta avioliitossa?

Leila: Rakastuminen ei ole minulle tärkeää vaan sen sijan se, että tunnen hänen olevan minulle oikea... ja hänen henkilökohtaiset ominaisuutensa, moraalinsa... miten hän käyttäytyy ihmisten kanssa, hänen persoonallisuutensa kokonaisuutena, hänen tapansa reagoida asioihin. Sellaiset asiat ovat minulle tärkeämpiä, kuin tunteiden herääminen. Voi tunteitakin vähän olla mukana [naurahtaen], se on ihan normaalia. En tarkoita, etten välittäisi romantiikasta yhtään, mutta minulle toisen ominaisuudet ovat tärkeämpiä. En halua avioliittoni perustuvan tunteille, vaan haluan järkeen perustuvan avioliiton... sille, mikä sopii persoonalleni. Jos minä olen esimerkiksi luonteeltani levoton, hänen pitäisi olla rauhallinen, jotta tulisimme toimeen.

Wafa: Minun mielestäni rakkaus ei ole välttämätöntä ennen avioliittoa. Ehkä se, että toinen tuntuu oikealta, ja sellaiset asiat.

L: Se riittää, että hänen kanssaan voi tuntea olonsa mukavaksi. Luonteenpiirteet ovat tärkeämpiä.

W: En pidä rakastumista ehtona avioliitolle. Avioliiton myötä voi sitten tietenkin kehittyä suurempi rakkaus.

L: Se, että ymmärrämme ja kunnioitamme toisiamme, on tärkeämpää kuin rakkaus... että hän kunnioittaa ja arvostaa minua, ja yleisesti ottaen tunnen itseni hyväksytyksi. Se on tärkeämpää, kuin rakastuminen. Jos persoonamme sopivat yhteen, rakkaus kehittyy kyllä myöhemmin. Häiden tai kihlauksen jälkeen, sitten kun olemme tekemisissä toistemme kanssa, rakkaus alkaa kehittyä.

W: Mutta ei ensimmäisellä tapaamisella. [Naurua yhdessä]. Ehkä johonkuhun ihastuu ensi silmäyksellä, mutta sitten kun on tekemisissä hänen kanssaan saattaa selvitä, ettei hän ole muita kummempi.

S: Ajan myötä.

W: Myöhemmin rakastumisen tunne saattaa mennä ohi, esimerkiksi jos on rakastunut jonkun ulkonäköön eikä ole kiinnittänyt huomiota hänen moraalinsa.

L: Joskus käy niin, että jonkun ihmisen tavatessaan unohtaa järkevän ajattelun. Rakastaa häntä siitä huolimatta, että tietää hänessä olevan huonoja piirteitä, eikä pysty kontrolloimaan tunteitaan. Mielestäni suuria romanttisia tunteita ei pidä lietsoa, ellei se liity toisen persoonan selvittämiseen. Toisen luonteenpiirteet ovat tärkeämpiä kuin tunteet. Tunteita voi herätä minä hetkenä tahansa, romantiikka ja rakkaus voi syttyä milloin vain, mutta toista ihmistä ei voi muuttaa. Jos hänessä on huonoja piirteitä, niistä ei voi päästä eroon.

S: Ensisilmäyksellä ei voi tietää toisesta ihmisestä mitään.

W: Totta... mitä on heidän sydämessään.

L: Tai vaikka taustalla olisikin vastavuoroinen rakkaudentunne, se voi olla vain väliaikainen tunne, joka ei kestä. Jos valitsee puolison tunteiden perusteella, se tunne kestää ehkä kuukauden, pari, kolme. Se voi olla kuten mikä tahansa muu väliaikainen rakastumisen tunne ja mennä ohi.

(Käännös arabiasta SN.)

Päällisin puolin Leila ja Wafa siis asettuvat kannattamaan monien muiden kritisoimaa ja traditionaaliseksi määrittelemää kantaa *rakkaus tulee vasta avioliitossa*. Väitän kuitenkin, että tämä näkemys on lähinnä kosmeettinen, koska tytöt käsittivät puolison valinnan rakkauden perusteella synonyymiseksi sen kanssa, että ihastuu toisen ulkonäköön *ensi silmäyksellä*. Vaihtoehtoiksi asettuvat tällöin se, että on kokonaan tunteidensa viettävänä ja se, että kykenee ottamaan toisen persoonan ja ominaisuudet huomioon valinnassa; juuri niiden yhteensopivuus omien piirteiden kanssa on heidänkin käsityksensä mukaan sellaisen, avioliitossa välttämättömän todellisen rakkauden edellytys, jonka pohja on kunnioituksessa ja toisen hyväksymisessä ja ymmärtämisessä. Esimerkiksi Leilan lause *mielestäni suuria romanttisia tunteita pidä lietsoa, ellei se liity toisen persoonan selvittämiseen* viittaa juuri siihen, että tunteet ovat hänen mielestään negatiivinen asia vain silloin, kun ne häiritsevät toisen persoonaan tutustumista. Nämä tytöt eivät myöskään pitäneet tunteiden vaikutusta puolisonvalinnassa aivan yhdentekevänä, vaan hekin korostivat, että on tärkeää myös tuntea, että puolisoehdokas olisi sopiva. Tästä he käyttivät rakkauden sijaan termiä *irtiyah*, millä tarkoitetaan, että voi olla toisen kanssa rentoutuneesti ja tuntee tämän itselle sopivaksi. Esimerkiksi seuraavassa Leila ja Wafa korostavat, että ulkokohtaiset persoonan ominaisuudet ja tunne siitä onko toisen kanssa hyvä olla eivät välttämättä korreloi, jolloin tunne ratkaisee. *Järjen käyttö* ei tarkoittanut heillekään sitä, että pitäisi mennä naimisiin jonkun sellaisen kanssa, josta ei pidä.

Wafa: Oma perheemme ei puutu päätöksiimme. He vain kertovat mielipiteensä siitä, onko henkilö mieleinen... esimerkiksi sanovat, että joku olisi hyvä tai muuta vastaavaa. Mutta jos me emme tunne oloamme mukavaksi hänen kanssaan emmekä pidä hänestä, päätös on meidän. Ehkä kieltäydymme kosinnasta, vaikka perheemme olisi sen kannalla tai päinvastoin. Voimme kuunnella heitä, mutta se ei välttämättä vaikuta omaan päätökseemme ja mielipiteeseemme. Jos isä ja äiti esimerkiksi sanovat, että poika on mukava, älykäs, kohtelias ja niin edelleen, mutta minä en itse tunne niin, en varmasti valitse häntä. Jos en tunne, että hän on...

Sandra: Sopiva.

W: Niin, sopiva. (Käännös arabiasta SN.)

Jotkut niistäkin tytöistä, jotka ilmaisivat pitävänsä rakkautta (kirjaimellisesti) tärkeänä puolisonvalinnassa, pitivät tärkeänä sen erottamista, että poika on rakastunut heihin itseensä eikä heidän ulkonäköönsä. Manal (n) ilmaisi asian näin: *Hän kunnioittaa ajatuksiani, ajatteluani, hyväksyy minut sellaisena kuin olen. En tahdo hänen rakastavan minua kasvojeni tai ulkonäköni, vaan persoonallisuuteni vuoksi.* Aineistoni pojat eivät sen sijaan nähneet tytön kauneuteen ihastumisen olevan ristiriidassa sen kanssa, että tunne voisi myöhemmin kehittyä todelliseksi rakkaudeksi, ja osa heistä näki sen erottamattomana osana prosessia. Osa kuitenkin reflektoi sitä, saattaako ulkonäköön ihastuminen johtaa harhaan puolisonvalinnassa. Näistä viehätysvoiman roolia koskevista poikkeuksista huolimatta voisi kuitenkin sanoa, että kun aineistossani määriteltiin sitä, mille avioparin välisen suhteen tulisi perustua, siinä samalla rivien välissä määriteltiin rakkauden liittyvän siihen, että suhteessa tulee hyväksytyksi omana itsenään. Seuraavassa esimerkissä Dorota muotoilee tämän ajatuksen suoraan:

Dorota: Seurusteluajan pituus kuukausina tai vuosina ei ole sinänsä tärkeää, vaan se että pääsemme siihen pisteeseen, että hän todella ymmärtää minua... että hän haluaa minut sellaisena kuin olen sen sijaan, että rakastaisi minua sillä ehdolla, että muutan itseäni jotenkin... että minun pitäisi muuttua paljon, jotta hän rakastaisi minua. Tärkeintä on, että varmistun tästä asiasta. Että hän rakastaa minua tällaisena kuin olen.

Sandra: Että voit olla oma itsesi.

D: Niin. (Käännös arabiasta SN.)

Vastaava rakkauden käsitteen yhdistäminen oman persoonan parisuhteessa saamaan vahvistukseen on otettu esille myös nykylännen kontekstiin kuuluvana ilmiönä (esim. Bauman 1997, 123–124; Illouz 2007, 39). Yhteensopivuuden korostaminen puolison valinnassa taas muistuttaa Riitta Jallinojan (2000, 80–82) esittelemiä esimerkkejä nyky-Suomesta. Yhteensopivuuden laskelmoiminen on hänen mukaansa tyypillistä parisuhdekumppanin ja puolison valitsemisessa, sillä juuri sen oletetaan täälläkin pitävän liiton kasassa, kun ihastumisvaihe on ohi. Pinnallisista eroista huolimatta läntisissä ja syyrialaisissa parisuhdekäsityksissä voi siis nähdä paljon yhtäläisyyksiä.

Paitsi että persoonaa korostavan diskurssin yleistymistä voidaan pitää globalisaatioon kuuluvana ilmiönä, jossa länsilähtöinen parisuhdekäsitys yleistyy muuallakin maailmassa, persoonan merkitystä korostavan diskurssin suosiolle syyrialaisnuorten keskuudessa on mahdollista nähdä myös paikallisia syitä. Aineistoni ja havaintojeni pohjalta vaikuttaa siltä, että paikalliset ”aviomarkkinat” koetaan epäreiluna kilpailuna, jossa ulkoisilla tekijöillä, kuten ulkonäöllä ja varallisuudella, on suhteettoman suuri merkitys. Zafer (m) esimerkiksi totesi, että avioituminen on nuorille arka asia, eikä minun siksi kannattaisi kysyä siitä ensimmäisenä. Pinnallisilla puolisonvalintakriteereillä on kuitenkin helppo

ymmärtää olevan suuri rooli tilanteessa, jossa on mahdollista etsiä puolisoa periaatteessa lukemattomien ennalta tuntemattomien ihmisten joukosta, joihin paremmin tutustumisen mahdollisuudet ovat paikallisista segregaatiorormeista johtuen kuitenkin rajalliset. Haastatteluissa monet ottivat esille myös sen, että olivat huolestuneita nuorten välisissä suhteissa yleisenä pitämästään epärehellisyydestä, johon kuului muun muassa valheellisia rakkauslupauksia ja teeskentelyä:

Molemmat saattavat olla toisiaan kohtaan epärehellisiä. Voi olla, että viimeiseen iltaan asti ennen häitä mies valehtelee naiselle... kaikesta. Ajatuksistaan, pukeutumistyylistään, varallisuudestaan. (Dorota, käännös arabiasta SN.)

Persoonapuheen kaltainen diskurssi on käyttökelpoinen tällaisessa tilanteessa, koska sillä voidaan ensinnäkin muotoilla ulkoisilla kriteereillä kilpailulle vaihtoehtoinen näkökulma, jossa juuri omien ominaisuuksien ja persoonan hyväksytyksi tuleminen on keskeistä. Sitä käyttäen voidaan myös neuvotella lisää vapautta tutustua puolisoehdokkaisiin paremmin, jotta on mahdollista selvittää, millaisia he ja heidän motiivinsa todella ovat.

4.1.3 Avioliitto itseisarvona?

Edellä käsitellyissä teemoissa siis persoona- ja aviosuhdepuheen yhdistelmä ja *traditio* asettuivat vastakkaisiksi puolison valinnasta puhuttaessa. Samalla tavalla kritisoiduksi tuli myös se *traditionaaliseen avioliittokäsitykseen* luettu piirre, että *avioliittoa sinänsä* esimerkiksi suvun jatkamisen instituutiona ja sosiaalisen roolin tarjoajana pidetään puolisoiden välistä suhdetta ja rakkautta keskeisempänä. Monet haastatelluista ottivat esille sen negatiivisena pitämänsä ilmiön, että Syyriassa on heidän mukaansa yleistä mennä naimisiin nuorena ja nopeasti välittämättä juurikaan siitä kenen kanssa, koska nuorena avioituminen on *mugtaman* silmissä suotavaa ja arvostettua. Esimerkiksi Judi (m) sanoi näin: *Se ei ole mielestäni oikein. Yani²⁸, he menevät naimisiin lasten tekemisen ja avioliiton vuoksi sinänsä, eivät itsensä vuoksi. Siksi heillä on ongelmia elämässään.* Sovinnaiseen positioon asemoituvista tytöistä Nawal taas näki tämänkaltaisen velvollisuudesta avioitumisen rakkauden vastakohtana samaan tapaan kuin myös etujen tavoittelun avioliitolla:

Sandra: Mitä rakkaus merkitsee sinulle, mitä se on?

Nawal: Rakkaus merkitsee minulle monia asioita, siinä käsitteessä yhdistyvät kaikki merkitykset. Se on ymmärrystä, luottamusta ja kunnioitusta. Rakkauden voi tuntea toisessa ihmisessä. Ihminen, joka rakastaa minua, tuntee jotain minua kohtaan. Hän on myötätuntoinen, kun minulla on ongelmia. Se merkitsee sitä että on joku, joka pysyy vierellä ja auttaa, kun tulee ongelmia itsen

²⁸ Yani: ”niinku”, siis, ”tarkoitin sitä, että...”.

tai muiden kanssa. Sellainen ihminen, joka ei ole rakastunut, saattaa auttaa, mutta vain velvollisuudentunteesta. Joskus ihmiset menevät naimisiin vain velvollisuudesta eivätkä heidän välillään olevan ihanan tunteen vuoksi. Tunteilla tarkoitan kunnioitusta, luottamusta ja yhteisymmärrystä... auttamista ja myötätuntoa toista kohtaan. Se ei saisi perustua sille, että haluan jonkun hyötyäkseni hänestä ja toteuttaakseni tarpeitani vaan sille, että kunnioitan... tai enemmänkin, välitän hänen tunteistaan ja hän minun tunteistani. Minä välitän asioista, jotka ovat hänelle tärkeitä ja toisinpäin. Tämä käsite sisältää kaiken merkityksellisen, ei ainoastaan yksittäisiä asioita. Rakkaus liittyy kaikkeen, se kattaa kaikki elämän alueet. Tätä rakkaus merkitsee minulle.

Haifa: Samaa minulle. (Käännös arabiasta SN.)

Nawalille puolisoiden välinen rakkaus vastavuoroisen välittämisen merkityksessä on olennaisin lähtökohta avioliitolle, eikä se hänen mukaansa voi toteutua silloin, jos suhteeseen on päädytty muista syistä. Puolison roolin toteuttamisella ei ole hänen mielestään samaa merkitystä silloin, jos sen tekee vain velvollisuudesta tai kumppaniin suhtaudutaan välineenä muita tarkoituksia varten.

Olisiko kaiken tämän traditionaalisen avioliiton kritiikin perusteella haastattelemieni nuorten rakkausavioliitokonsepti sitten jopa niin irtautunut perinteisestä avioliittoinstituutiosta, että sitä voitaisiin kuvata Anthony Giddensin (1991, 6) käsitteellä *pure relationship*, jossa väliä on ainoastaan sillä, mitä suhde voi tarjota osapuolille sen sijaan, että suhteen ulkopuoliset tekijät (kuten suvun tai perinteiden kautta välittyvä sosiaalinen velvollisuus) pitäisivät sitä koossa? Mielenkiintoista aineistossani on, että vaikka edellä käsitellyn perusteella tämä voisi toisaalta pitääkin paikkansa, aineistoni kolmas tärkeä retorinen motiivi kuitenkin korosti nimenomaan perheen merkitystä. Tässä *perhepuheeksi* nimeämässäni diskurssissa ei kuitenkaan pidetty itseisarvona perheen perustamista sinänsä vaan sitä, että perhe olisi onnellinen ja rakastava, perheenjäsenillä olisi läheiset välit ja ettei perheen hajoamisen riskiä olisi. Monesti juuri tätä perhemotiivia käytettiin ikään kuin viimesijaisena perusteluna. Esimerkiksi seuraavassa sitaatissa perhepuhe ”ohittaa” persoona- ja aviosuhdepuheen, kun Rawda pitää lasten etua ensisijaisena avioerokysymyksessä.

Sandra: Onko rakkaus mielestäsi avioliitossa tärkeää?

Rawda: Varmasti. Rakkaus kehittyy avioliiton myötä, kun puoliset oppivat ymmärtämään toisiaan... sitten he kunnioittavat toisiaan ja siis myös rakastavat toisiaan. Mutta jos käykin niin, etteivät he pystykään ymmärtämään toisiaan eivätkä rakastu toisiinsa, eivät he silloin myöskään voi jatkaa suhdetta. Paitsi tiettyjen velvoitteiden vuoksi. Nainen, jolla on lapsia, saattaa pysyä miehensä kanssa vain lasten takia, heidän tunteidensa vuoksi. Hän pysyy yhdessä heidän isänsä kanssa kasvattaakseen heidät hyvin. Tässä tilanteessa he saattavat jäädä yhteen, vaikkeivät rakastaisikaan toisiaan. (Käännös arabiasta SN.)

Näiden vastakkaisen oloisten diskurssin suhde on mielenkiintoinen. Perhepuhetta käyttäen monesti kritisoitiin nimenomaan sitä, että vanhemmat ajattelisivat vain itseään suhteen jatkumisesta

päättyessään. Silti nuo retoriset motiivit eivät kuitenkaan yleensä hahmottuneet ristiriitaisiksi, vaan ennemminkin erottamattomiksi osiksi samaa perustelulogiikkaa. Esimerkiksi perusteluna sille, miksi persoonien yhteensopivuus ja rakkaus avioliitossa pitäisi varmistaa, käytettiin monissa aineistoesimerkeissä nimenomaan sitä, ettei jouduta eroamaan myöhemmin, mikä olisi haitaksi lapsille.

Rakkaudettomassa avioliitossa puolisoitten välillä tulee uskoakseni olemaan paljon ongelmia, heidän persoonallisuutensa ajautuvat jatkuvasti konflikteihin. Toisiaan rakastavan avioparin persoonallisuudet sen sijaan ovat harmoniassa keskenään. Jos tätä harmoniaa ei ole, tulee parin välille ongelmia ja lopulta ero, enkä tahdo joutua tilanteeseen, jossa perhe hajoaa. Ero merkitsee kuolemantuomiota perheelle, siis siinä tapauksessa jos lapsia jo on. Lasten tunteet jakautuvat isän ja äidin välille. En tahdo joutua sellaiseen tilanteeseen, ja siksi olen päättänyt, että tuleva avioliittoni perustuu rakkaudelle. Menen naimisiin vain rakkaudesta. (Zidan, m, käännös arabiasta SN.)

Lasten etu ja avioparin onni käsitettiin aineistossani yleisesti ottaen yhteneviksi, koska onnellista perhettä ilman hyvää parisuhdetta pidettiin lähes mahdottomana. Kaiken kaikkiaan vastustettiin siis ajatusta, että naimisiin mentäisiin hätköiden kenen kanssa tahansa vain perheen perustamisen vuoksi, koska se ei olisi edes lasten etu. Vaikka persoona- ja aviosuhdepuhetta joskus perusteltiin näin edelleen perhepuheella, olivat ne kaikki siis kuitenkin käytössä paitsi yhtenä toisensa implisiittisesti sisältävänä kokonaisuutena, myös toisistaan irrallisina retorisinä motiiveina, jotka korostuivat tilanteisesti tai joilla perusteltiin toinen toisiaan. Esimerkiksi seuraavassa taas läheisiä perhesuhteita perustellaan edelleen sillä, että se on yksilön psyykkiselle hyvinvoinnille tärkeä.

Tämä on erittäin positiivinen puoli täällä meidän kulttuurissa. Ihmisten kontakti omaan perheeseensä säilyy, perhesiteet ovat vahvat ja perheenjäsenten välillä on paljon rakkautta. Se on todella hyvä asia henkisen hyvinvoinnin kannalta. Täällä voi tuntea sen, että aina on ihmisiä ja perhe ympärillä. (Nawal, n, käännös arabiasta SN.)

4.2 Länsi ja Traditio: kulttuurieron määrittelyä

Edellisessä luvussa kuvasin, miten haastattelemani nuoret neuvottelivat rajoittaviksi kokemiensa segregaatioruokien pintoja ja kritisoivat traditionaalisia käytäntöjä. Teoriaosuuteni valossa voisi siis kysyä, ovatko hekin omaksuneet muun muassa siirtomaahallitsijoiden ja länsimaalaisten feministien aiemmin artikuloiman näkemyksen, jonka mukaan juuri islamilaiset traditiot ja sukupuolten segregaatioruokien käytännöt rajoittavat negatiivisella tavalla elämää arabi-muslimikulttuureissa. Tämän ajattelutavan mukaan siis *kehittyneempi* sukupuolten välisten suhteiden malli sijaitsee lännessä sillä perusteella, että siellä on vapaampaa, ja päästäkseen samaan arabien/muslimien pitäisi haastaa oma kulttuurinsa. (vrt. Ahmed 1992; Mohanty 1999, 245–247.) Oliko haastattelemieni nuorten tradition

haastava persoona- ja aviosuhdepuheen avioitumismalli siis heidän mielestään lännestä lainattujen ideoiden inspiroimaa?

Länsi nähtiin toki esimerkkinä vapaammista sukupuolten välisistä suhteista, ja myös monet sovinnaisuuspositiosta puhuvat nuoret näkivät länessä joitain hyviä puolia sellaisissa asioissa, joista syyrialaisia tapoja kritisoitiin. Lännen hyvinä puolina mainittiin muun muassa seuraavat: puolison valinta perustuu enemmän järkeen kuin rakkauteen ensisilmäyksellä, puolisoehdokkaaseen voi tutustua riittävästi ennen päätöstä avioliitosta ja että rahalla ei ole niin paljon merkitystä kuin Syyriassa, vaan rakkaus riittää. Kuitenkin erikseen asiaa kysyessäni sovinnaisuuspositiosta puhuvat haastatellut vastasivat seuraavaan tapaan kysymykseen siitä, onko lännestä otettu vaikutteita paikallisiin avioliittokäytäntöihin:

Sandra: Onko läntisellä kulttuurilla vaikutuksia tšekäläiseen kulttuuriin?

Manal (n): Varmasti on. Ai avioliittoon liittyenkö?

S: Niin.

M: Ei, koska meillä on omat traditiomme ja meidän pitää noudattaa niitä. Euroopan vaikutus näkyy vaatteissa, muodissa, sisustuksessa.... monissa muissa asioissa, mutta ei missään avioliittoon liittyvässä. (Käännös englannista ja arabiasta SN.)

Tästä näkökulmasta paikallisilla kulttuurisilla muutoksilla suhteessa traditionaalisiin avioitumiskäytäntöihin ei nähty yhtymäkohtia läntisiin vapauksiin sukupuolten välisissä suhteissa, vaan mielenkiintoisesti juuri avioliittoon liittyvien tapojen ja käytäntöjen nähtiin olevan se kulttuurin osa-alue, jota läntiset vaikutteet eivät koske ja jossa oman kulttuurin perinteistä pidetään tiukasti kiinni. Vaikka paikallisen kulttuurin käytäntöjen siis kuvattiin olevan elävässä muutosprosessissa, nähtiin kuitenkin uusilla, vapaammilla käytännöillä ja lännen vapauden välillä olevan joku tietty essentiaalinen ero. Seuraavia sitaatteja tarkemmin katsomalla voi havaita, miten tämä ero rakentuu sovinnaisuuspuheessa:

Sandra: Onko lännestä otettu tänne jotain muita vaikutteita?

Leila: En usko. Koska meidän *mugtamassamme* lähtökohtaisesti vastustetaan lännen avioliittotapaa... vastustetaan voimakkaasti. Sillä ei ole vaikutusta.

S: Miksi?

L: Ai miksi vastustetaan? Kuten sanoin, syy on se, että meillä ei voi olla montaa eri suhdetta²⁹... täytyy keskittyä puolisonvalintaan kunnolla, jotta valitset oikean ihmisen, sillä... voi olla, että eroat myöhemmin ja menet naimisiin toisen kanssa, mutta että asuisit jonkun kanssa ennen avioliittoa, sellaista meillä ei ole ollenkaan. Myös islam kieltää sen. Esimerkiksi se, että joku pari asuisi yhdessä ennen naimisiin menoa ja heillä olisi rakkaussuhde, ei ole islamin mukaan sallittua, ja vaikka se olisikin, *mugtama* tuomitsee sellaiset tavat ja perinteet. Ihmiset jotka tekevät sellaisia asioita, tekevät sen yleensä salaa, koska *mugtaman* silmissä se ei ole suotavaa.

S: Onko ihmisiä, joiden mielestä olisi hyvä, että heillä olisi ollut ennen avioliittoa useampi parisuhde?

²⁹ Kirjaimellisesti *meillä ei ole monisuhteisuutta*.

L: Sellaiset suhteet voivat toteutua kihlauksen kautta. Esimerkiksi sellaisia kontakteja voi olla, että vaikka työpaikalla tutustuu ihmiseen, mutta ennen naimisiinmenoa ei voi asua yhdessä. Ehkä kihlauksen myötä, mutta ei niin, että asuisi kihlauksen aikanakaan samassa asunnossa. Ei, *mugtama* ei nyt hyväksy sitä. (Käännös arabiasta SN.)

Sandra: Millaisia eroja näette olevan lännen ja teidän kulttuurin välillä? Mikä on mielestänne tärkein ero?

Nawal: Ehkä suurin ero... länessä päätös avioliitosta käsittääkseni riippuu ihmisestä itsestään, kun taas täällä perheen mielipide on tärkein. Länessä he voivat ensin tutustua toisiinsa, ehkä asua yhdessä ja vasta myöhemmin päättää avioliitosta. Täällä meidän pitää ensin päättää naimisiinmenosta ja todellakin mennä naimisiin, ennen kuin on sallittua asua yhdessä ja perustaa perhe. Täällä ei ole mahdollista aloittaa suhdetta tai seksuaalista suhdetta muuten kuin avioliiton kehyksessä. Ensin mennään naimisiin, ja sitten suhde voi alkaa. Mutta länessä voi tehdä niin tai näin. Siellä on enemmän vapautta. (Käännös arabiasta SN.)

Seurustelukulttuurien ero määrittyi siis sovinnaisuuspuheessa sitä kautta, että omassa syyrialaisessa *mugtamassa* nähtiin olevan voimassa sellainen tietty sukupuolten kanssakäymistä säätelevä segregaatiornormisto, jota länessä taas ei ole. Tämän kulttuurieron määritelmän alkuperä voidaan jäljittää kolonialistien retoriikkaan, sillä siinäkin juuri sukupuolten segregatio nähtiin yhtenä keskeisenä kulttuurierona lännen ja islamin välillä (Ahmed 1992). Sovinnaisuuspuheessa olennaisimpana kulttuurien välisenä erona pidettiin tässä yhteydessä sitä, ovatko esiaviolliset suhteet sallittuja vai eivät. Sellaisia suhteita, joissa tapaillaan ihmistä mahdollista avioliittoa silmällä pitäen ei kuitenkaan siinä määritelty varsinaisiksi *parisuhteiksi* edes siinä tapauksessa, että pari olisi jo kihlautunut, vaikka tällaisiin suhteisiin ajateltiin kuuluvan sen, että tunteiden kehittyminen toista kohtaan voi jo alkaa. Toisin sanoen ainoastaan seksuaaliset suhteet luettiin parisuhteiksi, joten avioliitto on tällä logiikalla itäisessä kulttuurissa ainoa mahdollinen parisuhteen laji; siis ainakin verrattuna länteen, jossa esiaviollinen seksi on sallittua ja tältä kannalta useammat pari/seksisuhteet mahdollisia. Tästä huolimatta yhtä olennaisena kuin varsinaista esiaviollisen seksin kieltoa pidettiin oman kulttuurin sääntöjen puitteissa pysymisen kannalta myös niitä segregaatiorormeja, jotka kaiken kaikkiaan pitävät toiseen sukupuoleen tutustumisen riittävän etäisellä, *epähenkilökohtaiseksi* määritellyllä tasolla siihen saakka, kunnes suhde on perheen tiedossa ja valvonnassa (tarkoittaen sitä että he tapaavat vain julkisilla paikoilla tai jonkun muun perheenjäsenen läsnä ollessa). Seuraavassa sitaatissa kulttuurien välinen ero rakentuukin myös sillä perusteella, miten läheisesti ja miten paljon tytöt ja pojat ovat yleisesti ottaen tekemisissä keskenään.

Sandra: Etkö haluaisi tuntea häntä läheisesti... että olisitte esimerkiksi ystäviä?

Leila: Ystäviä joo, mahdollisesti... mutta nyt tässä on sellainen juttu, että en tarkoita läheisiä ystäviä, intiimiä suhdetta... koska me olemme muslimeja, emmekä voi olla kovin paljon tekemisissä vastakkaisen sukupuolen kanssa. Silloin jos pidän jonkun pojan henkilökohtaisista piirteistä, moraalista, uskonnollisuudesta ja niin edelleen, voin osoittaa hänelle epäsuorasti olevani kiinnostunut avioliitosta, tai hän ehdottaa sitä minulle. Ymmärsitkö? [naurua]

S: Ymmärsin, mutta...

Wafa: Mutta täällä ei ole niin, että meillä olisi paljon miespuolisia kavereita. Tytöt eivät vietä aikaa poikien kanssa niin kuin lännessä. Täällä tyttö saattaa tutustua poikaan esimerkiksi työn kautta tai opinnoissa yliopistolla, mutta henkilökohtaisemmat suhteet eivät ole sallittuja.

Sandra: Olisiko mielestäsi parempi, jos läheisempiäkin suhteita voisi olla, jos se ei olisi ongelmallista *mugtaman* kannalta?

Leila: Ai olisiko parempi, jos läheisemmät suhteet olisivat mahdollisia? Ehkä, mutta minulle siinä ei sinänsä ole mitään ongelmaa, että olen tekemisissä poikien kanssa, kunhan se ei mene liian pitkälle... esimerkiksi että minulla olisi joku *boyfriend*, jonka kanssa saattaisin mennä myöhemmin naimisiin. Mutta mahdollista on esimerkiksi istuskella jonkun kanssa avioliittoa silmällä pitäen sen selvittämiseksi, sopisimmeko yhteen, millainen persoonallisuus toisella on. Voimme viettää aikaa yhdessä selvittääksemme, onko meillä yhteisiä näkemyksiä asioista. Jos esimerkiksi tuntisin pojan ennestään ja tulisi esille ajatus avioliitosta, haluaisin että istuisimme yhdessä ja kertoisimme itsestämme jotta selviää, sopivatko persoonallisuutemme yhteen vai eivät.

S: Tärkeintä on siis se, että pystyy ymmärtämään toista?

L: Niin, keskustellaan aiheesta... ennen sitoutumista, kihlausta ja avioliittoa, ennen mitään näistä. Istumme yhdessä, puhumme itsestämme ja selvitämme, ovatko toisen piirteet sopivat. (Käännös arabiasta SN.)

Leilan ja Wafan määritelmän mukaan oman kulttuurin sääntöjen puitteissa on mahdollista olla tekemisissä vastakkaisen sukupuolen edustajien kanssa, mutta ei yhtä henkilökohtaisella tasolla kuin lännessä eikä niin paljon. Leila myös tekee eron sellaisten varsinaisten seurustelusuhteiden, joita lännessä on (*boyfriendejä*) ja sellaisen tutustumisen välille, jossa ollaan tekemisissä toisen persoonan ja yhteensopivuuden selvittämiseksi mahdollisen avioliiton kannalta.

Esittämästään traditioiden kritiikistä huolimatta sovinnaisuuspositioon asemoituvat eivät siis artikuloineet avioliitonäkemyksensä siirtävän heidän identifikaatiotaan oman kulttuurinsa malleista läntisiin, vaan päinvastoin nimenomaan edellä kuvattujen *mugtaman* segregaatioruokien noudattaminen merkitsi puhujille samaa kuin *oman kulttuurin* noudattaminen. Tässä ei kuitenkaan ole kysymys oman kulttuurin hahmottamisesta aiemmin käsiteltyinä traditioina, vaan aineistoni toisesta keskeisestä traditiodiskurssista. Tällä *Traditiodiskurssilla* (isolla alkukirjaimella) tarkoitan sellaista puhetapaa, jossa tuotetaan oman kulttuurin mukaisuutta suhteessa toiseen, joka aineistossani oli siis länsi. Tulkitsen tämän sellaiseksi tradition uudelleen luomiseksi, josta teoreetikot puhuvat (ks. luku 3.2.2). *Traditiossa* ei siis ole olennaista ”perinteiden” historiallinen ulottuvuus vaan se, missä nykyään halutaan tuottaa ero oman paikallisen kulttuurin ja vieraan kulttuurin välille. Näitä *Traditioita* luodaankin samanaikaisesti ja vuorovaikutuksessa länsikäsitysten kanssa (vrt. Carrier 1995a). *Tradition* kannalta keskeisiksi määriteltiin siis ne tämänhetkiset oman *mugtaman* segregaatioruokien, joiden nähtiin pitävän yllä eroa läntiseen kulttuuriin, jossa esiaviolliset suhteet ovat mahdollisia. Voi tuntua oudolta, että traditioina voidaan pitää myös tällaisia käytäntöjä, jotka ovat akuutissa muutosprosessissa. Silloin kun eroa muodostetaan suhteessa toiseen, se ei kuitenkaan voisi olla stabiili (esim. Morley & Robins 1995, 45–46).

Toisin kuin traditio, Traditio ei ollut sovinnaisuuspuheessa persoona- ja aviosuhdepuheen kanssa ristiriidassa, vaan sen sijaan rakkauteen perustuvaa aviosuhdetta pidettiin Tradition näkökulmasta oman kulttuurin keskeisenä elementtinä. Rakkausavioliitto määritellään siis sovinnaisuuspuheessa Tradition mukaiseksi, vaikka samalla oman kulttuurin historialliset avioliittokäytännöt (traditiot) sinänsä nähtiinkin erilaisina ja niitä kritisoitiin. Aineistoni *Traditiodiskurssilla* onkin paljon yhteistä sen Lila Abu-Lughodin (2005) käsittelemän Egyptin islamistisen³⁰ perhediskurssin kanssa, jossa paluiksi islamilaisiin traditioihin tulkitaan ydinperhe, jossa puoliset ovat omistautuneet toisilleen ja lapsilleen. Siinäkin perinteiseksi tulkitaan avioitumismalli, joka on vastakohtainen sille käytännössä sukupolvelta toiselle siirtyneelle mallille, jossa aviopuolisoiden välisillä tunteilla ei juuri ollut merkitystä. (emt. 151). Abu-Lughodin mukaan islamistitkin ovat itse asiassa täysin omaksuneet porvarillisen avioliiton ideaalit, ja kumppanuuteen perustuva avioliitto on yhtä tärkeä Egyptin uskonnolliselle koulutetulle keskiluokalle kuin paikallisille maallistuneille feministeille. Varsin ristiriitaisesti siis näiden Traditiolle keskeisten mallien alkuperä voidaan liittää länteen yhtä lailla kuin esimerkiksi samaisten islamistien Tradition säilyttämisen projektissaan vastustamat naisten julkiset vapaudet. (emt. 145.) Porvarillisen avioliiton ideaalit on Abu-Lughodin mukaan integroitu islamistien diskurssiin jo 1900-luvun alun reformistien modernisaatioajattelussa, jossa sen ideat perusteltiin uskonnollisista teksteistä löytyvillä viittauksilla (emt. 133). Hän toteaa, että alkuperäinen porvarillinen diskurssi on toki hieman muuttanut muotoaan tässä prosessissa, muttei se silti voi mitenkään edustaa varsinaisia historiallisia traditioita³¹.

Myös aineistossani Traditio ja islam liitettiin yleensä yhteen, ja Tradition kannalta keskeisten *mugtaman* segregaatioruokien ikään kuin määriteltiin olevan peräisin islamista. Islam ei siis ole tämän tutkimuksen lähtökohdista käsin pyhiin teksteihin tai käytäntöihin perustuva stabiili rakennelma, vaan tarkastelen sitä diskursiivisesti tuotettuna. Siksi onkin mielenkiintoista reflektoida aineistossani artikuloidun islamin suhdetta traditio- ja motiividiskurssien risteävään kenttään riippumatta siitä, onko sillä yhtymäkohtia mihinkään käytännössä esiintyneisiin uskontoon liittyviin perinteisiin. Tradition tavoin myös islam oli aineistossani yhdistettävissä persoona- ja aviosuhdepuheeseen. Esimerkiksi seuraavassa sitaatissa Wael liittää persoonien yhteensopivuuden korostamisen profeetan sanoihin:

³⁰ Islamisteiksi määritellään siis ne muslimit, jotka korostavat uskonnollisuutta tärkeänä identiteettinsä osa-alueena, ja jotka myös aktiivisesti ajavat islamin mukaisen elämäntavan omaksumista. Heidän kantaansa voisi siis yleisesti ottaen kuvata uskonnon noudattamisessa tiukemmaksi kuin keskiverron uskonnon edustajan, mutta juuri he ovat kuitenkin samalla aktiivisimpia ja äänekkäimpiä Tradition diskurssien muotoilijoita.

³¹ Kuten esimerkiksi paluuta sellaisiin valtion modernisointireformien vähemmän koskettamien yhteisöjen malleihin, joita edustaa esimerkiksi beduiinien perhemalli, jossa suku ja naisten keskinäinen yhteisöllisyys on tärkeämpää, kuin vaimon omistautuminen aviomiehelle ja lasten ”tieteellisen tarkkaan” kasvattamiseen (emt.).

Sellaista tapahtuu paljon, että mies on rakastunut naiseen kihlusaikana, mutta nainen ei mieheen... ei rakasta häntä, ei päästä häntä sydämeensä. Miehet kärsivät tällaisesta ongelmasta. Rakkaus voi olla voimakasta kihlusaikana. On tärkeää, että nainen on hänelle sopiva. Profeetta, rauha hänen sielulleen, sanoo, että tytön ja pojan pitää olla tasavertaisia. Esimerkiksi koulutuksellisesti, taloudellisesti ja ulkonäöltään. Jos esimerkiksi minä, joka olen tavallisen näköinen, tahtoisin mennä naimisiin missin kanssa, en ehkä kelpaisi hänelle. Tässä tilanteessa minä rakastaisin häntä, mutta hän ei minua, ja minä kärsisin siitä. Siksi yritän löytää jonkun, jonka kanssa olemme tasavertaisia. Jos minä en ole kovin komea, riittää että hän on ihan kivan näköinen, koska silloin hän voi rakastaa minua niin kuin minä häntä. (Wael, m, käännös arabiasta SN.)

Kuten Wael itsekin sitaatin ulkopuolella mainitsi, kyse on islamin puolisoitten tasavertaisuutta korostavasta *kafa'a*-periaatteesta. Itse asiassa se on integroitu islamiin jo sen syntyä varhaisemmalta ajalta ja sitä on käytetty eri aikojen ja paikkojen kontekstissa viittaamaan puolisoitten tasavertaisuuteen useilla ulottuvuuksilla. Dahlgrenin mukaan esimerkiksi nyky-Jemenin epätraditionaalisissa avioliitoissa tasavertaisuuden vaatimus liitetään koskemaan lähinnä puolisoitten suurin piirtein samantasoista koulutusta, ikää ja luonteiden yhteensopivuutta. Toisissa historiallisissa konteksteissa on korostunut myös muun muassa perheiden yhteiskunnallinen status, varallisuus ja maine. (Dahlgren 2004, 154.)

Aineistoni puheessa artikuloituva islam myös yhdistyi joskus persoonapuheeseen tradition kritiikissä. Siitä löytyi esimerkiksi perusteluja sille, ettei avioliittoon saa pakottaa:

Perhe ei voi pakottaa meitä menemään naimisiin sellaisen ihmisen kanssa, jota emme halua. Myös islamin mukaan on niin, että jos tyttö kieltäytyy avioliitosta, kukaan ei voi häntä siihen pakottaa tai aiheuttaa hänelle muita vastaavia ongelmia. (Haifa, n, käännös arabiasta SN.)

traditionaalisia käytäntöjä ei siis pidetty islamin mukaisina, vaan ennemminkin päinvastoin. Joissakin asioissa islamia pidettiin jopa sallivampana, kuin puhujien oma *mugtama* käytännössä oli. Tärkein esimerkki tästä on suhtautuminen avioeroon. Nawal esittää seuraavassa, että islamin mukaan avioero on hyväksyttävä ja vaivaton käytäntö, mutta *mugtamassa* näin ei ole. Mielenkiintoisesti hän löytää yhtäläisyyttä lännen ja islamin välillä tässä kysymyksessä, vaikkei itse sitä suoraan niin artikuloikaan:

Lännessä positiivista, parempaa kuin täällä... hyviä puolia lännessä... näkisin, että siellä on mahdollista oppia tuntemaan todella hyvin se henkilö, johon aikoo sitoutua. Voi oppia tuntemaan hänet kunnolla ennen päätöstä. Siellä ollaan vapaita päättämään sitoutumisesta ja myös erosta. Jos esimerkiksi menisin naimisiin ja sitten huomaisin, että en voi jatkaa suhdetta mieheni kanssa, voisin erota helposti. Täällä meidän kulttuurissa taas... vaikka uskonnon mukaan avioero on sallittu eikä siinä ei ole mitään monimutkaista, on se yhä ongelmallinen *mugtaman*, tapojen ja traditioiden vuoksi. Täällä pelätään ihmisten juoruilua. Eronnutta naista kohdellaan tavalla, joka ei ole ollenkaan kiva. (Nawal, n, käännös arabiasta SN.)

Länsi ja islam siis muistuttavat Nawalin puheessa toisiaan siinä, että kumpikin ovat avioeron suhteen sallivia. Syyrialainen *mugtama* sen sijaan hänen mukaansa kuitenkin sanktioi eronneita naisia maineen menetyksellä ja kohtelemalla heitä huonosti. Tähän liittyivät myös aineistoni tytöistä konservatiivisimpia kantoja ottaneen Rawdan mielestä naisen asemaan liittyvät ongelmat Syyriassa, vaikka muuten nämä asiat olivatkin siellä hänen mielestään hyvin:

Eronneesta naisesta tulee *mugtaman* silmissä mitätön... leskeksi jääneet naiset kärsivät monista ongelmista... miehet lähentelevät heitä sen vuoksi. Tämä on sellainen ongelma, josta naiset edelleen kärsivät sukupuolensa vuoksi. (Rawda, käänös arabiasta SN.)

Avioerojen sanktioimista ei siis pidetty islamin mukaisena ja se määriteltiin traditionaaliseksi. Seuraavassa sitaatissa tulee rivien välissä esille myös toinen käytäntö, joka on islamin mukaan sallittu, mutta paikallisessa *mugtamassa* kuitenkin ei:

[...] voi olla, että eroat myöhemmin ja menet naimisiin toisen kanssa, mutta että asuisit jonkun kanssa ennen avioliittoa, sellaista meillä ei ole ollenkaan. Myös islam kieltää sen. Esimerkiksi se, että joku pari asuisi yhdessä ennen naimisiin menoa ja heillä olisi rakkaussuhde, ei ole islamin mukaan sallittua, ja vaikka se olisikin, *mugtama* tuomitsee sellaiset tavat ja perinteet. Ihmiset jotka tekevät niin, tekevät sen yleensä salaa, koska *mugtaman* silmissä se ei ole suotavaa. [...] ...mutta ennen kuin menee naimisiin, ei voi asua yhdessä. Ehkä kihlauksen myötä, mutta ei niin, että asuisi kihlauksen aikanaan samassa asunnossa. Ei, *mugtama* ei nyt hyväksy sitä. (Leila, käänös arabiasta SN.)

Leilan epäjohdonmukaisuus siinä, onko yhdessä asuminen ennen avioliittoa islamin mukaan kiellettyä vai ei, liittyy todennäköisesti siihen eroon, joka Syyriassa on uskonnollisen vihkimisen ja lopullisen *mugtaman* hyväksymän avioliiton välillä. Avioitumisprosessi on siellä kaksivaiheinen. Ensimmäisen vaiheen eli uskonnollisen vihkimisen jälkeen yhdessä eläminen ja seksi ovat islamin kannalta sallittuja. Yhteisön hyväksymä avioliitosta tulee kuitenkin vasta häätöjuhlan ja avioliiton laillisen rekisteröinnin jälkeen. Uskonnollinen vihkiminen on nopea ja vaivaton toimitus, eikä liiton purkamiseenkaan vaadi muuta kuin yhteisen päätöksen. Joskus avioliittoprosessi jääkin (pitkäksi aikaa tai lopullisesti) tähän vaiheeseen, kun parilla ei esimerkiksi ole varaa avioitua ”oikeasti”, eikä se ole uskonnon mukaan väärin, mutta koska *mugtama* ei näitä *urfi*-liittoja hyväksy, nämä pariskunnat ovat naimisissa muilta salaa³². Avioeron ja *urfi*-liittojen kaltaisissa kysymyksissä uskonnon ja *mugtaman* käytäntöjen suhde siis rakoilee; islam sallisi tiettyjä asioita, jotka sosiaalisesti ovat kuitenkin kiellettyjä tai ei-toivottuja. Viimemainitussa tapauksessa islamin sallimaa käytäntöä ei sitaatissa edes lueta Tradition mukaiseksi, koska se on *mugtamassa* täysin kielletty.

³² Ongelmalliseksi käytännön tekee myös se, miehet saattavat käyttää tätä *urfi*-liittoa katteettomana lupauksena virallisesta avioliitosta; jos liitto päättyy virallistamisen sijaan eroon, naisen mahdollisuus löytää uusi puoliso saattaa sen jälkeen vaikeutua, kun hän oletettavasti on menettänyt neitsyytensä.

5 Länsidiskurssit segregaatioruormikeskustelussa

Tässä luvussa tarkemmassa käsittelyssä on jo edellisessä luvussa pohjustettu kulttuurieron jäsenyys, joka liittyy sukupuolten välisten suhteiden vapauteen. Aineistostani hahmottui siis kaksi eri subjektipositiota erilaisina kantoina siihen, pitäisikö Syyriassakin olla vapaampaa. Tämän luvun aiheena on, millaisia länsidiskursseja artikuloitui eri positioiden perusteluissa kannalleen.

5.1 Sovinnaisuuspositio

5.1.1 Lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssi

Sovinnaisuuspositiolla tarkoitan siis sellaista subjektipositiota, joka kannattaa *mugtaman* sukupuolten välisten suhteiden kanssakäymistä säätelevien normien säilyttämistä suurin piirtein ennallaan siinä määrin, kuin Tradition säilymistä sitä määrittää edellyttävän. Kun Traditio puheessa rakentui nimenomaan erona lännen sukupuolten välisten suhteiden vapauteen, jossa omasta kulttuurista poiketen esiaviolliset suhteet ovat sallittuja, ei liene yllättävää, että länttä kuvattiin sovinnaisuuspuheessa korostaen siellä olevaa vapautta seksisuhteissa ja nimenomaan sen ongelmia kritisoivasta näkökulmasta. Käytän *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssi* -termiä tästä puhettavasta. Tässä alaluvussa esittelen, millainen kuva länneestä tällä diskurssilla muodostuu ikään kuin negatiiviseksi peilikuvaksi omalle kulttuurille, ja seuraavissa alaluvuissa puolestaan sitä, mikä rooli *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssilla* on motiividiskursseihin yhdistyvissä perusteluissa Tradition säilyttämiselle. Zidan kuvaa seuraavassa aineistositaatissa länttä koskevaa yleistä mielipidettä Syyriassa näin:

Yleisen mielipiteen mukaan eurooppalainen yhteiskunta on moraaliton. Syyrialaisen *mugtaman* näkökulmasta se nähdään sellaisena. Tunnen paljon nuoria... ja myös ne pojat, jotka ovat käyneet siellä, kertovat kokemuksistaan. Siellä ei ole moraalialia, kulttuuri on liian vapaamielinen ja vielä sitäkin pahempi. Mitä seksiin tulee, siellä kaikki mitä vain saatat haluta on mahdollista. (Zidan, m, käännös arabiasta SN.)

Lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssissa länsi määrittää moraalittomaksi; paitsi että syyrialaisen *mugtaman* näkökulmasta avioliiton ulkopuolinen seksi jo sinänsä on moraalitonta, länneessä oletettiin vallitsevan yleinen promiskuiteetin tila³³. Tämä käsitys tuli usein esille länsimaalaisnaisten kuvauksen kautta:

³³ Seksuaalinormeista vapaa tila, sukupuolten välisen vapaan ja valikoimattoman seksuaalisen kanssakäymisen salliva olotila (Suomalainen tietosanakirja 1993).

Syyrialaiset miehet eivät liiemmin luota eurooppalaisiin naisiin. Ystäväsi voivat olla poikkeustapauksia, mutta yleisesti ottaen he eivät luota eurooppalaisiin naisiin. Syyrialainen *mugtama* pitää eurooppalaisia naisia... en haluaisi sanoa että moraalittomina, mutta kuitenkin moraalisesti taantuneina... he eivät kunnioita parisuhdetta ja saattavat jättää miehen. Positiiviselta kannalta taas eurooppalaisia naisia pidetään elegantteina, kauniina ja viehättävinä... he osaavat pukeutua. (Zidan, m, käänös arabiasta SN.)

Seuraavassa aineistoesimerkissä Daniel (m) kertoo, millainen käsitys hänellä oli länsimaalaisista naisista ennen kuin hän todella tutustui joihinkin heistä:

Sandra: Oliko sinulla erilainen näkemys silloin, kun sinulla ei vielä ollut ulkomaalaisia ystäviä?

Daniel: Ajattelin, että he ovat kaikki *bitchejä*³⁴.

S: Ajattelitko oikeasti niin?

D: Hyvä on, liioittelin, laskin leikkiä. Mutta ennen kuin tapasin... itse asiassa kerroin tästä Jackille juuri pari päivää sitten. Ennen kuin olin viettänyt aikaa ulkomaalaisten ja länsimaalaisten kanssa, ne ihmiset olivat minulle niin etäisiä, eikö niin. Joten ajattelin, että on tosi helppoa päästä sänkyyn ulkomaalaisen kanssa, siis tytön, lännestä tai jenkeistä. Mutta se ei ole totta... tarkoitan siis... he eivät suostu menemään sänkyyn sellaisen pojan kanssa, josta eivät pidä. (Käänös englannista SN.)

Daniel sanoi siis muuttaneensa näkemystään, että seksi olisi länsimaalaisnaisille niin tärkeää, ettei heidän tarvitse edes pitää kumppanista. Hän kertoi kuitenkin syyrialalaisten ystäviensä ajattelevan edelleen heidän olevan aina valmiita seksiin kenen kanssa tahansa. Käsitys länsimaalaisista naisista *liian vapaamielisinä* tuli aineistossani esille myös puoliksi puolalaisen Dorotan positiossa. Hän kertoi kokevansa, että koska hänet nähdään tavallaan *länsimaalaistytönä*, hänen pitää vielä muita tyttöjä enemmän kiinnittää huomiota siihen, miltä hänen käyttäytymisensä muiden silmissä vaikuttaa:

Jos vaikka kävelen kotikylässäni kolme kertaa kaupalle, koska unohdin ostaa jotain, ihmiset ajattelevat, että siihen on joku syy... että rakastuin johonkuhun matkalla ja siksi kävin uudestaan. Siksi laskelmoin, ettei minun kannata mennä kahta, kolmea kertaa samaa kautta, koska he tuomitsevat. Joskus en välitä siitä pätäkään, mutta joskus välitän, koska tiedän, että se saattaa vaikuttaa elämäni. Minusta aletaan puhua, ja voi olla että joku, joka muuten olisi saattanut haluta naimisiin kanssani, jättää asian sikseen. (Dorota, käänös arabiasta SN.)

Tätä kuvaamaani käsitystä länsimaalaisnaisista voi tulkita ainakin kahdesta näkökulmasta. Ensinnäkin sen voi nähdä fantasiana. Esimerkiksi luvun kahdessa ensimmäisessä Zidanin sitaatissa länsimaalaisnaiset kuvattiin paitsi moraalittomiksi, myös viehättäviksi ja sellaisen maskuliinisen subjektin näkökulmasta, jolle lännessä *kaikki on mahdollista*. Tämä tapa nähdä *toisen* kulttuurin sukupuolikulttuuri ja naiset estottomana ei kuitenkaan ole tyypillistä vain käsityksille lännessä, vaan hieman ironisesti sillä on paljon yhteistä etenkin teoriaosuudessa kuvaamani orientalistisen diskurssin kanssa. Saidin (1978/1987, 190) mukaanhan länsimaisessa orientalistisessa

³⁴ Jätän sanan *bitch* kääntämättä, koska mikään suomenkielinen ilmaisu ei kata sen merkitystä hyvin.

kirjallisuudessa syntyi aikanaan kuva orientista seksuaalifantasioiden sijaintipaikkana, kun oman yhteiskunnan moraalisääntöjen ei oletettu siellä pätevän. Porvarillisen avioliittoinstituution kahlitsevat viktoriaanisen ajan eurooppalaismiehet haaveilivat idän villeistä haaremeista (emt.), kun nykyisissä länsikäsitksissä vastaavassa roolissa taas ovat länsimaalaisen populaarikulttuurin vaaleat ikonit kuten Britney Spears ja Pamela Anderson. Nämä kaksi mainittiin aineistopuheessakin nimeltä, ja vastaavaan blondiestetiikkaan törmäsi Syyriassa muun muassa siellä täällä esillä olevissa julisteissa.

Toinen suunta tulkita kuvauksia länsimaalaisnaisten moraalittomuudesta on nähdä ne heijastuksena siitä populististen islamistien käyttämästä logiikasta, jossa naisten emansipaatio lännessä rinnastetaan seksuaalisen promiskuiteetin tilaan ja muihin siihen liittyviin sosiaalisiin ongelmiin; kuten teoriaosuudessa toin esille, islamistien muslimi-identiteettiin keskittyvän representaation keskeinen strategia on lännen sukupuolten välisten suhteiden kuvaaminen mahdollisimman negatiivisessa valossa (esim. Taraki 2003, 213). Niinpä *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssia* voidaan käyttää myös perustelemaan naisten vapauksien rajoittamista. Tästä löytyi myös yksi suoraan artikuloitu aineistoesimerkki:

Sandra: Et siis haluaisikaan tytöille lisää vapautta?

Rawda: Emme tarvitse sitä. Syyriassa tytöillä on sitä tarpeeksi ja liikaakin. Jos sitä olisi enemmän kuin nyt, kulttuuristamme tulisi samanlainen kuin Euroopassa. Tarkoitan vaikka sitä, että tytöt eivät pitäisi kunniaa tärkeänä asiana vaan tekisivät väärin. Tytöllä saattaisi esimerkiksi olla suhde pojan kanssa perheen tietämättä, tai ehkä joku lähentelisi häntä. Olemme täällä kovin huolissamme tytöistä³⁵. (Rawda, n, käännös arabiasta SN.)

Fatima Mernissin feministisen käsityksen mukaan naisten vapauksien lisäämisen vastustaminen tällä argumentilla ei kuitenkaan ole tyypillistä vain muslimikulttuurin kontekstissa:

Confusing sexual self-determination of women with chaotic lawless animalistic promiscuity is not exclusive to Muslim societies facing drastic changes in their family structure. [...] Marx and Engels had to attack repeatedly the confusion of bourgeois writers which distorted their thinking about any family where the woman was not reduced to an acquiescent slave. They had to show all over again that a non-bourgeois sexuality based on equality of the sexes does not necessarily lead to promiscuity. (Mernissi 1975, 100.)

Huolimatta siitä, että läntisellä ja muslimikulttuurilla voidaan nähdä etenkin historiallisesta perspektiivistä paljon yhteisiä patriarkaalisia piirteitä (esim. Moghadam 1993, 104–107), niitä ei nykydiskursseissa kuitenkaan yleensä huomioida. Nykymuslimien diskursseissa nimenomaan

³⁵ Vaihtoehtoinen käännös: *täällä pidetään hyvää huolta tytöistä*.

islamia pidetään sukupuolimoraalin ylläpitäjänä. Kuten teoriaosuudessa tuli ilmi, lännen kolonialistisen projektin oikeuttamisessa käytetyt diskurssit olivat vaikuttamassa siihen, että sukupuolten segregaaion määrittelemisen muslimikulttuurin keskeiseksi ominaisuudeksi siirtyi myös muslimien omaan kulttuurisen autenttisuuden projektiin (Ahmed 1992). Käsitys islamista sukupuolten välisten suhteiden kontrolloijana saa osaltaan tukea myös siitä, että patriarkaalinen systeemi omaksuttiin aikoinaan Lähi-idän arabipaimentolaisten kulttuurin osaksi juuri islamin synnyn myötä, vaikka vastaavat naisia kontrolloivat käytännöt olivat myös ympäröivillä sivistysalueilla jo käytössä (emt., 41–45, 62). Ennen patrilineaarisen systeemin omaksumista ei arabipaimentolaisten keskuudessa biologisella isyydellä ollut merkitystä, eikä niin ollen myöskään kunniakysymyksillä (Mernissi 1975, 34–37). Sekä miehillä että naisilla saattoi olla useita samanaikaisia aviopuolisoita, joita nähtiin vain satunnaisesti, sillä naiset jäivät avioiduttuaankin asumaan oman sukunsa talouteen (Ahmed 1992, 41–45, 62). Niinpä Mernissin mukaan muslimidiskursseissa seksuaalinen promiskuiteetti liitetään paitsi länteen, myös islamia edeltäneeseen, *jahiliyaksi* kutsuttuun aikaan (Mernissi 1975, 15). Ne rinnastetaan toisiinsa, koska islam ei niissä säätele sukupuolimoraalia. Lisäksi naisten emansipaation kaltaisten käsitteiden käyttäminen herättää muslimidiskursseissa pelonsekaisia kaikuja myyttiseen *jahiliyan* ajan naiseen, jolla saattoi olla useita puolisoita ja joka miehistä riippumattomana saattoi myös lopettaa suhteen oman mielensä mukaan. (emt., 100.)

Lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssin yhteydessä siis oletettiin, että sillä kuvatut ilmiöt johtuvat nimenomaan *liiasta vapaudesta*, kuten myös että jos *Traditiosta*, eli *mugtaman* islamlähtöiseksi käsitetyistä sukupuolinormistosta, ei pidetä kiinni, jää ainoaksi vaihtoehdoksi se, ettei mikään enää rajoita seksuaalisia suhteita. Läntisen kulttuurin ilmiöt nähtiin esimerkkeinä tällaisesta tilasta ja samalla oletettiin, että siellä seksistä on tullut ihmisille tärkein arvo sinänsä jopa siihen pisteeseen asti, ettei kumppanilla ja tähän sitoutumisella ole juuri merkitystä. Seuraavissa Waelin sitaateissa tähän diskurssiin tulee liitetyksi vielä sellainenkin ulottuvuus, jossa lännen vapaa seksuaalisuus määritellään patologiseksi. Hän näki juuri vapaan seksuaalisuuden aiheuttaneen lännessä tiettyjä luonnottomiksi määrittelemiään ilmiöitä, joista ensimmäisessä esimerkissä on esillä homoseksuaalisuus.

Mitä siitä seuraa, jos aina täytyy saada syödä heti kun tekee mieli ruokaa tai tyydyttää seksuaalinen halu heti kun se herää? Näin tapahtuu esimerkiksi Amerikassa. Siellä seksi on vapaata, eikä sitä rajoiteta mitenkään. Olet ehkä huomannut, että siinä kulttuurissa ei ole mitään sääntöjä. 15- tai 16-vuotias tyttö voi viettää aikaa poikien kanssa, jopa harrastaa seksiä... ei ole sääntöjä. Amerikkalaiset tutkimukset ovat todistaneet, että tällä on kaksi vaarallista seurausta yhteiskunnalle. Ensinnäkin homoseksuaalisuus: Iso-Britanniassa on miljoona miestä, jotka ovat homoseksuaaleja, jotka kärsivät tästä ongelmasta... ja naiset myös. Mikä sen aiheuttaa? Syy on

se, että seksuaalisten halujen toteuttamista ei ole rajoitettu mitenkään. Heti kun joku tuntee seksuaalista himoa, hän pääsee välittömästi tyydyttämään sen... tuntee halun, tyydyttää sen ja niin edelleen. Tytöt voivat kulkea kaduilla melkein alastoman näköisinä, ja kun mies näkee jatkuvasti lähes alastomia naisia ja he voivat tyydyttää halunsa välittömästi kenen tahansa tytön kanssa, se aiheuttaa heissä tietyn tyyppisen tylsistymisen: *no niin, sain tyydytettyä haluni kaikkien näiden tyttöjen kanssa*. Miehillä herää sisäinen tarve muutokselle, ja he tahtovat jotain uutta... he tylsistyvät, kun ovat tehneet saman niin moneen kertaan. Tylsistymisentunne synnyttää heissä luonnottomia haluja³⁶. (Wael, m, käänös arabiasta SN.)

Seuraavassa sitaatissa Wael taas olettaa vapaasta seksuaalisuudesta seuranneen, että länessä kärsitään usein seksuaalisen haluttomuuden oireista. Islamilaisessa kulttuurissa seksuaalisuutta pidetään voimakkaana ja positiivisena voimana silloin, kun se pysyy avioliiton kehyksessä (Mernissi 1975, 24). Waelin mukaan sen positiivinen vaikutus on kuitenkin länessä kadotettu, mikä selittyy sillä, että hän näkee juuri seksuaalisuutta kontrolloivien normien pitävän yllä seksuaalista halua sen ainoaa legitimiinä pitämäänsä kohdetta eli omaa puolisoa kohtaan:

Toinen oireista on seksuaalinen haluttomuus. Sillä tarkoitetaan sitä, että mies ei tunne naista kohtaan mitään himoa. Se on seksuaalisuuteen liittyvä psyykkinen oire. Mikä sen aiheuttaa? Taas tuo sama epäluonnollinen seksuaalinen vapaus. Aina kun sinussa herää seksuaalinen halu, pääset tyydyttämään sen ja siihen kyllästyy. Sitten ei enää tunne mitään naisia kohtaan ja alkaa kärsiä haluttomuudesta, ei tunne himoa. Tämä on vaarallinen seksuaalisuuden häiriö, josta kärsitään paljon ulkomailla. Kun taas täällä meillä muslimeilla oma vaimo on ainoa, jonka kanssa olemme sukupuoliyhteydessä, kun näemme häntä esimerkiksi iltaisin. Kadulla kulkiessamme emme koskaan katsele ketään toista. Seksuaalinen halu säilyy sisällämme koko päivän. Emme voi tyydyttää sitä kuin vaimomme kanssa. Kun palaamme illalla kotiin, voimme harrastaa seksiä vaimon kanssa. Tällä tavalla ei tule kyllästymistä. Kun taas länessä voidaan aloittaa seksisuhde työpaikalla tai ehkä kadulla, jos halut heräävät. Elokuville näemme tällaista. En ole käynyt Amerikassa, joten en ole nähnyt millaista siellä oikeasti on, mutta elokuvissa kaksi kadulla kohtaavaa ihmistä saattaa aloittaa suhteen. (Wael, käänös arabiasta SN.)

Mielenkiintoisesti länsi tulee siis Waelin puheessa kuvatuksi samanaikaisesti sekä yltiöseksuaalisena että seksuaalisesti kylmänä. Tämän voisi nähdä esimerkkinä siitä Hallin (1999, 123, 144) mukaan toisen representoimiselle tyypillisestä ilmiöstä, että se kuvataan toisilleen vastakkaisia ääriominaisuuksia samanaikaisesti edustavana.

³⁶ Waelin puhetyyli oli haastattelussa luennoiva ja usein korostetun kirjakielinen, minkä olen pyrkinyt säilyttämään käänöksessä.

5.1.2 Traditio ja rakkaus

Aviosuhdemotiivilla oli tärkeä rooli sovinnaisuusposition argumentissa Tradition säilyttämisen puolesta. Tämä retorinen motiivi korostaa siis puolisoiden välisen suhteen keskeisyyttä, heidän välistään rakkautta ja myös liiton kestävyyttä. Sen toteutuminen liitettiin sovinnaisuuspuheessa nimenomaan oman kulttuurin ominaisuudeksi, sillä myös lännelle tyypillisten parisuhteiden kuvauksessa aktivoitui *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssi*, josta tässä yhteydessä korostui se näkökulma, että lännessä oletettiin olevan yleisempää, että ihmisillä on useita peräkkäisiä tai jopa samanaikaisia suhteita, kuin että he keskittyisivät yhteen parisuhteeseen:

Sandra: Tuntuuko sinusta siltä, että tässä kulttuurissa on jotain sellaista, mistä pidät? Sanoit, että et voisi asua Puolassa, koska tunnet itsesi enemmän syyrialaiseksi?

Dorota: Kuin puolalaiseksi... en voisi, koska siellä on sellaisia tapoja... siellä on tavallista... heillä on paljon avioeroja. Jopa avioliitossa on vapaata, minulle liian vapaata. En voisi elää sellaisessa vapaudessa... että rakastaisin ensin yhtä, sitten jättäisin hänet ja rakastuisin taas johonkuhun toiseen. Tai että asuisin yhdessä jonkun kanssa ja sitten jättäisin hänet. En voisi elää sellaista elämää. Tämä on minulle myös uskonnollinen juttu. Olen uskonnollinen, enkä siksikään halua suhdetta monen eri ihmisen kanssa. Minulle on vain se yksi ihminen, jota rakastan, tai sitten en ketään. Näin luulen. Siellä taas... jopa vaikka pariskunta olisi todella rakastanut toisiaan ja asunut yhdessä hyvän aikaa, se saattaa loppua minä hetkenä hyvänsä. Kun heidän välilleen tulee jokin pieni ongelma, niin he jättävät toisensa. En hyväksy sellaista. Täällä ollaan liian rajoittuneita ja suvaitsemattomia, mutta siellä taas on liikaa vapautta. Näiden kulttuurien välillä ei ole kompromissia. Näin näen asian. (Dorota, käänös arabiasta SN.)

Dorota kuvaa sitaatissa parisuhdekumppaniin tai puolisoon sitoutuminen lännessä lähes olemattomaksi, minkä hän *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssille* tyypillisesti olettaa johtuvan *liiasta vapaudesta*. Tässä diskurssissa oletettiin vapauden koskevan lännessä siis myös avioliittoja, ikään kuin uskottomuutta ei siellä välttämättä edes pidettäisi vääränä. Länttä ei siis sovinnaisuuspuheessa kaiken kaikkiaan nähty paikkana, jossa pari/aviosuhteelle annettaisiin juuri arvoa. Edellisessä sitaatissa Dorota oletti lännen parisuhteille tyypilliseksi, ettei edes molemminpuolinen rakkaus riittäisi pitämään paria yhdessä, jos heidän välilleen tulee pienikin ongelma.

Perustelussaan sille ettei voisi elää läntisen kaltaista elämää Dorota siis edellisessä sitaatissa totesi näin: *minulle on vain se yksi ihminen, jota rakastan, tai sitten en ketään*. Vastakohtaksi läntisen kaltaiselle jatkuvalla kumppanin vaihtamiselle määrittyikin sovinnaisuuspuheessa *omistautuminen yhdelle ihmiselle*, joka liitettiin puolestaan idän ominaisuudeksi. Juuri oman kulttuurin sukupuolten kanssakäymistä rajoittavan normiston nähtiin pitävän tätä sitoutumista yllä. Seuraavassa sitaatissa Leila perustelee sitä, ettei puolisoehdokkaksiin tutustumisessa saisi olla *liikaa* vapautta sillä, että siitä seuraisi hänen mukaansa ajautuminen useisiin peräkkäisiin suhteisiin. Hän ottaa argumentissaan

esille myös sen, että tunteiden kehittyminen sellaista ihmistä kohtaan, jonka kanssa eroaminen on todennäköistä, on henkisesti raskasta.

Sandra: Olisiko hyvä, jos olisi mahdollista kokeilla elämää yhdessä ennen avioliittoa?

Leila: Se ei olisi hyvä, sillä se voisi johtaa aina uusiin suhteisiin... jos kokeilisi monien kanssa ajatellen, että menee naimisiin myöhemmin, eikä sitten kuitenkaan menisikään. Silloin jos kokeilee eri ihmisten kanssa, tutustuu moniin poikiin... on ollut monta *boyfriendiä*, suhdetta... aina kun ei tunnu oikealta, eroaa ja aloittaa uuden suhteen. Mutta minusta ei tunnu että... siis koska aviosuhde on pyhä suhde, siinä on jotain pyhää. Siihen kuuluu sitoumus. Sitä ei voi helposti purkaa, lopettaa. Mutta silloin kun pari on toisilleen *boyfriend* ja *girlfriend*, tunteet eivät ole pysyviä. Minä hetkenä hyvänsä saatetaan erota. Se saattaa aiheuttaa paljon tunnekkriisejä, jatkuvuudentunne puuttuu. Itse tunnen niin, että nainen ja mies on luotu olemaan... jos heillä on rakkaussuhde, se on pyhä suhde. Se ei ole yhtä erityinen³⁷ silloin, jos sitä on kokeillut jo ennen avioliittoa. Ei ole oikein kivaa, jos sitä on kokeillut jo ennen avioliittoa. (Käännös arabiasta SN.)

Sitaatin lopussa tulee muotoilluksi yksi keskeisistä sovinnaisuuspuheen aviosuhdemotiivia hyödyntävistä argumenteista; oletus, että aviosuhteesta tekee erityisen juuri se, ettei ennen avioliittoa ole ollut muita suhteita. Seuraavassa sitaatissa, joka on jatkoa edelliselle, myös persoonamotiivi yhdistyy retoriikkaan, kun Leila olettaa, että toisen persoonan hyväksyminen ja rakastaminen on helpompaa, jos vertailukohtia ei ole³⁸:

Sandra: Se ei siis ole yhtä erityistä silloin, jos sen on kokenut useampien kanssa?

Leila: Silloin, jos on tutustunut moniin poikiin ennen avioliittoa, voi käydä niin, että sitten kun menee naimisiin, huomaa monia sellaisia huonoja puolia miehensä persoonassa, joita ei ollut siinä toisessa, jonka tuns aiemmin. Hänen persoonastaan puuttuu jotain, mikä oli hyvää siinä toisessa. Silloin ajattelee, että se toinen oli parempi ja huomaa aviomiheessään enemmän puutteita. Tämä aiheuttaa kriisin aviosuhteeseen. Puolison persoonassa tuntuu olevan puutteita, kun häntä vertaa edelliseen. Se, että on ollut useita suhteita ennen avioliittoa, aiheuttaa sen, että suhteesta aviomiehen kanssa tulee epätasapainoinen. Tulee ongelmia ja riitoja. Siinä on jotain kaunista, jos ihminen jonka kanssa menee naimisiin, on ensimmäinen. (Käännös arabiasta SN.)

Myös Wael piti parhaana lähtökohtana puolisoitten välisen suhteen kannalta sitä, että muut suhteet ovat itäisen kulttuurin tapaan kiellettyjä. Juuri se, että suhde on molemmille ainutlaatuinen, on hänen mukaansa keskeinen edellytys tunteiden ja sitoumuksen kehittymiselle puolisoa kohtaan. Niinpä se, että länessä ei sitouduta puolisoon, selittyy hänen mukaansa paitsi selkeiden sukupuolten välisiä suhteita kontrolloivien sääntöjen puutteella myös sillä, että siellä puolisoitten välille ei kehity vahvaa tunnesidettä:

Läntisessä yhteiskunnassa, olikohan se Ranskassa tai Britanniassa, joka seitsemäs avioliitto päättyy eroon. Todella korkea luku. Mistä tämä johtuu? Siitä että siellä puolisoitten väliltä

³⁷ Kirjaimellisesti *kaunista*.

³⁸ Tähän ongelmaan viitattiin myös syyrialaisen *Al Guerbal* -nuortenlehden tätä aihetta käsittelevässä artikkelissa (nro. 8/2005). Siinä oletettiin, että mikäli parisuhteen osapuolilla on ollut aiempia suhteita, niiden unohtaminen on lähes mahdotonta. Ajatusten omista ja toisen osapuolen edellisistä kumppaneista oletettiin vainoavan siinä määrin, että se häiritsee nykyistä suhdetta aiheuttaen siinä jatkuvia kriisejä.

puuttuu voimakas sitoumus, koska siellä on hyvin helppoa hakeutua seksisuhteeseen jonkun toisen kanssa. Ei ole selkeitä sääntöjä, jotka kieltävät heitä... tiedätkö... seksuaalisuuden suhteen heille ei tuota vaikeuksia... tunteiden puolesta. Jo ennen naimisiin menoa heillä on ollut paljon tunteellisia suhteita muiden kanssa... ei mitään vaikeuksia. Tällaisessa tapauksessa puuttuu voimakas sitoumus. Kun taas minä... puhun muslimiyhteiskunnasta tai itäisestä kulttuurista... minulla ei ole ollut muita suhteita aiemmin, ei ole ollut rakkaussuhdetta muiden kuin vaimoni kanssa. Tämä saa minut myös sitoutumaan häneen voimakkaammin. Hän on ainoa, jota kohtaan olen tuntenut hellyyttä ja rakkautta... ja samalla ainoa, jonka kanssa minulla on seksuaalisia kokemuksia. (Wael, m, käänös arabiasta.)

Waelin näkemyksen mukaan myös seksillä on idässä sellainen tärkeä rooli avioparin välisen sitoumuksen kannalta, joka siltä lännessä puuttuu, koska siellä seksi on mahdollista jo ennen avioliittoa:

Sandra: Ensin ollaan *boyfriend* ja *girlfriend*, mikä tarkoittaa sitoutumista toiseen. Sen jälkeen ehkä asutaan yhdessä ja myöhemmin saatetaan mennä naimisiin.

Wael: Silloin kun joku on *girlfriend*, niin eikös siihen kuulu sukupuoliyhteys?

Sandra: Yleensä kyllä.

W: Sen halusin sanoa, että ennen avioliittoa siis harrastetaan seksiä. Avioliiton kannalta seksillä ei ole mitään merkitystä, koska sitä on ollut ennen avioliittoaakin, eikä se saa ihmisiä sitoutumaan. Kun taas meillä seksiä on vasta avioliitossa, ja tässä tapauksessa sillä on rooli ja merkitys. Jos taas olisin harrastanut seksiä ja ollut rakastunut ennen avioliittoa, sillä ei olisi minulle mitään merkitystä. Siellä voi olla lapsiakin ennen avioliittoa, eikö niin? [...] He ovat saattaneet luvata olla toisilleen *girlfriend*, mutta sitten he lupaavat sen uudelleen muodollisesti, esimerkiksi kirkossa. Vastaava lupaus oli olemassa jo aiemmin. Ei silloin tunnu siltä, että sillä on merkitystä. Se ei tuo mitään uutta, eikö niin? (Käänös arabiasta SN.)

Sovinnaisuuspuheessa siis kaiken kaikkiaan puolisoiden väliset tunteet ja rakkaus määriteltiin nimenomaan itäiselle avioliitolle ominaisiksi, kun taas lännen parisuhteissa niillä ei oletettu olevan paljoa merkitystä. Tämä representaatiomalli on lähes päinvastainen sille, miten eri kulttuurien avioliittokäytäntöjen tyypilliset piirteet on läntisissä diskursseissa pitkään kuvattu; idälle ominaisina pidettyjä käytäntöjä, kuten järjestettyä avioliittoa ja islamin sallimaa moniavioisuutta (miehelle sallittu kolme vaimoa), on pidetty automaattisena vastakohtana läntiselle rakkauteen ja monogamiaan perustavalle avioliitolle (vrt. esim. Tucker 1993b, 195–196.) Aineistoni sovinnaisuuspuheessa taas paitsi rakkausavioliitto, myös *monogamia* määriteltiin idälle ominaisiksi. Paitsi että islamin sallimaa moniavioisuutta ei aineistossani mainittu ollenkaan, rakentui koko argumentti muutenkin tavallaan islamin monogaamisuudelle länteen verrattuna.

5.1.3 Traditio ja perhe

Lännen vapaa seksuaalisuus kuvattiin sovinnaisuuspuheessa myös perhemotiivin kannalta negatiivisena ilmiönä; sen oletettiin nimittäin aiheuttaneen lännessä esimerkiksi perhesiteiden heikentymistä ja sitä kautta muitakin yhteiskunnallisia ongelmia. Esimerkiksi seuraavassa sitaatissa Rawda (n) pitää islamin esiaviollisten suhteiden kieltoa positiivisena asiana juuri tällä perusteella:

Sandra: Mitä mieltä olet siitä, että kun lännessä avioliittoinstituutio ei ole niin tärkeä ihmisille, pojat ja tytöt voivat esimerkiksi asua yhdessä ennen avioliittoa. Mitä ajattelet sellaisesta, onko se vain huono asia?

Rawda: Kuten jo alussa sanoin sinulle, se on täällä meillä kiellettyä. *Allah* on kieltänyt sen, eikä missään mikä on *haram*³⁹ ole hyvä puolia. *Allah* ei kieltäisi sellaista, mikä on hyvä asia. *Allah* on kieltänyt sellaiset asiat, jotka ovat vahingollisia ihmisille. Se mistä puhut on vahingollista ihmisille, eikä hyödytä heitä mitenkään. Se hajottaa yhteiskuntaa. Siinä on paljon huonoja puolia... levittää sairauksia, johtaa siihen, ettei osalla ihmisistä ole omaa perhettä, heikentää perhesiteitä. (Käännös arabiasta SN.)

Sitaatissa esiaviollisista suhteista johtuvaksi oletettu perhesuhteiden hatarus tulee ikään kuin kuvatuksi patologiseksi ilmiöksi, kun se mainitaan yhtä aikaa sairauksien leviämisen kanssa. Seuraavassa Rawda taas olettaa tyttöjen ja poikien vapaan kanssakäymisen johtavan joskus myös rikollisuuteen sen myötä, kun esiaviollisista suhteista syntyneiltä lapsilta puuttuu oman perheen huoma ja he syrjäytyvät:

Euroopan huono puoli on se, että siellä koulut ovat tytöille ja pojille yhteisiä. Yläasteella 14–18-vuotiaat murrosikäiset ovat vielä epäkypsiä ja ymmärrystä vailla. Tyttöjen ja poikien vuorovaikutus aiheuttaa harha-askeleita ja poikkeavaa käytöstä, epänormaalia seksuaalista käyttäytymistä. Euroopassa ei välitetä paljon etenkin kunniaan ja sukupuolten välisiin suhteisiin liittyvästä lasten kasvatuksesta. Yleisesti ottaen ei sanota, että jokin asia ei sovi, vaan ensin pitää mennä naimisiin. Tämä sukupuolten kanssakäyminen aiheuttaa ongelmia tytöille ja pojille, heidän keskuudessaan alkaa paljon suhteita. Voi käydä niin, että syntyy lapsia, joista halutaan eroon tai jotka laitetaan lastenkotiin. Jos tytöllä ja pojalla on suhde koulussa ja syntyy lapsi, josta he haluavat eroon, he laittavat hänet lastenkotiin... tästä seuraa, että syntyy lapsia, jotka eivät tunne perhettään. Siitä taas seuraa sosiaalisia ongelmia. Heistä saattaa tulla rikollisia, kun heidät on laitettu lastenkotiin. Hän ei tunne perhettään, hänestä tulee rikollinen ja hän joutuu vankilaan. (Rawda, käännös arabiasta SN.)

Lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssi sisältää siis oletuksen, että lännessä avioerot ja uskottomuus avioliitossa ovat yleisiä ilmiöitä. Niiden aiheuttamia negatiivisia vaikutuksia perhesuhteille pidettiin myös yhtenä perusteena oman kulttuurin paremmuudelle:

Nawal: [...] Avioliitto on meidän kulttuurissamme pyhä. Muita suhteita ei ole kuin tämän kehyksen puitteissa. Tämä on se asia, joka saa perheen pysymään tiiviimpänä kuin muualla. Tämä on ehkä se positiivisin puoli täällä.

³⁹ *Allahin* kieltämä.

Haifa: Mutta ei täällä ole muitakaan negatiivisia puolia. Me emme näe tässä asiassa negatiivisia puolia. Kuten Nawal sanoi, se on positiivista perhesiteiden kannalta. Lännessä saattaa tulla avioero, ehkä he eroavat... aina on vapaus. Nainen saattaa ottaa jonkun toisen, jos... *yani*, on tällaisia juttuja. Lännessä on negatiivisia puolia enemmän kuin täällä. Täällä naimisissa olevalla ihmisellä ei voi olla suhdetta toisen kanssa. Vaikuttaa siltä, että lännessä voi olla monisuhteisuutta, kun taas täällä ei ole.

Sandra: Onko parempi, jos kullakin on vain se yksi parisuhde?

N: Se suojaa perhettä verrattuna siihen, että suhteita on useita... monta mahdollista isää. Perhesiteet ovat meidän avioliittokulttuurimme positiivinen puoli. (Käännös arabiasta SN.)

Tämän sitaatin näkökulmana vapaamman seksuaalisuuden mukanaan tuomiksi oletettuihin ongelmiin voisi rivien välissä tulkita olevan se, että mikäli nimenomaan naisille sallitaan enemmän vapautta, he eivät enää sitoutuisi puolisoon ja perheeseen, sillä siinä käytettiin ilmaisuja: *ehkä nainen valitsee toisen ihmisen, jos...; monta mahdollista isää*. Waelin argumentissa taas perheeseen sitoutumisessa keskeisessä roolissa on puolisoitten välinen tunneside, jota hän siis pitää mahdollisena vain idän parisuhdekulttuurissa:

Minulla ei tule olemaan vaimoni lisäksi muita, joiden kanssa tyydytän seksuaalisen haluni. Tämä saa minut sitoutumaan häneen voimakkaammin. Mikä vaikutus tällä on? Avioeroja on vähemmän. Avioeroprosentti yhteiskunnassa laskee, koska miehen ja naisen välillä on hyvin vahva seksuaalinen ja tunteellinen side. Ja tämä lisää sitoutumista perheeseen. Kun taas läntisessä yhteiskunnassa, olikohan se Ranskassa tai Britanniassa, joka seitsemäs avioliitto päättyy eroon. (Wael, m, käännös arabiasta SN.)

Niinpä voi siis todeta, että sovinnaisuuspuheen argumentissa onnellisen avioliiton ja perheen oletetaan toteutuvan parhaiten itäisen kulttuurin kontekstissa. Perusteluissa keskeisessä roolissa on oman kulttuurin negatiivisena peilinä toimiva länsi, jossa vapaan seksuaalisuuden nähdään johtaneen monenlaisiin ongelmiin avio- ja perhesuhteiden kannalta. Argumentin mukaan Tradition mukaisista segregaatiorormeista on pidettävä kiinni, ettei oma kulttuuri muutu tässä mielessä läntisen kaltaiseksi.

5.2 Avoimuuspositio

5.2.1 Täydellinen vapaus – puolisonvalinnan onnistuminen

Kutsun siis avoimuuspositioksi sellaista puhujapositiota, jossa kannatetaan vapautta sukupuolten välisissä suhteissa eikä pidetä *mugtaman* segregaatiorormeja ylipäänsä perusteltuina⁴⁰. Position nimi viittaa siihen, että sekä haastatteluissa että niiden ulkopuolella itsensä vapaamieliseksi määrittelevät käyttivät jaottelua *avoin/suljettu mugtama* kuvaamaan sitä, mitä itse nimitän tässä tekstissä avoimuus/sovinnaisuus -asetelmaksi. Vaikka *vapaamielisyys* onkin aina suhteellista ja positioihin asettuminen liukuvaa, aineistoni avoimuuspositio kuitenkin määrittyy juuri Tradition kyseenalaistamisen kautta; toisin kuin sovinnaisuuspuheessa, lännestä erottautumista ei siinä pidetty tärkeänä, vaan sen ilmiöistä päinvastoin ammennettiin positiivisia esimerkkejä siitä, millaisia sosiaaliset suhteet voivat olla ilman ahdistavaksi kuvattua *mugtaman* kontrollia. Etenkin avoimuuspositiosta puhuvat tytöt kuvasivat sukupuolten välistä kanssakäymistä lännessä yksinkertaisesti *helpoksi* ja *ongelmattomaksi* verrattuna siihen, millaista se on omassa kulttuurissa:

Parisuhdekulttuuri on siellä helpompi ja vapaampi, vapaampi kuin täällä. Siellä he voivat käydä ulkona missä haluavat välittämättä ihmisten puheista. Täällä ei voi tehdä niin, sinun täytyy... kuulet paljon kommentteja muilta ihmisiltä. Mutta Euroopassa ei ole niin. He eivät välitä siitä, vaan he tekevät mitä haluavat. Joten ehkä parisuhdekulttuuri on siellä parempi kuin täällä. (Manal, n, käännös englannista SN.)

Molempien subjektipositioiden perusteluissa omalle kannalleen sopivasta vapauden määrästä käytettiin samoja retorisia motiiveja, mutta päinvastaisella logiikalla. Myös avoimuuspositiosta käsin vaadittiin enemmän vapautta tutustua puolisoehdokkaisiin käyttäen perusteluna sitä, että jo ennen avioliittoa pitäisi olla mahdollista selvittää, tuleeko pari toimeen ja sopivatko he todella yhteen, mutta tästä näkökulmasta myös monet sovinnaisuuspositiossa Tradition rikkovina vastustetut käytännöt nähtiin tarpeellisina tai jopa välttämättöminä yhteensopivuuden varmistamiseksi. Manalin seuraava kanta edustaa *sovinnaisuutta* siinä mielessä, että hän pitää tärkeänä sitä, että seksi olisi hyväksyttävää vasta avioliitossa, mutta *avoimuutta* siinä, että hän pitää läntistä parisuhdekulttuuria siinä mielessä parempana, että se sallii yhdessä asumisen ennen avioliittoa. Hän käyttää perusteluna yhdessä asumisen kokeilemiselle nimenomaan yhteensopivuuden varmistamista:

Yhdessä asuminen voisi olla hyvä idea, mutta ilman seksiä... kyllä se olisi tarpeen. Mielestäni Euroopan parisuhdekulttuuri on parempi, koska yhdessä asuminen ennen naimisiin menoa on hyvä tilaisuus selvittää, kannattaako suhdetta jatkaa vai ei. Kuten sanoin, on parempi erota ennen

⁴⁰ Suurimmalla osalla avoimuuspositioon asemoituvista haastatelluista oli kuitenkin *sovinnainen* perhetausta, jossa *mugtaman* normit otetaan vakavasti, joten myös avoimuuspuheessa retoriikka oli tärkeää. Kristitty Daniel vaikutti olevan tässä mielessä säännön vahvistava poikkeus, eikä hän ehkä tästä syystä haastattelupuheessa vaikuttanut kokevan kovin tarpeelliseksi perustella elämäntaparatkaisujaan ja näkemyksiään.

naimisiin menoa, jos käy ilmi ettei halutakaan olla yhdessä. Mielestäni olisi hyvä asua yhdessä ennen naimisiin menoa, mutta se ei ole täällä mahdollista. (Manal, n, käännös englannista SN.)

Kaikki muutkin vapautta rajoittavat normit oli avoimuuspuheen kontekstissa mahdollista määritellä haitallisiksi aviosuhdemotiivin toteutumisen kannalta. Aineistossani oli niitäkin, jotka pitivät esiaviollista seksiä myönteisenä asiana, esimerkiksi siksi että heidän mielestään olisi tärkeää tietää jo ennen avioliittoa, sopiiko pari seksuaalisesti yhteen. Avoimuuspositiosta puhujista monet pitivät myös lähtökohtaisesti parempana sellaista sovinnaisen position nimenomaan vastustamaa tilannetta, että molemmilla osapuolilla olisi jo ennen avioliittoa useampi parisuhde takana. Seuraavassa sitaatissa Daniel perustelee tätä sillä, että siten voisi tietää, kenessä on oikeasti jotain todella erityistä tai itselle sopivaa.

Jos esimerkiksi jollakin tytöllä ei vielä ole ollut yhtään poikaystävää, hänestä tuntuu ensimmäisen kanssa että *wau, tämä poika on mieletön*, vaikka hän saattaa oikeasti olla ihan hirveä. Siksi olisi parempi, että hänellä olisi takana useampia suhteita, jotta hänellä olisi edes minimivaatimukset, minimimäärä kokemusta. Sitten hän voi tietää, kuka heistä on todella erityinen [*really special*]... tässä pojassa on jotain aivan erityistä... jos vertaa sitä, että hän olisi ensimmäinen poika, joka suutelee häntä siihen, että hän on suudellut muidenkin kanssa. En tarkoita sitä, että tytön pitäisi ennen naimisiin menoa olla *bitch*, mutta olisi hyvä että hän olisi ollut parisuhteessa jo ennen sitä. [...] Jos minulla on jo kaksi tai kolme parisuhdetta takana, niin silloin voin sanoa, onko hän se oikea... onko hänessä jotain parempaa kuin muissa vai ei. (Daniel, käännös englannista SN.)

Persoonamotiivia käytettiin siis molempien positioiden retoriikassa, mutta toisilleen vastakkaisella tavalla: sovinnaisuuspuheen argumentissa oman puolison erityisyys varmistuisi parhaiten siten, että vertailukohtia ei olisi, kun taas avoimuuspuheen logiikalla se tapahtuisi juuri vertailukohtien myötä. Seuraavassa sitaatissa taas esiaviollisen seksin kiellon jo sinänsä nähdään johtavan sellaiseen tilanteeseen, jossa tulee helposti valittua väärä ihminen:

Judi: Ongelma ei ole fyysinen [*body*] vaan henkinen [*mind*], uskon niin. Miten yhteisen elämän jatkaminen voi onnistua naimisiin mentyämme... kun on päästy harrastamaan seksiä puolison kanssa ja se pakkomielle saatu pois mielestä, niin mitä me sitten seuraavana aamuna teemme? *Yani*... asumme yhdessä, pitäisi suunnitella tulevaisuutta, tehdä lapsia... tehdäänpä niitä tai ei, mutta emme voi tehdä tulevaisuuden suunnitelmia, kun välillämme on ongelmia. Jos parisuhde ei toimi, ei silloin kannata tehdä lapsia.

Sandra: Tarkoitatko, että seksuaaliset tarpeet hallitsevat mieltä, mutta kun ne on tyydytetty, kohtaatte...

J: Joudumme kohtaamaan sen, millainen toinen oikeasti on ja yhteisen tulevaisuuden. (Käännös englannista SN.)

Judin mukaan seksin aloittamisen odottaminen avioliittoon asti ei siis takaa vakaata pohjaa parisuhteelle ja perheen perustamiselle kuten sovinnaisuuspuheen argumentissa, vaan johtaa nimenomaan päinvastaiseen lopputulokseen. Myös perhemotiivi oli siis mukana myös avoimuusposition retoriikassa.

5.2.2 Vahvan persoonan motiivi ja aikuisen lännen diskurssi

Persoonamotiivi korostui avoimuusposition retoriikassa saaden toisenkin käyttötavan edellä mainitun, sovinnaisuuspuheen kanssa yhteisen ja lähinnä puolisoiden yhteensopivuuden korostamisen yhteydessä aktivoituneen version lisäksi. Siinä asetui retoriseksi motiiviksi itsenäinen, vahva persoona ja itsensä toteuttamisen ja kehittämisen mahdollisuudet, joten viittaa siihen termeillä *vahvan persoonan motiivi* / *vahva persoona -puhe*. Tätä retorista motiivia hyödyntävän puhutavan yhteydessä länttä koskevilla jäsennyksillä oli tärkeä rooli, sillä sitä muotoiltiin nimenomaan ottamalla länsi esille sellaisena oman kulttuurin vertailukohtana, jossa itsensä toteuttamiselle ja kehittämislle on paremmat olosuhteet. Seuraavassa aineistoesimerkissä tulee alustavasti esille, mitä ulottuvuuksia vahva persoona -puhe käytännössä sisältää ja miten samalla artikuloituu tässä yhteydessä aktivoituva länsidiskurssi, jonka olen nimennyt *aikuisen lännen diskurssiksi*:

Sandra: Ajattelevatko ihmiset lännessä enemmän itsenäisesti, vai onko siellä samanlaista?

Dorota: ...enemmän. Siellä jo 18-vuotiaana osataan ajatella itsenäisesti, kasvatuksessa keskitytään yksilölliseen [*shahsya*] kehitykseen. Esimerkiksi sinun perheesi kasvatti sinut elämään itsenäisesti, eivätkä he ole enää vastuussa sinusta. Matkustelet, kierrät maailmaa, olet vapaa. Olet yksilö. Täällä taas tytön täytyy pysyä kotona ennen avioitumista, ja minun pitää elää perheeni tapojen ja perinteiden mukaisesti siihen asti, kun menen naimisiin. Sitten kuulun miehelleni ja minun pitää ajatella niin kuin hän ja hänen perheensä... tytöt ovat aina jonkun kontrolloitavana. Sitä pidetään vääränä, että tyttö vaikka asuisi yksin. Lännen yksilöllisyyttä kehittävä kasvatusmalli on parempi. Täällä ensin perhe ja sitten aviomies ajattelevat naisen puolesta. Vain itseään sivistäneet ihmiset ajattelevat toisin, eivätkä heidän halua muuttaa mitään... toteavat vain, että kulttuurimme on tällainen... ja jos haluavatkin, eivät he silti tee muuta, kuin sanovat ymmärtävänsä minua. Lännessä taas ajatellaan enemmän. (Dorota, käänös arabiasta SN.)

Itsenäisenä yksilönä eläminen määrittyy tässä siis lännen ominaisuudeksi. Tämän länttä koskevan puhutavan eli *aikuisen lännen diskurssin* elementit ja *mugtaman* määrittelemien ehtojen mukaan eläminen asettuvat ikään kuin toisilleen vastakkaisiksi, eli puheessa artikuloituu siis asetelma: *elää itsenäisesti* / *elää mugtaman sääntöjen ja odotusten mukaisesti*. Huomio kiinnittyi tässä yhteydessä erityisesti tyttöjen mahdollisuuksiin eri kulttuureissa; Dorota kuvasi sitaatissa *mugtaman* rajoittavan tyttöjen itsenäistä ajattelua ja liikkumista kodin ulkopuolella. Seuraavassa esimerkissä Hala liittää vapaan liikkumisen matkustelun muodossa mahdollisuuteen kehittää persoonallisuutta elämäkokemuksen kartuttamisen kautta ja ottaa minut esimerkiksi länsimaalaisnaisesta, jolle se on mahdollista.

Sinä matkustelet paljon, se on tosi hyvä. Sinulla on paljon kokemusta, tosi paljon elämäkokemusta... hyvä, vahva persoonallisuus, mikä on positiivista. Toivon, että voin joskus matkustaa ulkomaille, nähdä ihmisiä ja keskustella heidän kanssaan... oppia tuntemaan muita

kulttuureja, tutustua eurooppalaiseen koulutukseen ja tapoihin. Täällä kaikki on suljettua, suljettua, suljettua... 90 prosenttia kaikesta on täällä mahdotonta. (Hala, n, käänös englannista SN.)

Vahvan persoonan motiivina oli siis mahdollista käyttää haastamaan tyttöjen käyttäytymistä rajoittavia normeja ja *mugtaman* heihin kohdistamaa kontrollia. *Aikuisen lännen diskurssilla* kuvattu länsi taas toimi kaiken kaikkiaan esimerkkinä siitä, millaista olisi, jos *mugtaman* rajoituksia ja odotuksia ei tarvitsisi ottaa huomioon. Esimerkiksi Manal kuvasi tämän alaluvun ensimmäisessä sitaatissa lännen sukupuolten välisiä suhteita siitä näkökulmasta, että siellä ihmisten ei tarvitse välittää samalla tavalla muiden puheissa heidän käyttäytymisestään muodostuvasta kuvasta. Kritiikin kohteena oli myös *mugtaman* ihailun tavoittelu sen pinnallisilla kriteereillä. Nuorena avioitumisen arvostaminen oli näistä yksi:

Useimmat tytöt ajattelevat, että heidän on pakko päästä naimisiin, pakko. He tahtovat päästä naimisiin, tutustumaan miehiin millä keinolla hyvänsä, oli se sitten oikea tai väärä. Tärkeintä heille on päästä naimisiin. On hienoa, jos ihmiselle kehittyy omat arvot opiskelun tai työn myötä... *yani*, teen opintoni loppuun, hankin opintoja vastaavan työn... että minulla on oma roolini tässä yhteiskunnassa ja avioliiton aika on vasta myöhemmin. Siten tulen kokeeksi kaikki elämänvaiheet, lapsuuden, nuoruuden ja avioliiton. Olen käynyt ne läpi luonnollisessa järjestyksessä. Silloin jos kiirehtii joka asiassa... aikuiseksi, avioliittoon... nuoruusaika jää elämättä. Jos haluaisin vain nopeasti naimisiin, saattaisivat loppujen lopuksi kaikki suhteeni epäonnistua. Yleensä siinä käy niin, kun tytöillä on kiire päästä naimisiin millä keinolla hyvänsä. [...] Ja on paljon sellaisia, jotka tahtovat näyttää muille, että pääsin naimisiin, millaisen miehen kanssa ja miten hienoissa puitteissa. Täällä arvostetaan sitä, että menee naimisiin nuorena, mutta se ei ole oikein. Oikein on, että elää elämän kaikki vaiheet. *Allah* loi meidät, jotta opimme kulttuuria, miksi meidät luotiin ja kuka on *allah*. (Dorota, n, käänös arabiasta SN.)

Dorota kritisoi *mugtaman* arvostamaa nuorena aviopuolison rooliin siirtymistä siitä, että silloin jäävät välistä muut sellaiset tärkeät elämän vaiheet, joiden kautta voisi ymmärtää paremmin, mistä elämässä on kyse. Sitaatissa tulee esille myös joissain muista aineiston kohdista löytyvä motiividiskurssien yhdistelmä, jossa *vahva persoona* kuvataan avioliiton onnistumisen resurssiksi: *jos haluaisin vain nopeasti naimisiin, saattaisivat loppujen lopuksi kaikki suhteeni epäonnistua*. Mielenkiintoisesti hän perustelee itsensä kehittämiseen liittyviä elementtejä (kaikkien elämänvaiheiden eläminen, kulttuurin oppiminen) myös sillä, että ne linkittyvät hänen uskontonsa, islamin alaviittilahkon, vaatimaan uskonnon ymmärtämiseen. Uskonto oli siis mahdollista liittää myös vahvan persoonan motiiviin ja osaksi avoimuuspuheen argumenttia.

Myös seuraavissa Judin (m) sitaateissa tulevat esille sellaiset *mugtamaan* avoimuuspuheessa liitetyt negatiiviset ominaisuudet kuin vaatimus näyttää toisten silmissä tietynlaiselta ja sukupuolten välistä kanssakäymistä rajoittavat normit. Judin mukaan ne estävät itseilmaisua, rajoittavat ajattelua ja

johtavat vaikeuksiin olla rehellinen itselle ja muille. Länsi toimii taas sellaisena vertailukohtana, jossa *mugtama* ei vaikuta ihmisten elämään tällä tavoin.

Teidän kulttuurin hyvä puoli on rehellisyys, vilpitön rehellisyys ja totuus. Se puuttuu meiltä. Uskon, että tämä on se tärkeä ero näiden kulttuurien välillä. Luulen, että länsimaiset ihmiset yleensä... sanoisin, että heidän mielensä on puhdas... koska heidän välillään ei ole rajoja. Heidän fyysistä olemistaan, liikkumistaan tai ajatuksiaan ei estä mikään. He voivat ilmaista itseään suoraan. Täällä me emme voi ilmaista itseämme, meitä kaikkia rajoitetaan... on *mugtaman*, uskonnon, vanhempien ja perheiden säännöt, valtion lait. Uskoisin teidän olevan vapaita sellaisista. (Judi, käänös englannista SN.)

Seuraavassa sitaatissa Judi määrittelee näiden teemojen puitteissa itäisten miesten ja tyttöjen ominaisuuksia ja itäisten ja länsimaalaisten tyttöjen eroa.

En pidä itseäni itäisenä miehenä. En tiedä miksi... ehkä koska kaikki tapaamani syyrialaiset tytöt... uskon, että menee vielä aikaa, ennen kuin heidän ajattelunsa voi avartua. Heillä on komplekseja, tiettyjä ongelmia. He eivät voi ilmaista itseään kunnolla, jotta voisivat oppia tuntemaan itsensä. Kun tytöt puhuvat minulle ajatuksistaan, tuntuu että suurin osa niistä on valheita. He yrittävät vaikuttaa kauniilta ulkoisesti ja sisäisesti. Meillä menee vielä aikaa siihen, että itsetuntemuksemme kehittyy. En itsekään tunne itseäni kunnolla, tarvitsen siihen vielä aikaa... mutta siihen, että oppii tuntemaan jonkun toisen, menee uskoakseni vielä enemmän aikaa. Kokemusteni perusteella itäisillä tytöillä tulee menemään vielä kauan siihen, että heistä tulee eurooppalaisten tyttöjen kaltaisia... ajattelussaan, liikkumisessaan, elämäntavaltaan, itsensä ilmaisussa... että he tottuvat liikkumaan vapaammin... *yani*, kun itäinen tyttö istuu, hän istuu jäykästi. He eivät voi istua rennosti tai ilmaista itseään vapautuneesti. Niinpä minulla vaikeuksia löytää täältä sellainen tyttö, jonka kanssa voisin jakaa elämäni ja tehdä lapsia. (Judi, m, käänös englannista SN.)

Judi ei siis pienen haparoinnin jälkeen muotoilemassaan asetelmassa identifioitu *itäiseksi mieheksi*, koska hän kritisoi niitä vaikutuksia, joita hän määrittelee syyrialaisella *mugtamalla* olevan paikallisiin tyttöihin. Hänen mukaansa se rajoittaa paitsi tyttöjen itsensä tuntemisen, ilmaisun ja kehittämisen mahdollisuuksia, myös heidän ajatteluaan ja liikkeitään asentoa myöten. Vertailukohtana ja ikään kuin kehityksen mallina sitaatissa kuvataan länsimaalaistytöt, joilla näitä ongelmia ei ole. Puolisonvalintateema on mukana siitä näkökulmasta, että itsetuntemuksen ja -ilmaisun rajoittuneisuus vaikuttaa Judin mukaan myös mahdollisuuksiin oppia tuntemaan toinen ihminen.

Kaiken kaikkiaan vastaava identifioituminen läntisiksi määriteltyihin elementteihin toistui siis läpi avoimuusposition retoriikan tämän luvun aiheena olevan sukupuolten välisten suhteiden vapauden teeman yhteydessä. Avoimuusposition Tradition kannalta keskeiset *mugtaman* segregaatiormit haastava projekti vaikuttaa haastavalta ottaen huomioon, että syyrialaisen enemmistö kuitenkin edustaa sovinnasta kantaa. Oman diskurssin muotoilussa avoimuuspositio ei kuitenkaan ole

retorisesti heikoilla, jos tarkastellaan historiallista kulttuurierokäsitysten muodostumista. Avoimuuspuhe nimittäin tarkemmin katsottuna seurailee ainakin Saidin (1978/1987) mukaan kaikkein vaikutusvaltaisinta kulttuurieron muotoilua eli läntisen kolonialismin projektissa syntyneitä orientalistista diskurssia, jonka elementit elävät omaa elämäänsä eri variaatioissa, myös kulttuurista autenttisuutta korostavassa islamistisessa diskurssissa. Orientalistisen diskurssin tapaan *aikuisen lännen diskurssissa* länsi edustaa vapautta, älyä, totuutta, toimijuutta, kypsyyttä ja kehitystä (vrt. emt.). Avoimuuspuheessa toistui myös se Leila Ahmedin (1992) kuvaama kolonialistisen diskurssin tähän asetelmaan lisäämä käsitys, että saavuttaakseen näitä ominaisuuksia itäisen kulttuurin pitäisi päästä eroon naisia rajoittavista sukupuolten segregaatoin käytännöistä. En tarkoita, että avoimuuspositiosta puhuvat olisivat ”lännen aivopesemiä”, vaan tulkiten *aikuisen lännen diskurssin* resurssiksi, josta he saavat retorista voimaa vapaille ajatuksilleen.

5.2.3 Kunniakäsitysten kuperkeikka

Avoimuuspuheessa siis usein haastettiin paikalliset sukupuolten välistä kanssakäymistä koskevat normit esiaviollisen seksin kieltoa myöten. Tässä retoriikassa *aikuisen lännen diskurssilla* ja vahvan persoonan motiivilla oli aviosuhdemotiivin ohella keskeinen rooli. Tulkiten tämän johtuvan siitä, että ne ikään kuin tarjoavat *mugtaman* sukupuolten segregaatioon ja esiaviolliseen neitsyyteen perustuvan moraalin tilalle korvaavan *kunniakoodiston*, jossa *aikuisen lännen diskurssin* elementit asettuvat niiden tilalle. Esimerkiksi seuraavassa läntisen kaltainen vapaus sukupuolten välisissä suhteissa nähdään vahvan persoonan kehittämisen kannata tärkeänä:

Euroopassa seksi ja sukupuolten väliset suhteet eivät ole ongelma. [...] Siellä ei ole kieltoja. Täällä 75 prosentilla ihmisistä ei ole kypsää persoonallisuutta, eurooppalaisille taas on ominaista vahva persoonallisuus, oppineisuus. Täällä ei ole oppimismahdollisuuksia [*education*]. Eurooppalaisessa kulttuurissa tyttöjen ja poikien välisiin suhteisiin ei liity valehtelua. Voit tehdä mitä haluat, positiivisessa tai negatiivisessa mielessä, mutta silloinkin kun käyttäytyy todella huonosti, siitä oppii... mutta täällä ei anneta mahdollisuutta oppia mitään ja ihmiset jäävät naiiveiksi. Ei saisi olla mitään kokemusta elämästä. Naimisiin mennessäsi sinulla ei vielä ole kokemusta mistään, koska olit aina kotona... et voinut puhua poikien kanssa, vaan vain tyttöjen. Sinulla ei ole yhtään kokemusta... ei seksistä, ei rakkaudesta, ei välttämättä mistään. Luulen, että Euroopassa tämä on paljon paremmin; sinulla on paljon kokemusta, olet vahva, tosi vahva... sinulla on hyvä ja vahva persoonallisuus, hyvä luonne. Olet tosi rehellinen, hyvä, etkä valehtelet. Täällä valehdellaan paljon... on paljon heikkoutta, eikä täällä ole oppimismahdollisuuksia. (Hala, n, käänös englannista.)

Hala siis ikään kuin rinnastaa mahdollisimman vapaan sukupuolten kanssakäymisen mahdollistaman elämästä oppimisen muun sivistyksen ja koulutuksen kanssa. Vapaa seksi näyttäytyy tällöin yhtenä vahvan persoonan kehittämisen resurssina, koska se mahdollistaa elämäkokemuksen kartuttamisen. Myös rehellisyys tulee sitaatissa esille yhtenä sellaisena vahvan persoonan ominaisuutena, joka

määritellään lännelle ominaiseksi. Aviosuhdemotiivikin on tavallaan mukana perustelussa, nimittäin siinä mielessä, että Hala pitää tärkeänä sitä, että jo ennen avioliittoa olisi kokemusta rakkaudesta ja seksistä, koska silloin ihminen on vahvempi. Vahva persoona tulee siis taas muotoilluksi myös avioliiton kannalta positiiviseksi. Uusien kunniakäsitysten muotoilussa vahvan persoonan motiivi ja aviosuhdemotiivi usein kietoutuivatkin yhteen. Esimerkiksi seuraavan sitaatin assosiaatioketjussa perheiden harjoittama tyttöjen liikkumisen rajoittaminen ja järjestetyt avioliitot liittyvät saumattomasti yhteen sellaisina käytäntöinä, jotka tekevät edellä mainittujen retoristen motiivien toteutumisen mahdottomaksi.

[Aiheena perheen rooli eri kulttuureissa] Uskon, että länsi on tässä mielessä parempi, koska kaikilla ihmisillä on siellä oma elämä. Sinä olet vapaa matkustamaan esimerkiksi Syyriaan, kuten nyt. Tulit Syyriaan tekemään tutkimusta, mutta itäinen tyttö ei voi samalla tavalla lähteä edes Libanoniin... hän ei voi, hänelle on asetettu rajat, hänellä on tällaisia ongelmia. Miten hän voisi jättää perheensä ja lähteä vuodeksi tekemään tutkimusta? Hänelle sanotaan, että sinun on parempi istua täällä kotona, kuin tehdä jotain tutkimusta. He rajoittavat mieltään, rajoittavat elämäänsä. On todella häpeällistä mennä naimisiin tytön kanssa valokuvan perusteella. *Tässä on kaunis tyttö, haluaisitko mennä naimisiin hänen kanssaan?* (Judi, m, käänös englannista SN.)

Sitaatissa ikään kuin esimerkiksi *mielen ja elämän rajoittamisesta* otettu järjestetyn avioliiton käytäntö tulee määriteltyksi kirjaimellisesti häpeälliseksi⁴¹. Tällainen kunniakäsitysten kuperkeikka muistuttaa Lilia Labidin kuvausta Tunisiasta, jossa hänen mukaansa jo 1970-luvulla kouluttautunut keskiluokka luopui esiaviollisen neitsyyden ja kalliiden häiden vaatimuksista. Kun aiemmin perheen kunnian säilyminen oli edellyttänyt *punaista tahraa lakanassa* häyönä, tuona aikana se alettiin päinvastoin nähdä häpeällisenä. (Labidi 2003, 122–123.) Sen lisäksi siellä alettiin myös pitää miehen maineen kannalta kyseenalaisena sitä, jos hänen vaimonsa ei käy töissä, kuten myös sitä, jos mies viettää liikaa aikaa kahviloissa kodin sijaan, kun ennen oli nimenomaan päinvastoin. (emt. 134). Tämän perusteella juuri avioparin välinen suhde ja naisten autonomia ovat siis sielläkin keskeisiä uudistetuissa kunniakäsityksissä.

Vahvan persoonan motiivia käytettiin myös määrittelemään uudelleen *huono nainen*, josta käytän tässä myös englannin termiä *bitch*⁴². Esimerkiksi Halalle (n) neitsyyden menettäminen symboloi aikuistumista ja autonomiaa päätöksenteossa:

⁴¹ Tässä kohtaa on hyvä huomata, että avoimuuspuheessa ei tehty eroa *mugtaman* ja *tradition* välille, vaan ne linkitettiin retorisesti yhteen siten, että *mugtamaa* kokonaisuutena kritisoitiin *traditiodiskursilla*.

⁴² Suomeksi se ei käänny hyvin yhdelle termille, ja käsitettä määriteltiin joka tapauksessa uudelleen nimenomaan englanniksi tehdyissä haastatteluissa, koska pääasiassa avoimuuspositioon asemoituvat suosivat englantia haastattelukielenä.

Ei se olisi väärin, että menettäisin neitsyyteni ja minusta tulisi nainen... se on hyvä asia. Luulen, että siitä alkaa uusi elämä, kun tulee naiseksi. Sitten olet aikuinen, voit tehdä päätöksiä ja olet vapaa... ei tarvitse pelätä mitään tai ketään. (Hala, käänös englannista SN.)

Syyriassa arabiankielinen *tytöstä naiseksi muuttumisen* metafora viittaa yleensä naimisiinmenoon, mutta Hala käyttää sitä luovasti myös neitsyyden menetyksestä ilman avioliiton kontekstia. Tämä retoriikka tukee mielenkiintoisesti länteen liitetyn esiaviollisen seksin ja aikuisuuden käsitteellistä rinnastusta. Myös Danielin seuraavassa sitaatissa *aikuisen lännen diskurssin* elementit ovat käytössä hänen artikuloidessaan sitä, miten länsimaalaisten naisten vapaa seksuaalisuus eroaa *bitchin* määritelmästä.

Daniel: He ovat helpompia kuin syyrialaiset tytöt, koska he ovat tottuneita siihen. En sano näin siksi, että kunnioittaisin syyrialaisia tyttöjä enemmän... en tarkoita sitä... toivottavasti ymmärrät tämän oikein. Se johtuu siitä, että he ovat vapaampia. He ovat lähempänä naisia kuin tyttöjä, ymmärsitkö? [...] Esimerkiksi tyttö Suomesta on ennemminkin nainen, hän on ollut vastuussa elämästään jo pitkään. Hän on vapaampi, hän on joutunut ajattelemaan... hän on tavallaan itsenäisempi. Syyrialaiset tytöt viettävät melkein koko elämänsä vanhempiensa kotona, ennen kuin menevät naimisiin, kuten ehkä olet huomannut. He eivät siis ole niin vapaita, heidän elämänsä on kontrolloidumpaa kuin länsimaalaistyttöjen. Siksi ulkomaalaiset ovat... on helpompi aloittaa suhde ulkomaalaisen kuin syyrialaisen tytön kanssa. Näin ei ole siksi, että he olisivat *bitchejä* tai haluaisivat seksiä joka hetki. Tiedän, ettei se ole totta, vaikka muut ystäväni uskovat niin. Kokemukseni perusteella... olen ollut kolmen vuoden ajan tekemisissä heidän kanssaan... se on roskaa.

Sandra: Suurin osa pojista siis ajattelee, että länsimaalaistyöt tarvitsevat seksiä jatkuvasti?

D: No joka tapauksessa venäläiset tai ukrainalaiset tytöt ovat mielestäni *bitchejä*, eikä kukaan saa minua muuttamaan mieltäni, he ovat *bitchejä*. (Käänös englannista SN.)

Daniel kertoo siis havainneensa suhteen aloittamisen länsimaalaistyttöjen kanssa olevan helpompaa nimenomaan siitä syystä, että he ovat syyrialaista tyttöjä tottuneempia itsenäiseen elämään ja ajatteluun – eli ovat siis *aikuisempia*. Tavallaan länsimaalainen nainen ikään kuin määrittellään paitsi vapaaksi, myös kykeneväksi päättämään itse seksuaalisuudestaan sen sijaan, että se olisi perheen kontrollissa niin kuin Syyrian kontekstissa. Sitaatissa *bitch* tulee määritellyksi naiseksi, joka *haluaa seksiä joka hetki*. *Aikuisen lännen elementtien* omaaminen tarjoaa siis sille vaihtoehtoisen näkökulman seksuaalisesti vapaamieliselle käytökselle. Sen, että Daniel kuitenkin kuvaa *bitchin* käsitteellä itäeurooppalaisia naisia, voi selittää tästä näkökulmasta sillä, ettei Euroopan suppeimman määritelmän ulkopuolisia alueita nähdä samalla tavalla *aikuisen lännen elementtien* määrittäminä. Samalla tavalla Judi sijoitti haastattelussa Venäjälle lännen vapauden negatiivisena pitämänsä ilmiöt, kuten kaduilla juopottelun.

Huonon naisen uudelleenmäärittelyssä käytettiin myös aineistossani yleensä aviosuhdemotiivin yhteyteen sijoitettua kumppanien välisten tunteiden ja rakkauden merkitystä – toisinaan jopa

irrotettuna avioliittoteeman kontekstista. Esimerkiksi Halan seuraavassa esiaviollisen seksin moraalisuuden määrittelyssä keskeistä on se, liittyykö seksiin rakkaus kumppania kohtaan vai ei: *Muut sanovat, että olet bitch. Mutta en ole bitch, teen tämän sellaisen ihmisen kanssa, jota rakastan.* Danielin mukaan taas kunnioitus ja rakkaus kulkevat käsi kädessä, ja siksi silloin, jos todella rakastaa toista, perinteiset kunniakäsitykset ovat joka tapauksessa yhdentekeviä, mikä käy ilmi hänen seuraavasta vastauksestaan kysymykseeni siitä, voisiko hän itse unohtaa kunniakysymykset avoliitossa. Hän on tosin tätä mieltä siitäkin syystä, ettei toisen menneisyydestä kuitenkaan voi koskaan olla varma:

Miten he [puolisolta neitsyyttä vaativat] voivat tietää, onko hänellä ollut poikaystäviä vai ei? Tyttö voi yksinkertaisesti väittää, ettei hänellä ole ollut yhtään poikaystävää tai seksuaalista suhdetta, vaikka hän olisi harrastanut anaaliseksiä. Se on täyttä roskaa. Riittää että tutustun tyttöön, ja jos hän on se oikea... jos pidän hänestä ja rakastan häntä... kysyit siis minulta, että paheksuisiko häntä samalla, jos hän asuisi kanssani. Se tarkoittaisi sitä, että en ole rakastunut häneen. Mutta kysyit minulta, miten olisi siinä tapauksessa, jos olisin rakastunut häneen. Jos asumme samassa asunnossa ja tunnen rakastavani häntä, en välitä mistään muusta. En olisi rakastunut johonkukaan, jota en kunnioita. Ei sellaista voi rakastaa, jota ei edes kunnioita. (Daniel, käännös englannista SN.)

Yksi *aikuisen lännen diskurssin* tärkeistä elementeistä oli siis rehellisyys. Aineistossani oli paljon puhetta, jossa epärehellisyys kuvattiin avioitumiseen ja pari/seksisuhteisiin liittyväksi vakavaksi ongelmaksi Syyriassa; valheellisten rakkauspuheiden alle nähtiin kätkeytyvän välineellinen suhtautuminen toiseen ja hyväksikäyttö esimerkiksi seksin tai materiaalien etujen saamiseksi. Tätä kritisoitiin molemmista subjektipositioista käsin (ks. myös luku 4.1.2), mutta avoimuuspuheen retoriikassa teema aktivoitui myös osaksi sen uutta moraalisuuden määritelmää. Esimerkiksi Hala määritteli *bitchin* naiseksi, joka *rakastaa seksiä ja valehtelee monille miehille rakastavansa heitä saadakseen seksiä ja rahaa*. Tarkentavaan kysymykseeni siitä, onko hänen mielestään seksin haluaminen vain sen itsensä vuoksi sinänsä väärin, hän vastasi nimenomaan epärehellisyyden olevan ongelmallisinta:

Jos joku kokee tarvitsevansa pelkkää seksiä, se on hänen oma asiansa, se kuuluu hänen yksilöllisiin ominaisuuksiinsa... se on asia, joka koskee vain häntä itseään. Mutta jos hän valehtelee monille eri ihmisille, silloin se on tosi huono juttu. Silloin jos et lupaa kenellekään mitään, voit tehdä mitä haluat. En halua holhota ketään. (Hala, n, käännös englannista SN.)

Halan oman näkemyksen mukaan esiaviollisessa seksissä ei ole mitään väärää silloin, kun se perustuu tunteille ja rehellisyydelle valehtelun ja etujen tavoittelun sijaan. Niinpä hän totesikin, että koska hän on rehellinen ja rakastaa poikaystäväänsä, hänellä pitäisi olla oikeus päättää fyysisistä rajoistaan itse sen sijaan, että muut yrittävät kontrolloida häntä. Hänen mukaansa itse asiassa juuri sukupuolten kanssakäymistä rajoittavat normit saavat ihmiset valehtelemaan; myös tällä tavalla

perinteiset kunniakäsitykset nähdään uudistetussa versiossa ennemminkin moraalisten ongelmien lähteenä. Judi taas mainitsi pitävänsä epärehellisyyttä sellaisena keskeisenä tunne-elämän ongelmien aiheuttajana, jolta Euroopassa vältetään, koska siellä voidaan olla rehellisiä kumppanille myös siinä tapauksessa, että hänen kanssaan haluaisi vain seksiin keskittyvän suhteen. Yleisesti ottaen kuitenkin pelkän seksin haluaminen suhteelta liitettiin aineistossani lähes poikkeuksetta negatiivisiin ilmiöihin.

Jotkut ottivat esille sen, miten heidän mielestään osa edellä kuvatuista, sinänsä positiivisina pitämistään *länsimaalaisista ajatuksista* ymmärretään kuitenkin syyrialaisessa kontekstissa yleensä väärin ja niitä käytetään arveluttaviin tarkoitukseen. Zidan (m), joka kertoi uskonnollisuutensa vuoksi itse odottavansa avioliittoon ennen kuin harrastaa seksiä, ei pitänyt sinänsä vääränä sitä, että toisiinsa rakastunut pari aloittaisi seksisuhteen jo ennen avioliittoa, kuten lännessä tapahtuu. Syyriassa hänen mukaansa pseudolänsimaalaisia ajatuksia omaksuneet tytöt kuitenkin vain valehtelevat pojille olevansa rakastuneita ja käyttävät seksuaalisuuttaan hyväkseen saadakseen materiaalisia etuja:

Hän sanoo esimerkiksi minulle rakastavansa minua, mutta hän ei sano niin vain minulle, vaan monille muillekin. Tässä *mugtamassa* ne tytöt, jotka harrastavat seksiä, tekevät sitä kaikkien kanssa. Hän sanoo kaikille, että rakastan sinua ja ties mitä, vain saadakseen materiaalisia etuja. He eivät siis ajattele sen syvällisemmin... että jos hän pitäisi esimerkiksi minusta, aloittaisimme seksisuhteen, koska mahdollisesti menemme myöhemmin naimisiin. Sen sijaan suhde alkaa silta pohjalta, että poika luulee, että tulevaisuudessa mennään naimisiin. Tyttö valehtelee itselleen ja samalla *mugtamalle*, jonka perinteet, tavat ja arvot hän on omaksunut... joka siis kieltää häntä harrastamasta seksiä. Tämä johtaa siihen, että syyrialaisen tyttöjen suhteet poikiin perustuvat heidän näkökulmastaan sille, että he saavat niistä taloudellista hyötyä. [Tyttö ajattelee:] *Tutustun häneen kuukaudeksi, pariksi. Hän ostaa minulle vaatteita, vie minut ravintoloihin, vietämme pari kivaa illanviettoa.* Koko tämän ajan tyttö sanoo pojalle *rakastan sinua, rakastan sinua*. Sitten kun hän ei enää hyödy pojasta, hän sanoo *hei hei* ja on kuin mitään ei olisi tapahtunut. (Zidan, käännös arabiasta SN.)

Toisin sanoen siis moraalitonta ei Zidaninkaan mielestä ole esiaviollinen seksi sinänsä, vaan sen erottaminen tunteista kumppania kohtaan ja käyttäminen hyväksi muihin tarkoituksiin. Mielenkiintoisesti myös Zidan näkee syyn tyttöjen tämänkaltaiselle käytökselle nimenomaan *mugtaman* perinteissä ja seksin kieltävissä normeissa. Myös Dorotan mukaan syyrialaisytytöt tulkitsevat väärin läntisen kulttuurin ajatuksia esimerkiksi sekoittamalla keskenään rakkauden ja seksin. Seuraavassa sitaatissa hän ottaa esille sen, miten he ovat hänen mielestään käsittäneet väärin myös länsimaisen pukeutumisen idean; sen sijaan että he pukeutuisivat rennosti muiden ajatuksista välittämättä, he nimenomaan tahtovat kerätä katseita.

Lännellä on negatiivinen vaikutus täkäläiseen kulttuuriin, kuten pukeutumiseen, vaikka lännessä on sellaisiakin asioita, joita täällä ei ole omaksuttu. Lännessä esimerkiksi vaatteet ovat mukavia, tavallisia. Siellä pidetään tärkeimpänä sitä, että niissä kokee olonsa mukavaksi, eikä heitä

kiinnosta, mitä muut ajattelevat. Kun täkäläiset ihmiset näkevät televisiossa jonkun pukeutuvan paljastavasti, he ajattelevat, että muoti perustuu siihen. Mutta ei se ole niin. Se on vain näyttelijöiden muotia, se kuuluu televisioon. Täällä sitä ei ymmärretä niin, vaan omaksutaan vain sen negatiiviset puolet... pukeudutaan niin, että pojat kiinnostuisivat seksuaalisesti, jotta saisi huomiota. Täällä tytöille tärkeintä on kerätä katseita, että kaikki tuijottavat häntä, kiinnostuvat hänestä... *oi hän näyttää hyvältä ja hänen vartalonsa on kaunis.* (Dorota, käänös arabiasta SN.)

5.2.4 Seksuaalinen vapaus – edistys

Aineistossani esiintyi myös sellainen länsidiskurssi, joka korostaa lännen edistyneisyyttä muun muassa sivistyksessä, tieteessä ja tuottavuudessa ja jota kutsun siis *edistyneen lännen diskurssiksi*. Mielenkiintoista on, että vaikka tämä diskurssi äkkiseltään vaikuttaakin aika kaukaiselta suhteessa sukupuolten välisten suhteiden teemaan, löytyi aineistosta myös sellaista puhetta, jossa ne kuitenkin kytkeytyvät toisiinsa. Tässä ilmiössä voi taas nähdä kaikuja siitä kolonialistisesta diskurssista, jonka mukaan sukupuolten segregaaation käytäntöjen ylläpitäminen on olennainen syy islamilaisten yhteiskuntien jälkeenjääneisyydelle ja vain niistä luovuttuaan ne voisivat kehittyä – tietenkin lännen suuntaan. Siirtomaaisäntien retoriikan logiikalla myös arabien henkinen ja moraalinen kehitys voisi alkaa vasta näiden käytäntöjen eliminoimisen jälkeen. (Ahmed 1992, 153.) Lisäksi aineistoni *edistyneen lännen diskurssi* toisti tässä yhteydessä myös sitä valistusajattelussa luotua, länteen yhdistetyn moderniteetin kielioppia, jossa koko maailman kulttuurit asetetaan kehitysjanalle, jonka päätepisteenä nähdään senhetkinen länsi muiden yhteiskuntien ollessa ikään kuin matkalla kohti sen edistystasoa. Siinäkin länsi edustaa sivistystä, rationaalisuutta ja kehitystä. (Hall 1999, 131–132). *Edistyneen lännen diskurssi* kattoi monta rationaalisuuden kehittyneisyyden ulottuvuutta; toisinaan korostui älyllinen, elämäntaidollinen ja moraalinen edistys, toisinaan tekninen, tieteellinen, organisatorinen ja tuotannollinen. Usein niihin viitattiin myös yhdistäen ne automaattisesti jonkinlaiseksi kokonaisuudeksi. Yhteiskunnallisten teemojen osalta taas voisi sanoa, että avoimuuspuheessa läntinen yhteiskunta näyttäytyi esimerkkinä siitä, että vahvan persoonan motiivin toteutumisen kannalta keskeiset elementit on institutionalisoitu oikeusvaltioksi, joka kunnioittaa yksilön oikeuksia (vrt. Sadiki 2004, 114–115).

Ensimmäisenä aineistoesimerkkinäni tästä edistyksen ja vapaampien sukupuolten välisten suhteiden teemojen yhdistymisestä on seuraava Zaferin vastaus kysymykseeni siitä, mitä mieltä hän on siitä, että sukulaiset ja tutut auttavat puolison etsimisessä:

Sekin on parempi [kuin järjestetty avioliitto], mutta vihaan koko systeemiä. Mutta monissa tapauksissa se on ok. Jos haluaa olla vähän sivistyneempi, voi tehdä niin. Hyväksyn tämän niissä tapauksissa, kun ihmiset alkavat vähitellen käyttää aivojaan, vapautua typeristä tavoista ja tulla vapaamielisemmiksi. Ei ole mahdollista, että nämä ihmiset vain yhtäkkiä päättäisivät sanoa

tyttäreilleen, että mene ja rakastu, vaan sen on tapahduttava askel askeleelta. [...] Hyväksyn sen vain ensimmäisenä askeleena tulla sivistyneemmäksi. (Zafer, m, käännös englannista SN.)

Edistys, älyn käyttö ja sivistys linkittyvät sitaatissa vapaamielisyyteen rakkaussuhteiden sallimisessa, ja traditionaaliset käytännöt taas edustavat niiden vastakohtaa. Näiden yleisesti läntisiksi määriteltyjen edistyksen elementtien yhdistäminen tapahtuu siis tässä ilman suoraa viittausta länteen. Voi siis todeta, että sivistystä ja rationaalisuutta sukupuolten välisten suhteiden vapauden kautta määrittelevä logiikka voi toimia myös eksplisiittisten länsidiskurssien kontekstista irrotettuna ajatusmallina. Seuraavassa sitaatissa taas nähdään *edistyneen lännen diskurssin* elementtien realisoitumisen yhteiskunnassa olevan kiinni perinteisten kunniakäsitysten haastamisesta:

Judi: He haluavat morsiamensa olevan neitsyt, koska he haluavat päästä kehuun sillä muille ja pitävät sitten itseään sankarina.

Sandra: Tekevätkö he sen muiden ihmisten ja maineen vuoksi, koska olisi niin noloa, jos muut ihmiset saisivat tietää, että tyttö ei ollutkaan neitsyt?

Judi: Luulisin, että tämä on se kulttuurien välinen ero. Käsittääkseni Euroopassa ihmiset eivät välitä muiden puheista ja voivat siksi elää vapaasti. He tietävät mitä tehdä ja miten, he osaavat olla luovia, neroja... tietävät miten elää. Kun taas täällä liikkuminen on rajoitettua. Ihmiset eivät voi tehdä mitään, koska ajattelevat, että muuten heistä juorutaan, heistä sanotaan sitä tai tätä.

S: Tarkoitatko liikkumista fyysisessä vai sosiaalisessa mielessä?

J: He eivät pysty edes kuvittelemaan sitä. Tytöt eivät voi edes kuvitella, etteivät olisikaan neitsyitä, millaista elämä sitten olisi. He rajoittavat mieltään tässä asiassa. Heidän elämänsä ongelmat liittyvät heidän ruumiillisuuteensa, ja juuri se rajoittaa myös heidän tulevaisuuden mahdollisuuksiaan... elämässä etenemisessä.

S: Tarkoitatko, että se kontrolloi myös heidän ajatteluaan? Luuletko, että tämä asia tulee muuttumaan joskus?

J: Täällä menee vielä aikaa siihen, että tällaisesta ajattelusta päästään. Joidenkin tyttöjen tässä *mugtamassa* pitäisi olla *bitchejä*, joidenkin pitäisi ottaa marttyyrin rooli, koska muuten emme voi muuttaa noiden ihmisten ajattelutapaa. (Käännös englannista SN.)

Sitaatissa esiaviollista neitsyyttä vaativien *mugtaman* kunniakäsitysten ajatusmalleista irtautuminen rinnastuu *mielen vapauttamiseen*. Se ettei välitä siitä, mitä muut *mugtaman* kriteereillä ajattelevat itsestä, on Judin sitaatissa edellytys sille, että luovuus ja älyn käyttö voi vapautua, kuten lännessä on tapahtunut. Niinpä sitaatin logiikalla muutoksen Euroopan kaltaiseksi edistyneemmäksi yhteiskunnaksi ja ajattelun ja käyttäytymisen rajoittuneisuudesta pääsemiseksi pitäisi lähteä siitä, että edelläkävijätytöt alkaisivat maineensa menetyksen uhallakin haastaa heihin kohdistuvaa kontrollia. Tämä täsmentyy seuraavassa sitaatissa, jossa hän esittää lisäksi näkemyksen, että aikoinaan myös Euroopassa juuri kyseisenkaltaisen kapinan kautta ihmisten ajattelu muuttui, ja siksi siellä siis yhteiskunta pääsi kehittymään:

Olisi välttämätöntä, että tytöt taistelisivat vapautensa puolesta. [...] Joidenkin tyttöjen pitäisi uhrautua, jotta elämämme ja *mugtamamme* muuttuisivat. Käsittääkseni länsimaalaiset ihmiset

tekivät sen, vaikka siitä on jo kauan, muuttaakseen yhteiskuntaansa, muuttaakseen ajattelutapansa... koska ongelmat eivät liity ruumiilliseen puoleen, vaan ajattelutapaan. (Judi, käännös englannista SN.)

Sitaatissa siis valistusdiskurssin tavoin kulttuurit/yhteiskunnat asettuvat lineaariselle kehityksen janelle, jonka päätepisteeksi on määritelty läntinen edistys (vrt. Hall 1999, 131–132). Ahmedin (1992) kuvaaman kolonialistisen diskurssin tavoin taas edistyksen kynnyksisyydenä nähdään naisten kontrollista luopuminen. Tietenkään kyseisessä viktoriaanisena aikana syntyneessä diskurssissa sillä ei alun perin tarkoitettu esiaviollisen seksin sallimista, mutta avoimuuspuheessa siis ajateltiin juuri sen olevan lännen edistyksen takana, koska nykymuodossa läntisellä sukupuolten välisten suhteiden vapaudella tarkoitetaan nimenomaan sitä. Zidan toistaa seuraavassa sitaatissa tämän näkemyksen, mutta hänen mielestään näiden asioiden välinen yhteys on se, että kun yhteiskunnassa ei enää olla Syyrian nuoren polven tavoin pakotettuja elämään selibaatissa, ihmiset voivat keskittyä sellaisiin asioihin, jotka kehittävät yhteiskuntaa, ajattelua ja tuottavuutta:

Kun ihmisen seksuaaliset tarpeet on tyydytetty, hän voi olla tuotteliaampi ja ajatella selkeämmin. Täällä Syyriassa nuorten ajattelu keskittyy siihen, miten onnistuisi aloittamaan seksisuhteen... sekä tyttöjen että poikien. [...] Mielestäni syy syyrialaisen yhteiskunnan jälkeenjääneisyydelle Eurooppaan verrattuna liittyy näiden kulttuurien eroon siinä, ovatko seksisuhteet sallittuja vai kiellettyjä. Eurooppalainen yhteiskunta pääsi kehittymään ja siellä alkoi syntyä enemmän tieteellistä ajattelua, kun siellä päästiin siitä sairaudesta, että vasta kirkkohäiden jälkeen voi harrastaa seksiä. [...] Vaikuttaa siltä, että ajattelukapasiteetti vapautui silloin muista huolista sellaisiin asioihin, jotka hyödyttävät yhteiskuntaa, kuten tieteelliseen tutkimukseen ja ajatteluun, työprosessin kehittämiseen, kaikkeen tällaiseen. Vaikuttaa siltä, että salliessaan seksin harrastamisen syyrialaisesta näkökulmasta kielletyllä tavalla eurooppalainen yhteiskunta ja tiede alkoivat kehittyä. Eurooppalaisesta yhteiskunnasta tuli materiaalisesti ja sivistyksellisesti tuottava. (Zidan, käännös arabiasta SN.)

6 Kylmä länsi – lämmin itä

Toinen pääasiallisista aineistosta nousseista kulttuurieron jäsenyksistä perustui eri kulttuurien näkemiseen erilaisina yksilö/perhekeskeisyyteen liittyvissä teemoissa. Tämä jäsenyys kattoi useita toisiinsa linkittyviä elementtejä, joten sen voi kuvata ilmentymänä yhdestä kokoavasta dikotomisesta asetelmasta, jonka aktivoivan puhettavan olen nimennyt *kylmä/lämmin-diskurssiksi*. Asetelmassa idälle ja lännelle tyypillisinä kuvatut ominaisuudet liitetään toisiinsa seuraavasti: *lämmin itä: sosiaalisuus, tunteellisuus, henkisyys, feminiinisyys / kylmä länsi: individualismi, järki, materialismi, maskuliinisuus*. Nämä kaikki ominaisuudet eivät tietenkään esiintyneet puheessa joka kerta yhtä aikaa, mutta niiden välillä vaikutti olevan ainakin jonkinlainen assosiativinen yhteys, koska ne helposti aktivoivat toinen toisensa, kuten luvun myötä käy ilmi. Viitataan diskurssin sisältämään asetelmaan *kylmä/lämmin-dikotomiana*. Lisäksi käytän nimityksiä *kylmä länsi -diskurssi* ja *lämmin itä -diskurssi* kuvatessani kutakin kulttuuria kuvaavia diskursseja erikseen ja asetelman mukaisesti diskursiivisesti tuotettuihin kulttuureihin viitataan *lämmin itä -* ja *kylmä länsi -*termeillä.

Kylmä/lämmin-diskurssin asetelma on kietoutunut tiiviisti myös aiempien lukujen käsittelemään retoriikkaan, mutta silti se on erotettavissa myös omaksi kokonaisuudekseen tai välillä ikään kuin toiseksi suunnaksi lähestyä samoja ilmiöitä. Sitä käytettiin aineistoni molemmista subjektipositioista käsin. Voisi siis sanoa, että se oli aineistossani hegemoninen diskurssi.

6.1 Perhekeskeisyys/individualismi

Kylmä länsi -diskurssi rakentuu pelkistetyimmillään siitä oletuksesta, että sosiaaliset suhteet eivät ole lännessä *lämpimiä* eli tunteellisia ja tiiviitä; tämä yhdistyy siihen ajatukseen, että länttä kuvaa *individualismi*. Vastaavasti ihmisten tunteellisuus liitettiin aineistoni puheessa tiiviisti sosiaalisuuteen ja nämä kaksi määrittyivät yhdessä idän ominaisuuksiksi. Olen huomannut arabimediassa ja myös syyrialaisissa arkikeskusteluissa usein toistettavan käsitystä arabien tunteellisuudesta. Lännen ja idän eroista puhuttaessa kuulin käytettävän esimerkiksi päällä (järki) ja sydämellä (tunne) ajattelun dikotomiaa. Saidin (1978/1987) mukaan orientalistisessa diskurssissa *järki* määriteltiin lännen ominaisuudeksi orientin edustaessa puolestaan *irrationaalisuutta*; idän tunteellisuuden korostamisen voi siis nähdä tämän saman asetelman toistamisena siten, että irrationaalisuus on käännetty sen positiiviseksi vastineeksi. Aineistotekstissä Zafer muotoili tämän dikotomian eksplisiittisesti:

Rakkaus sellaisena kuin minä sen ymmärrän on Euroopassa harvinaista. Rakkaus liittyy ensisijaisesti tunteisiin. Tämä ei koske läntistä sivilisaatiota kokonaisuutena, mutta Euroopassa ollaan enemmän rationaalisia kuin tunteellisia. Siellä he käyttävät mieluummin järkeään kuin tunteitaan. (Zafer, m, käännös englannista SN.)

Puhetavan nimeämisessä olen käyttänyt kylmä/lämmin-käsiteparia ensinnäkin siksi, että se kokoaa hyvin diskurssin sisältämät elementit, mutta myös siksi, että kuulin sitä todella myös käytettävän. Esimerkiksi sain kuulla yhdeltä haastateltavalta haastattelun ulkopuolella, että hän oli yllätynyt siitä, että olen niin *lämmin ihminen*, koska hänellä oli ollut toisenlainen kuva länsimaalaisista.

Idälle ominaisiksi määritellyt sosiaalisuus ja tunteellisuus otettiin usein esille liitettynä perhekeskeisyyteen. Seuraavassa sitaatissa *lämmintä tunnelmaa perheessä* pidetään idälle ominaisena ja sen oletetaan puuttuvan lännestä.

Tämä on mielestäni tärkeä ero meidän ja teidän välillä; te kaipaatte lämpimiä ihmissuhteita, lämmintä tunnelmaa elämäänne, koska se puuttuu teiltä. Kun lapset kasvavat täysi-ikäisiksi, he jättävät perheensä ja muuttavat asumaan yksin tai poika- tai tyttöystävän kanssa. Teillä ei ole vastaavia perhesuhteita kuin meillä... näette perhettänne jouluna, siskon syntymäpäivillä. [...] Teillä ei siis ole sellaisia lämpimiä perhesuhteita kuin täällä. Mutta teillä on siellä sellaista rehellisyyttä, vilpittömyyttä, joka meiltä puuttuu. (Judi, m, käännös englannista SN.)

Kylmä länsi -diskurssissa lännen oletetun individualismin ilmiöistä otettiin esille edellisen sitaatin tavoin muun muassa nuorena pois kotoa muuttaminen ja se ettei länessä nähdä usein sukulaisia ja perhettä. Seuraavassa esimerkissä paitsi tiiviit kontaktit omiin vanhempiin ja sisaruksiin, myös sitoutuminen puolisoon ja lapsiin määritellään idälle ominaiseksi, kun Dorota selittää, miksi hänen puolalainen äitinsä halusi nimenomaan arabimiehen. Myös idän henkisyiden elementti yhdistyy sitaatissa *kylmä/lämmin-dikotomian* mukaiseen retoriikkaan, sillä Dorota määrittelee molempien vanhempien läsnäolon perheessä myös uskonnon mukaiseksi.

Hän ei edes harkinnut palaavansa Puolaan, koska tiesi millaista elämä siellä on. Meidät haluttiin kasvattaa uskonnon mukaisesti siten, että isä ja äiti ovat molemmat läsnä. Sen vuoksi hän ei halunnut naimisiin puolalaisen vaan arabin kanssa, koska oli nähnyt, kuinka paljon he rakastavat perhettään. *Yani*, siellä yksinkertaisesti kaikki ovat omillaan... ei ole oikein, että täysi-ikäiseksi tultuani en enää näe perhettäni kunnolla. Se ei ole luonnollista. Äitini näki, kuinka isäni rakasti perhettään ja vieraili heidän luonaan usein. Tämä oli ensimmäinen piirre, johon hän rakastui isässäni. (Dorota, käännös arabiasta SN.)

Aiemmin esittelemieni motiividiskurssien kannalta *lämmin itä* edustaa siis kaiken kaikkiaan juuri sitä, mikä perhepuheessa määrittyi retoriseksi motiiviksi⁴³. Myös aviosuhdemotiivin toteutuminen

⁴³ *Kylmä/lämmin -diskurssin* yhteydessä retorisilla motiiveilla ei ole vastaavaa roolia kuin aiemmissa luvuissa, koska diskurssi oli hegemoninen eikä siis neuvottelunalainen. Kuitenkin motiividiskurssien näkökulma on tässäkin mielenkiintoinen siinä mielessä, että huomataan, miten itää ja länttä tässä yhteydessä vertaillaan näiden diskursiivisesti

sijoittuu dikotomian logiikalla itään, koska sen yhteydessä aviopuolisoiden sitoutumista toisiinsa pidettiin lännessä kyseenalaisena. Esimerkiksi edellisessä sitaatissa Dorota vaikuttaisi olettavan vanhempien yhdessä pysymisen olevan idässä lähes varmaa, lännessä taas epätodennäköistä. Kun luvussa 5.2 kuvatussa *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssissa* lännen parisuhteita ja avioliittoja ei pidetty luonteeltaan kestävinä, syyksi sille muotoutui se, ettei siellä ole islamin sukupuolten välistä kanssakäymistä säätelevien normien tapaista suhteiden aloittamista ja lopettamista rajoittavaa tekijää. Myös *kylmä/lämmin-diskurssin* puitteissa tuli esille useita eri avioerojen yleisyyttä lännessä selittäviä näkökulmia, joista yksi oli lännelle tyypilliseksi nähty itsekeskeisyys. Vaikka aiempien lukujen teemoissa persoonamotiivi, eli yksilön kannalta parhaiden olosuhteiden toteutuminen, oli retorista motiiveista keskeisessä roolissa, *kylmä/lämmin-dikotomian* kontekstissa otettiin esille lähinnä liian pitkälle menneen individualismin negatiiviset puolet, joista esimerkkeinä läntiset ilmiöt nähtiin. Seuraavassa avioeroa koskevassa sitaatissa Dorota hahmottaa kulttuurien välisen eron jäsentyvän niin, että lännessä ajatellaan ensisijaisesti itseä ja idässä perhettä – toisaalta avioero voi hänen mukaansa olla oikein silloin, jos lapsetkin kärsivät vanhempien huonosta suhteesta.

Dorota: Tärkein asia [syyrialaiselle] naiselle on, että hän voi kasvattaa lapsensa niin, että isä on myös läsnä. Hän ei luovu tästä, vaikkei heidän välinen suhteensa toimitakaan. Hänelle yksinkertaisesti tärkeintä on lasten hyvinvointi ja että he voivat elää normaalia elämää.

Sandra: Onko tämä mielestäsi väärin?

D: Ei se ole väärin, jos he pystyvät elämään yhdessä. Mutta silloin jos he loppujen lopuksi eivät kuitenkaan pysty siihen, kun heidän välillään on ongelmia... totta kai se sitten on väärin, koska se vaikuttaa myös lapsiin. Lännessä taas suurin osa ihmisistä välittää eniten itsestään. He ajattelevat, että miksi vaivaisin päättäni, jos en enää pysty asumaan puolisoni kanssa... jättävät hänet, vaikka heillä olisi kaksi tai kolme lasta. Täällä ei tehdä niin, vaan otetaan huomioon lapset ennen kuin harkitaan avioeroa. Tämä on yksi näiden kulttuurien välisistä eroista. (Käännös arabiasta SN.)

Seuraavassa sitaatissa Dorota tuo esille toisenkin *kylmä länsi -diskurssin* puitteissa mahdollisen näkökulman selittämään sitä, miksi lännessä aloitetaan paljon sellaisia suhteita, jotka eivät kestä; lämpimien perhesuhteiden puuttumisen siellä ihmisille aiheuttaman tunnetyhjiön:

Jos toinen vanhemmista lähtee, lapsilta jää puuttumaan jotain, esimerkiksi hellyyttä. Tämä tunnetyhjiö voi aiheuttaa ongelmia, esimerkiksi jos he haluavat löytää jonkun sen vuoksi... pojat tahtovat tyttöystävän millä keinolla hyvänsä, vaikka eivät olisi rakastuneita, koska heistä tuntuu, että jotakin puuttuu... he tahtovat läheisyyttä. Lännessä näin käy usein: mennään naimisiin ja erotaan sen läheisyyden puutteen vuoksi, jota koetaan. Kun heiltä on puuttunut isä tai äiti, he kärsivät tunnetyhjiöstä ja etsivät jotakuta, joka sen täyttäisi. Se jonka he löytävät tähän tarkoitukseen, ei välttämättä ole itselle se oikea, koska tärkeintä heille on, että edes jostain saa läheisyyttä. Tämä voi aiheuttaa konflikteja, jos kyseinen ihminen ei ole oikeasti itselle sopiva. Nämäkin parit saavat lapsia ja sitten eroavat, mikä johtaa siihen, että heidän lapsillaan toistuu

sama kuvio. Hekin toimivat samoin, mikä rapauttaa yhteiskuntaa... se ei ole luonnollista. (Dorota, käännös arabiasta SN.)

Sitaatissa tulee siis kuvatuksi noidankehä, jossa vanhempien erottua lapset eivät saa tarpeeksi läheisyyttä, ja tämän vajeen täyttääkseen he hakeutuvat parisuhteeseen kenen kanssa tahansa. Tällaiset suhteet taas eivät kestä, koska hätäisesti valittu ihminen ei välttämättä ole se oikea, ja niinpä kierre jatkuu avioeron kautta. Tässä esimerkissä siis myös persoonamotiivi on mukana lännen sosiaalisten suhteiden kritiikissä; lännelle tyypilliseksi määritelty sosiaalinen kylmyys nähdään selittävänä tekijä sille, että parisuhdekumppanin valinta ei osu oikeaan – ja väärästä valinnasta taas seuraa lisää läheisyyden puutetta seuraavalle sukupolvelle. Dorota antoi myös omakohtaisen esimerkin siitä, miten tämä dynamiikka toimii: hän ei itse kokenut tarvetta poikaystäväille ennen kuin vasta sitten, kun jäi yksin äidin ja sisarusten lähdettyä väliaikaisesti asumaan Puolaan:

Tunsin, että jotain puuttuu, kun he olivat lähteneet. Kotona ollessani kaipasin heidän kanssaan juttelemista. Kärsin tyhjiydentunteesta, talo on tyhjä. Silloin en ollut vielä rakastunut keneenkään, minulla ei ollut *boyfriendiä*. Ehkä kaksi kolmasosaa halustani tutustua johonkuhun johtui siitä tyhjiydentunteesta, jota koin. (Dorota, käännös arabiasta SN.)

6.2 Lännen materialismi

Riffat Hassanin (2005, 199) mukaan muslimit yleisesti ottaen jakavat *moderniteetin* käsitteellisesti kahtia: *modernisaatio* assosioidaan tieteeseen, teknologiaan ja materiaaliseen edistykseen, kun taas *länsimaalaistuminen* promiskuiteettiin ja monenlaisiin sosiaalisiin ongelmiin (hylätyt lapset, huumeiden ja alkoholin väärinkäyttö jne.). Hassanin mukaan muslimit pitävät modernisaatiota positiivisena ilmiönä, mutta näkevät länsimaalaistuminen uhkana (emt.). Näiden termien mukainen asetelma löytyy myös omasta aineistostani. *Modernisaation* voi rinnastaa jo luvussa 5.2.4 esittelemääni positiivissävyiseen *edistyneen lännen diskurssiin*. Toisinaan sillä kuvatut ilmiöt yksinkertaisesti erotettiin *länsimaalaistumisen* negatiivisista puolista erilliseksi, kuten seuraavissa esimerkeissä:

Kaikki haluaisivat matkustaa sinne [länteen]. Minun mielestäni se on sosiaalisten suhteiden kannalta epäonnistunein sivilisaatio maailmassa. Muilta osin se on maailman paras... tieteesä... se on hyvä kaikessa. Mutta sosiaaliselta kannalta se on kauhistuttava. (Zafer, m, käännös englannista SN.)

Euroopassa tai siis lännessä ei sosiaalisilla suhteilla ole merkitystä... setä, eno, isoäiti, lapset ja lapsenlapset... täällä meidän kulttuurissa perhesiteet ovat vahvat. Perheeseen voi kuulua 300 ihmistä, jotka ovat tekemisissä keskenään ja vierailevat toistensa luona. Euroopassa et näe sellaista, vaan perheet ovat hajanaisia. Lapsi siellä, lapsi täällä, kaikki itsenäistyvät ja muuttavat omaan asuntoon. Mutta Euroopassa välitetään työstä ja ajasta. Positiivinen puoli eurooppalaisissa

on se, että he osaavat ottaa ajankäytön vakavasti ja pitävät työstään. (Rawda, n, käänös arabiasta SN.)

Näissä esimerkeissä kulttuurien positiiviset ominaisuudet ikään kuin asettuvat dikotomisiksi siten, että lännen *modernisaatioelementit* nähdään sen myönteisenä puolena. Aineistoni *kylmä/lämmin-dikotomia* kuitenkin sisälsi sellaisen vaakakuppilogiikan (vrt. Fanon 1952/1986, 165), jossa tämä lännen positiivinen puolikaan ei jäänyt ongelmattomaksi; se nähtiin joskus nimittäin tavallaan myös syynä sille, että läntinen kulttuuri on sosiaaliselta kannalta vajaa. Tällöin tehokkaan materiaalistien hyötyjen tavoittelun ominaisuuden nähtiin olevan tavalla tai toisella pois sosiaalisten suhteiden ylläpitämiseltä. Työn arvostaminen lännessä on tästä yksi esimerkki, kuten seuraavassa sitaatissa, kun Hala ehdottaa syyksi sille, ettei lännessä olla paljon tekemisissä perheen kanssa sitä, että siellä on niin paljon työtä.

Täällä ollaan aina perheen kanssa. Sitten kun sinulla on työpaikka, voit muuttaa perheesi luota, mutta soitat heille ja näet heitä joka päivä. Naimisiin mentyäsikin soitat joka päivä vanhemillesi ja näet perhettäsi. Mutta Euroopassa ei tehdä niin. Siellä on paljon työtä, tosi paljon työtä... ehkä se on niin. Olenko oikeassa vai väärässä? (Hala, käänös englannista SN.)

Dorota jakaa seuraavassa sitaatissa saman näkemyksen siitä, että lännessä ei jää aikaa muille ihmisille. Työ ja rahan hankkiminen sijoittuvat sitaatin länsimaalaisen elämäntavan kuvauksessa osaksi individualistista, kokemuksia nopeassa tahdissa kuluttavaa elämäntapaa, joka samalla asettuu vastakohtaiseksi idälle ominaisiksi määritellyille muista välittämislle ja sosiaalisten suhteiden ylläpitämiselle.

Sandra: Tuntuuko sinusta, että ihmiset ovat lännessä esimerkiksi kylmempiä kuin täällä?

Dorota: Siellä ihmissuhteille on tyypillistä, että kaikki ihmiset ovat omillaan: *minulla on työtä*. Siellä elämä on nopeaa, täällä hidasta. Siellä ajatellaan: *Haluan työskennellä, hankkia rahaa. Haluaan elää, tutustua ihmisiin. Haluan elättää perheeni, lapseni*. Tietenkin jos heillä on näitä sitoumuksia vain vähän, sitten halutaan kaikkea vielä enemmän, nopeammin. Kellään ei ole aikaa toisille. Siellä ei välttämättä vierailta perheen luona juhlapyhinä ollenkaan. Täällä on toisin, minä vierailen heidän luonaan ja he minun. Sukulaissuhteet ovat tiiviit. Näin on myös uskonnon mukaan oltava, sukulaissuhteita ei saa katkaista. Ulkomailla näin paljon sellaista, että joku saattaa vaikka kuolla viereesi kadulla... olla sairas, eikä kukaan huomaa. Jos taas täällä näen kadulla jonkun, jolle on tapahtunut jotain, menen heti auttamaan. Kaikki tuntemani ihmiset tekisivät samoin ja auttaisivat. Ulkomailla ei ole sellaista. Tämä on mielestäni ihana asia täällä, että välitetään muista. Siellä jokainen on omillaan. (Käänös arabiasta SN.)

Kylmä länsi -diskurssin sisältämän asetelman mukaisesti Dorota ikään kuin väistää sen vaihtoehdon, että lännessä perheen elättäminen olisi rahan hankkimisen motiivina kovin keskeinen. Idän henkisyys linkittyy jälleen yhdeksi *lämpimän idän* ominaisuudeksi dikotomiassa, kun Dorota mainitsee, että myös uskonto edellyttää sukulaissuhteiden ylläpitämistä. Dorotan sitaatin kaltaisissa länsimaalaisen elämäntavan kuvauksissa työn keskeisyys ihmisille liitetään siis osaksi

materialistista, individualistista ja hedonistista elämänasennetta. Sen kritiikki liittyy aiheeseeni siten, että joskus myös lännen seksuaalinen vapaus oletettuine lieveilmiöineen liitettiin tähän kontekstiin, esimerkiksi näin:

He eivät välitä perheen perustamisesta, lasten tekemisestä ja kasvattamisesta... eivät opeta heille, mikä on oikein ja mikä väärin. Heidän täytyy itse saada elää, tehdä työtä, hankkia tuloja, tehdä kaikkea hauskaa... ihan mitä haluavat. Kuinka sanoisin... heille kaikessa on kyse vain seksistä. Täällä meidän kulttuurissa seksi ei ole itseisarvo niin, että tehtäisiin mitä sattuu ja mitä huvittaa... koska avioliittoinstituutio on sitä varten. Kuinka sanoisin... joskus on vaikea ilmaista joku ajatus. (Rawda, n, käännös arabiasta SN.)

Rawdan sitaatissa paitsi työn tekeminen ja tulojen hankkiminen, myös seksi itseisarvona sijoittuu osaksi näin käsitettyä läntistä elämäntapaa. Itse asiassa hän vaikuttaisi jopa näkevän seksin harrastamisen sen päämääränä. Seksin rooli idässä taas kuvataan sitaatissa osaksi sosiaalisten päämäärien toteuttamista eli avioliittoinstituutiota ja perheen perustamista. Kaiken kaikkiaan *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssilla* ja *kylmä länsi -diskurssilla* oli moninaisia risteyskohtia aineistossani. Seuraavassa sitaatissa se *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssiin* lukeutuva piirre, että julkisessa tilassa on näkyvillä seksikkäitä naisia, yhdistyy assosiaatioiden kautta *kylmä länsi -diskurssin* elementteihin: hajanaisiin perheisiin (aviottomat lapset, avioerot) ja sellaiseen elämänasenteeseen, jossa kukin on omillaan toteuttamassa omia, lähinnä materiaalisia etujaan. Sitaatin lopussa Wael ottaa esille myöskin uskonnon roolin *lämpimän idän* elementtinä kuvaten sen henkisyden, tunteellisuuden ja toisista välittämisen lähteenä.

Tietyt ihmiset yrittävät saada heidät [syyrialaiset naiset] käyttämään seksikkäitä vaatteita, jotta he etäännyisivät uskonnosta ja seksuaalisia haluja herättäviä virikkeitä olisi *mugtamassamme* enemmän läsnä. Tämä merkitsee kulttuurin rappeutumista, koska jos katsotaan amerikkalaista yhteiskuntaa, se on... perhesuhteet eivät siellä ole tiiviitä. Aviottomien lasten ja avioerojen määrä on erittäin suuri. Vaikuttaa siltä, että he elävät vain omia etujaan tavoitellakseen: *niin se vaan on, että vanhempien rooli on ohi, kun lapset on kasvatettu, ja sitten he ovat omillaan...* heidän väliset suhteensa eivät vaikuta tunteellisilta. Elämässä kannustetaan keskittymään lähinnä materiaaliseen puoleen, materiaalistien etujen perässä juoksemiseen... isästä, äidistä tai sisaruksista välittämättä. Yksilön etu vaikuttaisi olevan kaiken muun yläpuolella. Perheeseen ei sitouduta kuten meidän kulttuurissa... tietysti aiemmin oli täälläkin paremmin... vierailaan, vaihdetaan palveluksia. Aiemmin myös uskonto velvoitti muslimeja auttamaan toisiaan, jopa yli perherajojen. Uskonto aktivoi henkistä ja tunteellista puoltamme, saa meidät pysymään tunteellisina ja välittämään toisistamme. Jos heitämme uskonnon elämästämme, ihmiset toteuttavat vain omia tarpeitaan ja halujaan, ja jäävät enemmän omilleen... kukaan ei auta toisia. (Wael, m, käännös arabiasta SN.)

6.3 Lännen maskuliiniset naiset

Edellä kuvatun materialismin ja individualismin retorisen yhdistämisen toisiinsa liittyviksi ominaisuuksiksi voi nähdä liittyvän myös naisten julkiseen sfääriin osallistumista koskevaan teemaan. Voi nimittäin olla, että aiemmin esittämissäni sitaateissa työnteon liittäminen itsekeskeiseen elämäntapaan viittaakin implisiittisesti juuri naisten työssäkäyntiin⁴⁴. Tässäkin voi nähdä taustalla *kylmä/lämmin-dikotomian* vaakakuppilogiikan: maskuliiniseen julkiseen sfääriin osallistumisen ajatellaan vaikuttavan negatiivisesti naisten feminiinisiin ominaisuuksiin. Islamistien retoriikassa kuvataan lännessä tapahtuneen juuri näin, mikä on retorisesti loogista siinäkin mielessä, että länsi edustaa kaiken kaikkiaan maskuliinisia elementtejä. Esimerkiksi seuraavassa Lisa Tarakin siteeraaman jordaniaalaisen islamistinaisen repliikissä pohditaan sellaisen naisen kohtaloa, joka vaatii läntisenkaltaista vapautta ja tasa-arvoa pyrkimällä miehiseen sfääriin:

The Young Muslim woman could not resist [the Western cultural assault]. She began to imitate the Western woman, and went out of her home dressed but naked [*kasiya*, 'ariya, i.e., wearing Western dress] under the pretext of liberation. She insisted on competing with men in all fields of life claiming equality with them. But what was the result of all this? The woman was the one to lose. She lost the protective shadow of her home; she gained materially, but lost her dignity. (Taraki 2005, 183).

Sitaatissa naisten työssäkäynti määrittyy lännen ominaisuudeksi ja idässä ilmetessään seuraukseksi lännen imitoimisesta. Nainen saavuttaa sen mukaan työssäkäynnillä materiaalisia etuja (*kylmä länsi*) kodin lämmön ja kunniallisuutensa (*lämmin itä*) kustannuksella. Naisten emansipaation kuvaaminen *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssilla* liitetäänkin usein tähän retoriikkaan; tällainen on Barbara Stowasserin tiivistelmä islamilaisten fundamentalistien näkemyksestä naisten emansipaatiosta lännessä:

Women's emancipation is a deviation borrowed from the materialist West where its features are adultery, illegitimate children, venereal disease, and women so hardened by professional competitiveness that their reproductive organs have gone into a state of recession where they are unable to conceive and have turned into *al-jns al-thalith*, "the third sex". (Stowasser 1993, 21)

Orientalistinen dikotomia, jossa länsi edustaa maskuliinisuutta, on Stowasserin kuvamassa retoriikassa siis käännetty siten, että nuo ominaisuudet luetaan myös työssäkäyvien

⁴⁴ Olen kuullut arabimaailmassa usein ajateltavan automaattisesti, että naisten tulot jäisivät naiselle itselleen, koska ideaalitapauksessa mies hoitaa perheen elatuksen yksin.

länsimaalaisnaisten ominaisuuksiksi, jolloin heidän nähdään menettäneen feminiinisyytensä fyysistä tasoa myöten. Myös seuraavassa oman aineistoni esimerkissä *lämpimän idän* ominaisuudet liitetään arabinaiseen ja *kylmän lännen* ominaisuudet länsimaalaisnaiseen, kun Zidan kuvaa yleistä mielipidettä Syyriassa:

Oman tuttavapiirini parissa eurooppalaisista naisista on sellainen kuva, että he ovat eleganteja, kauniita ja vapaita. Heillä on älyä ja kapasiteettia olla mukana päätöksenteossa miesten kanssa... tämä koskee sekä historiaa että valtion tulevaisuuteen liittyviä päätöksiä. Heillä on vaikutusvaltaa politiikassa ja julkisessa sfäärissä. He ovat täydellinen vastakohta arabinaisille. Arabinaisten ominaisuudet käsitetään vastakohtaisiksi kaikille edellä mainituille. Eurooppalaisista naisista sanotaan, ettei heitä kiinnosta sitoutuminen sosiaalisiin suhteisiin [*mugtama*]. Tällä tarkoitetaan esimerkiksi sitä, että arabinainen rakastaa lapsiaan ja uhraa heille kaiken aikansa. Hän valvoo yöt lastensa vuoksi, eurooppalainen nainen taas ei. Omien etujen tavoittelu ja tyylikkyys ovat hänelle lapsia tärkeämpiä. Siksi sellaisten naimisissa olevien syyrialaisien naisten, jotka pitävät huolta ulkonäöstään ja tyylikkyydestään, sanotaan olevan kuten eurooppalaiset naiset tai jäljittelevän heitä. Tämä johtuu siitä, että ulkonäöstä välittämisen ajatellaan tapahtuvan lasten hyvinvoinnin kustannuksella. Tällainen kuva heillä on eurooppalaisista naisista. (Zidan, m, käännös arabiasta.)

Sitaatissa kuvatussa käsityksessä länsimaalaisnaiset määritellään autonomisiksi, älykkäiksi ja vaikutusvaltaisiksi, mutta samalla – tai ehkä juuri siksi – myös huonon äitiyden symboleiksi. Taustalla lienee se *kylmä/lämmin-dikotomian* logiikka, jossa äidin roolissa keskeisenä nähty tunteellisuus asetetaan noille ominaisuuksille vastakkaiseksi. Voisi sanoa, että eurooppalainen nainen on Zidanin kuvauksen perusteella kuin mies, mutta kaunis; ulkonäkö on yksi niistä asioista, joissa nainen keskittyy itseensä perheen sijaan. Mernissin (1975, 102) mukaan arabidiskursseissa naisten omasta ulkonäöstään huolehtiminen ja autonomia liitetään yleisemminkin toisiinsa, ikään kuin ensiaskeleeksi perheestä huolehtimisen roolista pois päin. Naisten tunteellisuutta ja autonomiaa ristiriitaisena pitävä logiikka voi toimia myös perusteluna naisten autonomian rajoittamiselle:

Sandra: Onko työillä ongelmia sen kanssa, että *mugtama* kontrolloisi heitä liikaa?

Rawda (n): Se on luonnollista, koska tytöt yleisesti ottaen toimivat hetken mielijohteesta, ajattelemattomasti, sillä he ovat luonteeltaan tunteellisia. *Allah* on luonut naiset tunteelliseksi eivätkä he välttämättä käytä älyään kovin paljon. Se jää taka-alalle verrattuna siihen, mitä he tuntevat. He toimivat tunteidensa, eivät järkensä perusteella. Siksi ihmiset täällä yrittävät kontrolloida tyttöjä, pitää heidät kotona mahdollisimman paljon, jotta he eivät tekisi jotain, mitä joutuvat katumaan myöhemmin, koska he eivät ajattele kovin paljon. Näin ajatellaan tytöistä, mutta tämä ei koske kaikkia tyttöjä. (Käännös arabiasta SN.)

Tunteidensa ohjaama arabinainen on tällä logiikalla hyvä äiti, mutta ei kykene vastuulliseen käytökseen kodin ulkopuolella ilman kontrollia (ks. myös Dahlgren 2004, 135). Vapaaksi ja älykkääksi määritelty länsimaalaisnainen taas on esimerkki siitä, miten noiden ominaisuuksien omaaminen vaikuttaa dikotomisella logiikalla äitiyteen.

6.4 Lännen materialistiset ihmissuhteet

Joskus *kylmä länsi -diskurssissa* jopa lännen sosiaalisia suhteita sinänsä kuvattiin materialismiin liittyvin käsittein, ja tämä koski myös lännen pari- ja seksisuhteiden kuvauksia. Seuraavassa sitaatissa Zafer lisää tämän näkökulman mukaan jo aiemmin esiteltyihin *kylmä/lämmin-dikotomian* ulottuvuuksiin.

Meillä on sellainen kuva Euroopasta, että sieltä puuttuu rakkaus... kaikki on kiinni rahasta ja vallasta. Eurooppalaiset nuoret työskentelevät viitenä päivänä viikossa koko päivän levätäksään viikonloppuna, pitääkseen kuukauden loman vuodessa. Näinä vapaatunteina he nukkuvat muutaman tunnin ja harrastavat seksiä tyttöjen kanssa, joten heillä ei ole aikaa rakkaudelle. Tällainen on mielikuvamme eurooppalaisista. He eivät tiedä mitä rakkaus merkitsee, vaan elävät kuin mekaaniset koneet. Toisaalta ne, jotka eivät löydä työtä, elävät sosiaaliuilla, eivätkä tee muuta, kuin istuskelevat kaupungilla. Hekään eivät ymmärrä rakkauden merkitystä; sen sijaan he käyvät elokuvissa ja bileissä, ryypäävät ja harrastavat seksiä. Rakkaus täällä meidän kulttuurissa merkitsee sitä, että on aina perheensä kanssa, rakastaa vaimoaan eikä vaivaa häntä, rakastaa lapsiaan ja tekee kaikkensa heidän vuokseen. Meillä on sellainen sanonta, että kun ensimmäinen lapsesi syntyy, sinun elämäsi on ohi. Kaiken mitä saan aikaan, tulee olla poikaani eikä itseäni varten. Näin me ajattelemme ja uskomme, mutta Euroopassa näyttäisi olevan niin, ettei kukaan halua naimisiin, ei kukaan... silloinkin kun on rakastunut johonkuhun tyttöön, hänet jättää parin kolmen kuukauden päästä. Tämän kuvan me saamme elokuvista ja uutisista. (Zafer, m, käänös englannista SN.)

Zaferin puheessa *kylmää länttä* kuvaa rahan ja vallan tavoittelu, jolta ei riitä aikaa muille ihmisille ja joka saa ihmiset elämään kuin mekaaniset koneet vailla tunteita (eli sitaatin sanoin *rakkautta*). Ajanpuute kutistaa hänen mukaansa parisuhteetkin keskittymään vain seksiin. Tässä yhteydessä *lämpimään itään* sijoittuva rakkaus tulee määritellyksi juuri sen kautta, että siellä oma perhe on ihmisille prioriteetti elämässä ja ajankäytössä. Zafer otti sitaatissa esille myös jo aiemmin kuvatun hedonistisen elämänasenteen. Se, että osalla ihmisistä on Euroopassa aikaa myös juhlimiseen ja alkoholinkäyttöön, selittyy sitaatissa sillä, että kyseessä ovat sosiaaliuilla eläjät. Seuraavassa sitaatissa Zafer taas kuvaa lännen parisuhteet samanlaisena tunteettomana velvollisuuksien toteuttamisena, kuin työ on rahan hankkimiseksi (toisaalla hän mainitsi saman koskevan käsityksensä mukaan myös ystävyysuhteita lännessä).

Zafer: Kaikki tietävät, ettei Euroopassa ole rakkautta, vain velvollisuuksia... velvollisuus työskennellä ahkerasti rahan takia. [...]

Sandra: Entä sukupuolten väliset suhteet Euroopassa?

Zafer: Niissäkin on tavallaan kyse velvollisuuksien toteuttamisesta. Velvollisuuteni jonkun poikaystäväni olisi viedä hänet elokuvaan ja sitten harrastaa seksiä hänen kanssaan. Siihen ei liity rakkautta, velvollisuuteni häntä kohtaan on pysyä hänen kanssaan pari, kolme kuukautta. (Käänös englannista SN.)

Seuraavassa sitaatissa Wael (m) määrittelee lännen avioliittojen motiiviksi taloudelliset syyt, koska hän ei löydä niille muutakaan selitystä, kun seksi ja yhdessäolo ovat siellä mahdollisia muutenkin.

Avioliitolla ei ole lännessä muuta merkitystä kuin se, että laki ei salli mennä naimisiin jonkun toisen kanssa. Mutta mitä hyötyä laeista on, jos avioliitossani ei ole rakkautta enkä ole onnellinen vaimoni kanssa? Ehkä laki velvoittaisi minut pysymään vaimoni kanssa, mutta tiedätkö miten tässä tilanteessa kävisi? Jos emme olisi onnellisia yhdessä... olisimme erilaisia, ja laki pakottaisi minut pysymään hänen kanssaan... mitä tekisin? Jättäisin vaimoni kotiin ja menisin viettämään iltaa muualle, ehkä joisin viinaa ja tulisin riippuvaiseksi alkoholista. Viettäisin iltani muiden tyttöjen kanssa ja harrastaisin seksisuhteita, koska en ole onnellinen vaimoni kanssa. En kuitenkaan voisi erotakaan, koska se tulisi minulle kalliiksi. Entä mitä vaimoni tekisi tässä tilanteessa? Hän odottaisi yksin kotona, tai ehkä hänkin lähtisi harrastamaan seksiä muiden kanssa. Perhe hajoaisi, koska vanhemmat eivät ole sitoutuneet toisiinsa. He eivät ole onnellisia suhteessa, eikä heitä pidä yhdessä mikään muu kuin avioliittopaperi, joka koskee raha-asioita. Täällä taas avioparin välinen tunneside pitää heidät yhdessä, ja seksiä voi olla vasta avioliitossa. Suurta rakkautta on vain avioliiton kontekstissa, eivätkä he voi jättää toisiaan helposti, koska heitä ei sido vain aviopaperi vaan myös rakkaus ja tunteet. (Wael, m, käännös arabiasta SN.)

Osaltaan Waelin käsitys lännen aviosuhteiden rakkaudettomuudesta juontaa hänen näkemyksestään, että rakastavien suhteiden kehittyminen on mahdollista vain sellaisessa kulttuurissa, jossa esiaviolliset suhteet eivät ole sallittuja (ks. luku 5.1.2). Rakkautta hän siis pitää nimenomaan itäisten avioliittojen ominaisuutena. *Kylmä/lämmin-dikotomian* puitteissa tulee lisäksi ”loogiseksi” yleistää se fakta, että avioliitto sisältää lännessä (niin kuin itse asiassa idässäkin) usein taloudellisia sitoumuksia ikään kuin koko suhteen perustaksi. *Kylmän lännen* elementit (taloudelliset syyt ja laki) johtavat sitaatin logiikassa puolestaan *lännen ylivapaan seksuaalisuuden* ilmiöihin, kuten syrjähyppyihin. Seuraavassa taas Zafer rinnastaa lännen lyhyet seksi- ja parisuhteet bisnekseen:

Elän koko elämäni kuin se olisi bisnestä. Rakastan jotakuta vain tämän yön ikään kuin se olisi bisnestä. En tarkoita, että rakkaus olisi mahdotonta Euroopassa, mutta se on siellä harvinaista. Rakastan tiettyä tyttöä vain yhden, kaksi, kolme, neljä kuukautta, enkä ole mitenkään syvästi rakastunut häneen... vain neljä, kolme, kaksi kuukautta, sitten eroamme omille teillemme. (Zafer, m, käännös englannista SN.)

Islamistit käyttävät Sadikin (2004, 118–119) mukaan usein termiä *kaukalah* eli *kokakolaisaatio* synonyyminä globalisaatiolle ja länsimaalaistumiselle, mikä kertoo hänen mukaansa lännen ja rahan yhdistämisestä diskurssissa. Zidanin seuraavassa näkemyksessä juuri kaupallisuus ja materialismi johtavat moraalisesti arveluttaviin ilmiöihin lännessä, kun media hyödyntää seksiä tehdäkseen enemmän voittoa. Tämä ilmiö on hänen mielestään ristiriidassa niiden *edistyneen lännen diskurssin* positiivisten ominaisuuksien kanssa, joiden vuoksi hän arvostaa läntistä kulttuuria:

Seksikohtauksia esitetään televisiossa, ja se aiheuttaa oireita murrosikäisille pojille. Euroopassa lehtiin laitetaan seksikkäitä kuvia, jotta ihmiset ostaisivat niitä enemmän. Tämä korruptoi eurooppalaista ajattelua, joka muuten pyrkii oikeudenmukaisuuteen, älyllisyyteen ja tieteellisyyteen. [...] [Seksikohtausten esittäminen elokuvissa:] Luulen, että se johtaa kulttuurin moraalisen tason taantumiseen, turmeltumiseen ja naisten arvostuksen laskuun eurooppalaisessa kulttuurissa. Naisten kunnioitus miehiä kohtaan uhkaa myös kadota, he näkevät toisensa vain seksiobjekteina. [...] Inhoan kulttuurituotantoa, jossa tavoitellaan vain mahdollisimman paljon katsojia ja rahaa näyttämällä filmitähtien paljasta pintaa. Korkeatasoinen inhimillinen ajattelu ei

voi perustua johonkin, mikä muistuttaa pornolehtiä. Toivoisin eurooppalaisen sivilisaation jatkavan toista tietä, johon kuuluu ajattelu, politiikka, kirjallisuus, tiede ja journalismi. (Zidan, käännös arabiasta SN.)

Rahastamisen mentaliteetti johtaa siis Zidanin mukaan näkemään toisen sukupuolen edustajat vain seksiobjekteina. Tämä ajatus on lähellä Fatima Mernissin jo 1970-luvulla muotoilemaa tiivistelmää muslimien näkemyksestä länsimaisesta seksuaalisuudesta:

The striking characteristic of Western sexuality is the mutilation of the woman's integrity, her reduction to a few inches of nude flesh whose shades and forms are photographed *ad infinitum* with no goal other than profit. (Mernissi 1975, 101.)

7 Yhteenveto

7.1 Vastauksia tutkimuskysymyksiin

Ensimmäinen ja tärkein tutkimuskysymykseni oli: *miten lännen ja idän kulttuuriero rakentuu nuorten puheessa?* Analyysissäni otin huomioon sen näkökulman, että käsitykset *toisesta* muotoutuvat aktiivisessa prosessissa oman kulttuurin määrittelyn kanssa. Länsikäsitysten teoretisoinnissa on käytetty oksidentalismia käsitettä viittaamaan prosessiin, jossa oman kulttuurin *traditioita* luodaan uudelleen tilanteessa, jossa omasta kulttuurista ollaan tultu tietoiseksi globalisoituvan lännen läsnäolon vuoksi. Tällöin oma kulttuuri objektivoidaan nostamalla tiettyjä sen piirteitä representaation keskiöön edustamaan sen autenttisuutta. (esim. Carrier 1995a.) Tutkimuksessani tradition sosiaalisesti konstruoitu luonne tuli esille jo siinä, että aineistosta nousi kaksi erilaista tapaa käyttää tradition käsitettä. *traditiodiskurssilla* kuvattiin sukupolvelta toiselle siirtyneitä, vanhanaikaisiksi määriteltyjä käytäntöjä, kun taas *Traditiodiskurssilla* viitattiin traditioihin sellaisina käytäntöinä, jotka erottavat oman kulttuurin lännestä riippumatta siitä, vastaavatko ne edes periaatteessa aiempien sukupolvien käytäntöjä.

Aineistossani kulttuuriero jäsenyi pääasiallisesti kahdella eri ulottuvuudella, joilla molemmilla voi teoriaosuuden perusteella nähdä juuret orientalistis-kolonialistisessa diskurssissa ja siihen vastareaktioksi kehittyneessä islamistien oksidentalistisessa diskurssissa. Ensinnäkin lännen ja idän kulttuurit nähtiin aineistossani erilaisina sukupuolten välisten suhteiden vapauden suhteen. Toisaalta kulttuuriero jäsenyi *kylmä/lämmin-dikotomiana*, joka kokosi eri elementtejä yksilö/perhekeskeisyys-asetelman ympärille. Nämä kaksi kulttuurieron jäsenystä olivat interdiskursiivisessa yhteydessä toisiinsa, mutta kuitenkin analyytisesti erotettavissa.

Minua siis kiinnosti erityisesti, miten puheessa rakentuvat kulttuurieron määritelmät linkittyvät keskusteluun sukupuolten välisistä suhteista. Analyysiäni taustoittavan teoreettisen viitekehyksen valossa sukupuoleen liittyvillä teemoilla on lännen ja idän kulttuurieron määrittelemisen prosessissa tärkeä rooli, ja tätä tuki myös aineistoni. Seuraavassa käyn pohtien erikseen läpi molemmat aineistosta nousseet kulttuurieron määritelmät esitelläkseni vastauksia toiseen tutkimuskysymykseen: *millaisia länsidiskursseja käytetään sukupuolten välisten suhteiden normeista ja ideaaleista keskusteltaessa ja mikä rooli niillä on erilaisten kantojen perustelussa?*

7.1.1 Sukupuolten välisten suhteiden vapauten liittyvä kulttuuriero

Leila Ahmedin (1992) mukaan Lähi-itää aikoinaan kolonisoineet länsivallat määrittivät diskurssissaan lännen ja idän eron idän sukupuolten segregaaion käytännön perusteella, joka sittemmin alkoi edustaa myös islamistisessa diskurssissa oman kulttuurin autenttisuutta. Aineistossani teema oli yhä ajankohtainen, mikä näkyi kulttuurieron määrittelyn linkittymisessä keskusteluun vapaampien sukupuolten välisten suhteiden kysymyksistä. Juuri tämä sukupuolten segregaaioon perustuva kulttuurieron määritelmä oli myös aineistoni Tradition määrittelyssä keskeisessä roolissa, ja eri kannat paikallisiin segregaaionormeihin oli mahdollista hahmottaa eri subjektipositioksi: nimesin niiden noudattamisen kannalla olevan position sovinnaisuuspositioksi ja ne haastavan näkökulman avoimuuspositioksi.

Omaa positiota suhteessa Tradition perusteleva keskustelu aktivoi paljon retoriikkaa ja reflektiivisyyttä. Paitsi että perusteluissa omalle kannalle käytettiin erilaisia länsidiskursseja, oli retoriikassa tärkeä rooli myös sellaisilla puheessa määritellyillä sukupuolten välisten suhteiden ideaaleilla, joita käytettiin läpi aineiston viimesijaisina perusteluina ja joita kutsuin *retorisiksi motiiveiksi*. Niitä olivat seuraavat: 1) rakkauteen perustuva aviosuhde (*aviosuhdemotiivi*); 2) oman persoonan toteuttaminen ja yksilöllisille ominaisuuksille parhaiten sopivien olosuhteiden toteutuminen (*persoonamotiivi*); 3) läheiset perhesuhteet (*perhemotiivi*). Jos siis haluaisin aineistoni perusteella tulkita, mitä nuoret pitivät erityisen tärkeinä arvoina, ne olisivat edellä mainitut. Tutkimusotteeni ei mahdollista tällaisten tulkintojen tekemistä, mutta voin todeta, että ne olivat syystä tai toisesta vahvimmat argumentit. Seuraavassa tiivistän ja pohdin sitä, miten eri subjektipositiot yhdistivät näitä retorisia motiiveja erilaisiin länsidiskursseihin perusteluissaan omille kannoilleen sopivasta vapauden määrästä.

Sovinnaisuuspuhe

Edes sovinnaisuuspuhe ei ollut konservatiivista siinä mielessä, että siinä olisi kritiikittä hyväksytty kaikki aiempien sukupolvien käytännöt omiksi. Siinä kahden eri traditiodiskurssin käytöllä oli tärkeä funktio, sillä niiden liukuva suhde teki mahdolliseksi määritellä negatiivisia konnotaatioita sisältäviksi traditioksi sellaiset perinteiset käytännöt, jotka haluttiin haastaa. Osa segregaaionormeista ja puolison valinnan käytännöistä sijoitettiin tähän kategoriaan, kuten sellaiset perinteet, joiden kuvattiin tekevän itselle sopivan puolison valinta ja siten myös rakkauteen perustuva avioliitto mahdottomaksi. Varsinaista Traditiota eli *oman kulttuurin mukaisuutta* ei puheessa pidettykään synonyymisenä näiden traditioiden kanssa, vaan se perustui tiettyyn

määritelmään siitä, milloin lännen idästä erottavan sukupuolten segregaatioruokimiston oleellisimman osan käsitetään periaatteessa kuitenkin säilyvän. Näin Tradition epästabiliin ja arbitraarisen käsitteen avulla siis ikään kuin laajennettiin oman kulttuurin mukaista käytöstä, mikä sopii hyvin tilanteeseen, jossa eri sukupuolten edustajat ovat joka tapauksessa toistensa kanssa tekemisissä aivan eri mittakaavassa kuin aiempien sukupolvien aikaan.

Tradition säilymisen raameina pidettiin niitä islamista peräisin oleviksi määriteltyjä *mugtaman* segregaatioruokmeja, jotka rajaavat kanssakäymisen suvun ulkopuolisten vastakkaisen sukupuolen edustajien kanssa *epähenkilökohtaiselle tasolle*. Vaikka sellaisia perheen hyväksymiä ja valvomia seurustelusuhteita pidettiin sallittuina, joiden tarkoituksena on selvittää toisen sopivuus itselle puolisona, niitä ei kuitenkaan määritelty varsinaisiksi *parisuhteiksi* samalla tavalla kuin lännen esiaviollisia suhteita, joissa seksi on sallittua. Sovinnaisuuspuheen argumentti Tradition noudattamisen puolesta rakentuikin keskeisesti sille, että itä ja länsi määriteltiin vastakohtaisiksi sukupuolten välisten suhteiden vapauden suhteen sillä perusteella, ovatko esiaviolliset suhteet sallittuja vai eivät. Lännen seksuaalinen vapaus nimittäin nähtiin sovinnaisuuspuheessa varoittavana esimerkkinä siitä miten käy, kun seksuaalisuudelle ei ole asetettu rajoituksia, mitä kuvattiin *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssiksi* kutsumallani puhettavalla. Tämä diskurssi oletti nimenomaan *liian vapaan* sukupuolten välisen kanssakäymisen johtaneen länessä sellaiseen promiskuiteetin tilaan, jossa irtosuhteet ovat korvanneet sitoutumisen parisuhteeseen ja seksistä on tullut ihmisille itseisarvo. Tässä diskurssissa oli myös loogista määritellä lännen seksuaalisuus patologiseksi esimerkiksi homoseksuaalisuuden yleisyyden perusteella. Sovinnaisuuspuheen argumentissa siis nimenomaan edellä mainituista *mugtaman* säännöistä on pidettävä kiinni, ettei oma kulttuuri muuttuisi tässä mielessä läntisen kaltaiseksi.

Länsimaalaiselle lukijalle häkellyttävintä sovinnaisuuspuheen argumentissa voi olla se, että tärkeänä perusteluna oman kulttuurin paremmuuden puolesta käytettiin sitä, että sekä rakkausavioliitto että onnellista ydinperhettä pidettiin länessä lähes mahdottomina. Läntisissä diskurssissa on yleensä määritelty itäinen järjestetty avioliitto ja suurperhemalli läntisen rakkausavioliiton ja ydinperheen vastakohtaksi (esim. Tucker 1993b, Mabro 2005). Vaikka rakkausavioliitto-ydinperhe -konseptin alkuperä voidaan toki nähdä länessä (Abu-Lughod 2005, 145), aineistoni sovinnaisuuspuheessa sen arvostamisen keskeisyys kuvattiin nimenomaan idän kulttuurin ominaisuudeksi. Läntiselle kulttuurille tyypilliseksi taas määriteltiin jatkuva uusiin suhteisiin hakeutuminen sen sijaan, että sitoutumista yhteen kumppaniin arvostettaisiin – edes avioliitossa. Sovinnaisuuspuheen argumentissa sitä, että itäisen kulttuurin tapaan kaikki avioliiton ulkopuoliset

suhteet ovat kiellettyjä, pidettiin aviosuhdemotiivin toteutumisen kannalta parhaana lähtökohtana, koska juuri aviosuhteen ainutlaatuisuuden nähtiin tekevän siitä erityisen ja mahdollistavan puolisoitten väliset tunteet ja sitoumuksen parhaiten. Idän monogaamisuutta korostavan puheen mielenkiintoinen piirre olikin, että lännen itää koskevissa diskursseissa suositusta aiheesta, islamin sallimasta moniavioisuudesta, ei mainittu mitään, kun taas länsi nähtiin tavallaan *moniavioisena* – sekä useiden peräkkäisten että samanaikaisten suhteiden muodossa. Vapaan seksuaalisuuden ajateltiin johtaneen länessä myös avioerojen yleisyyteen ja perhesuhteiden heikentymiseen.

Rakkausavioliitto määriteltiin siis keskeiseksi osaksi islamin mukaista Traditiota, vaikka käytännössä sukupolvelta toiselle välittyneiden käytäntöjen kuvattiin nimenomaan tekevän sen mahdottomaksi ja vaikka koko Tradition idea perustui erolle lännestä, josta koko rakkausavioliittokonsepti kuitenkin on alun perin lähtöisin (vrt. Abu-Lughod 2005). Ehkäpä tämän varsin arbitraarisen tuntuisen oman kulttuurin määritelmän voi nähdä toistavan sellaisten populististen islamistien retoriikkaa, jotka keräävät suosiota vetoamalla niihin epävarmuudentunteisiin, joita muun muassa nopeat muutokset sukupuolirooleissa synnyttävät (Taraki 2003, 14). He hakevat retorista voimaa argumentilleen vastustamalla *vieraita vaikutteita*, eli moraalittomaksi ja liian vapaaksi määriteltyä läntistä kulttuuria (Hatem 2005, 278). ”Unohtaan” väestössä jo suosittua ydinperhemallin lainattuuden he voivat pitää kiinni tästä näennäisestä lännen vastustamisesta ja säilyttää samalla retorisen moraalisen yliotteen (emt.; Abu-Lughod 2005, 154).

Sovinnaisuuspuheessa Traditio siis määriteltiin islamin mukaiseksi, traditioita taas ei. Islamin retorista arvoa voitiin siis näin käyttää hyväksi traditioitten haastamisessa. Mielenkiintoiseksi Tradition ja islamin suhteen tekee se, että tarkemmin katsottuna aineistopuheessa oli kuitenkin myös kohtia, joissa niiden suhde problematisoitui. Jotkut islamin sallimat käytännöt eivät nimittäin olleetkaan puhujien omassa *mugtamassa* tällä hetkellä hyväksytyjä, jolloin ne olivat hämärällä alueella Tradition kannalta. Esimerkiksi *urfi*-avioliiton käytännössä yhdessä asuminen ja seksi ovat islamin kannalta mahdollisia jo pelkän uskonnollisen vihkimisen myötä, vaikka avioliitto onkin yhteisön silmissä legitiimi vasta julkisten häiden ja laillisen rekisteröinnin jälkeen. Myöskään avioeroja ei haastatteleni tyttöjen mukaan sanktioinut uskonto vaan nimenomaan *mugtama*. Mikseivät nuoret muslimit sitten voisi periaatteessa puolustaa myös näitä käytäntöjä ja vaatia vaikkapa oikeutta useisiin peräkkäisiin islaminmukaisiin avioliittoihin ilman yhteisön sosiaalista leimaamista? Oma tulkintani on, että näiden käytäntöjen puolustaminen olisi retorisesti hankalaa siksi, että Tradition käsitettä hyödyntävän retoriikan ydin, eli ero länteen, ei silloin enää vaikuttaisikaan kovin selvältä.

Käytännössä Traditio ei siis pohjautunut niinkään islamiin kuin eroon lännestä, ja juuri sen ylläpitämisen pakko vaikuttaisikin asettavan rajat uusien vapauksien neuvottelulle⁴⁵. Kuten Shukrallah (2005, 170) on todennut musliminaisten osalta, rakentui myös aineistoni diskursseissa puhujille puolen valinnan pakko: *autenttisten islamilaisten arvojen* toteuttaminen tai lännen seuraajaksi leimautuminen. Näin ollen paikallisten normien haastamisessa tärkeintä omaan kulttuuriin samaistuville on se, mikä milloinkin määritellään oman kulttuurin mukaiseksi ja mikä puolestaan läntiseksi. Aineistossani esiintynyt kulttuurien dikotomisointi arbitraarisen tuntuisin perustein on siis tältä kannalta retorisesti tärkeää, jotta uusia ajatuksia pystytään perustelemaan oman kulttuurin mukaisina⁴⁶. Ongelmallista on kuitenkin se, miten kulttuurifundamentalismin retoriikka voimistuu tässä prosessissa entisestään, etenkin kun diskurssissa retorisesti korostetaan kulttuurieron näennäisesti essentiaalista kiteytymistä islamiin.

Avoimuuspuhe

Päinvastoin kuin sovinnaisuuspuheessa, avoimuuspuheessa lännen vapaus sukupuolten välisissä suhteissa nähtiin positiivisena ilmiönä ja siinä kyseenalaistettiin sellaisetkin sukupuolten segregaatoin käytännöt, jotka määritelmällisesti erottavat idän lännestä. Tämän subjektiposition vapauksien neuvottelun projektissa ei tehty eroa tradition, Tradition ja *mugtaman* käytäntöjen välille, vaan ne samaistettiin yhteen kritiikin kohteeksi, josta osansa saivat muun muassa uskonto ja tyttöjä kontrolloivat perheet. Vaikka molempien subjektipositioiden retoriikassa käytettiin samoja retorisia motiiveja, oli niiden perustelulogiikka kuitenkin päinvastainen, sillä avoimuuspuheessa Tradition perustana olevien normien nähtiin olevan merkittävä este niiden toteutumiselle idässä. Kaikki mahdollisuudet tutustua seurustelukumppaniin, mukaan lukien yhdessä asuminen ja seksi ennen avioliittoa, nähtiin positiivisina, koska niiden kautta selviäisi, kuka olisi todella sopiva aviopuolisoksi. Tällä perusteella avoimuuspuheessa myös pidettiin positiivisena asiana sitä, että ennen oikean puolison löytymistä on ollut muitakin suhteita.

Avoimuusposition retoriikassa persoonamotiivin käyttöala laajennettiin koskemaan myös persoonan kehittämisen ja toteuttamisen mahdollisuuksia. Tätä *vahvan persoonan motiiviksi* kutsumaani retorista motiivia artikuloitiin yhdessä *aikuisen lännen diskurssin kanssa*, joka liitti lännen ominaisuuksiksi sen toteutumisen kannalta positiivisia elementtejä, kuten itsenäisyys, vapaus, äly, kypsyyt ja rehellisyys. Näiden ominaisuuksien liittäminen länteen on tuttu orientalistis-

⁴⁵ Tiettyssä mielessä tilanne muistuttaa Suad Josephin (2005, 50) seuraavaa ajatusta: *At times, the preservation of the nation results in moves to assume greater control over women than had existed in some imagined past.*

⁴⁶ Tämän perusteella esimerkiksi islamilaiselle feminismille voisi kuvitella olevan tilausta.

kolonialistisesta diskurssista, mikä tekee diskurssista tavallaan loogisen ja retorisesti voimakkaan. Erityisesti näin on siksi, että molempiin diskursseihin sisältyy oletus, että saavuttaakseen näitä ominaisuuksia itäisen kulttuurin olisi päästävä eroon sukupuolten segregaatian käytännöistä. Tulkitsin *aikuisen lännen diskurssin* elementtien tarjoavan *mugtaman* sukupuolten segregatioon ja esiaviolliseen neitsyyteen perustuvien kunniakäsitysten tilalle vaihtoehtoisen moraalisen kehyyksen samaistumiskohteeksi. Joskus siihen liitettiin myös yllä mainittu aviosuhdemotiivia hyödyntävä retoriikka, jossa rakkaus on keskeisessä roolissa.

Vaikka vapaata seksuaalisuutta sinänsä ei käytetty avoimuuspuheessakaan retorisena itseisarvona, nämä diskurssit mahdollistivat kuitenkin sen puolustamisen. *Aikuisen lännen diskurssin* kehyykseen sijoitettuna mahdollisimman vapaa sukupuolten välinen kanssakäyminen ja myös seksuaalisen kokemuksen hankkiminen näyttäytyivät ihmisenä kasvamisen ja elämäkokemuksen kartuttamisen tärkeänä osana, jotka taas määriteltiin myös avioliiton onnistumisen kannalta tärkeiksi. Perinteisiä *huonon naisen* määritelmiä purettiin liittämällä läntisen kaltainen naisten vapaamielisyys sellaisiin *aikuisen lännen diskurssin* elementteihin kuten itsenäisyys ja kypsyys. Toinen esiaviollisten suhteiden puolustamisen retorinen kehys oli rakkauden ja rehellisyyden yhdistelmä; nimenomaan epärehellisyyden nähtiin tekevän seksisuhteista ongelmallisia nyky-Syyrian kontekstissa. Rehellisyys oli siis yksi *aikuisen lännen diskurssin* kautta muotoillun uuden moraalisen kehyyksen ulottuvuuksista, kun taas nimenomaan oman kulttuurin perinteisten tapojen nähtiin johtavan epärehellisyyteen Syyrian kontekstissa. Seksisuhteita pidettiin avoimuuspuheessa moraalisin silloin, kun suhteen motiiveista ollaan lännen tapaan rehellisiä, eli jos suhde esimerkiksi määritellään rakkaussuhteeksi, on molempien motiivina todella pysyvä parisuhde. Syyrian kontekstille kuvattiin kuitenkin tyypillisemmäksi se, että rakkauspuheiden alle kätkeytyvä todellinen motiivi seksisuhteille on toisen hyväksikäyttö seksin tai materiaalisten etujen saamiseksi. Tämän kaltaiseen seksuaalisuuden väärinkäyttöön liittyi myös rivien välissä rakentuva uusi huonon naisen määritelmä.

Avoimuuspuheen yhteydessä esittelin myös *edistyneen lännen diskurssin*, jossa länsi yhdistettiin lyhyesti sanottuna ajattelun ja materiaalisen tuottavuuden kehittyneisyyteen. Yksi tämän länsidiskurssin käyttötavoista oli nimittäin integroida se osaksi avoimuuspuheen argumenttia vapaamman seksuaalisuuden puolesta. Ensinnäkin edistyneisyys, sivistys ja rationaalisuus yhdistettiin eräässä aineistoesimerkissä käsitteellisesti vapauten rakkaussuhteissa traditionaalisen järjestetyn avioliiton vastakohtana. Toisaalta seksuaalisuuden vapautuminen *mugtaman* kontrollista nähtiin ylipäänsä läntisen kaltaisen luovuuden ja tuottavuuden kehittymisen ehtona. Yhteiskuntien nähtiin tässä suhteessa ikään kuin asettuvan sellaiselle lineaariselle janalle kehityksen suhteen, jonka

päätepisteenä on läntinen edistys. Näidenkin ajatusten voi nähdä toistavan orientalistis-kolonialistista retoriikkaa sekä myös valistusajattelun diskurssia (vrt. Ahmed 1992, 153; Hall 1999, 131–132.)

Länsidiskursseja pystyttiin siis monipuolisesti hyödyntämään myös Tradition purkamisen perustelussa. Avoimuusposition retoriikka oli esimerkki siitä, miten länsi tarjoaa positiivisen resurssin määritellä kunniallisuutta uudella tavalla ja nähdä vapaammat käytännöt positiivisessa valossa. Tavallaan puolen valitsemisen asetelma (vrt. Shukrallah 2005, 170) oli siinäkin läsnä, sillä identifioituminen siirtyi samalla omasta kulttuurista läntiseksi määriteltyihin elementteihin; näin oli myös niissä tapauksissa, kun sama puhuja asemoitui tilanteisesti liukuvasti eri subjektipositiioihin. Seuraava aihepiiri tuo esille sen, miten *hybridi-identiteetti* suhteessa puheessa määriteltyihin kulttuureihin on kuitenkin mahdollinen.

7.1.2 Kulttuuriero kylmä/lämmin-dikotomiana

Hahmotin toisen keskeisistä aineistosta nousseista kulttuurieron jäsennyksistä *kylmä/lämmin-dikotomiaksi*, koska siinä aktivoitui seuraavanlainen verkosto eri kulttuureille tyypilliseksi määriteltyjä ominaisuuksia: *lämmin itä: sosiaalisuus, tunteellisuus, henkisyys, feminiinisyys / kylmä länsi: individualismi, järki, materialismi, maskuliinisuus*. Orientalistisessa diskurssissa länsi edusti *järkeä*, itä taas *irrationaalisuutta* ja *henkisyyttä* ja palautti arabit edustamaan lännen *ihmisyys*den vastakohtana *luontoa* ja *biologista perheen tuottamisen prosessia*. (Said 1978/1987, 312.) Aineistoni *kylmä/lämmin-dikotomiassa* voi nähdä saman asetelman sellaisen kuperkeikan kautta, jossa idän elementit on käännetty positiivissävyisiksi vastineikseen. Diskurssin juuret lienevät jälleen islamistien retoriikassa, joka on korostanut idän perhekeskeisyyttä ja henkisyyttä kritisoiden samalla lännen hedonistista individualismia ja materialismia. Mutta miten tämä diskurssi liittyy sukupuolten välisten suhteiden aiheeseeni?

Kylmä/lämmin-dikotomia sisälsi Fanonin kuvaaman (1952/1986, 165) vaakakuppilogiikan. Esimerkiksi samalla kun aineistossani määriteltiin yhdeksi keskeisimmäksi länsimaalaisten ihmisten ominaisuudeksi rationaalisuus, oletettiin tunteellisuuden roolin olevan heille minimaalinen. *Kylmä länsi -diskurssissa* länsimaalaiset määriteltiin kylmiksi erityisesti sosiaalisissa suhteissaan ja oletettiin, ettei niillä ole heille kovin paljon merkitystä. Tämä puhetapa yhdistyi helposti *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssiin* ikään kuin toiseksi näkökulmaksi selittää samoja ilmiöitä: individualistinen elämänasenne ja lämpimien perhesuhteiden puute nähtiin osasyllisiksi siihen, miten irtosuhteiden käsitettiin siellä korvanneet sitoutumisen yhteen vakavaan suhteeseen.

Lännen materiaaliseen edistyneisyyteen ja julkisen sfäärin saavutuksiin suhtauduttiin sinänsä positiivisesti kuvaten niitä *edistyneen lännen diskurssilla*, joka liitti lännen ominaisuuksiksi tuottavuuden, tieteen ja teknologian kehittyneisyyden ja työn ja ajan kunnioittamisen. *Kylmä/lämmin-dikotomian* aktivoituessa näiden lännen ominaisuuksien oletettiin kuitenkin vaakakupilogiikalla heikentävän niille vastakkaisia ominaisuuksia, joiksi diskurssissa asettuivat samaiset sosiaalisuus ja tunteellisuus. Esimerkiksi työn keskeisyys ihmisille lännessä määriteltiin osaksi yksilökeskeistä, hedonistista ja materialistista elämäntapaa samaan tapaan kuin irtosuhteet, jotka nähtiin kyseisen elämäntavan keskeisenä osana. Tämä elämäntapa kokonaisuutena määrittyi idän tunteellisen ja perhekeskeisen elämäntavan vastakohdaksi. Lisäksi lännen sosiaalisia suhteita ylipäänsä, parisuhteet mukaan lukien, kuvattiin aineistossani joskus maskuliiniseen, materialistiseen ja järkiperäiseen julkiseen sfääriin kuuluvilla metaforilla kuten *bisnes*, *kaupallisuus*, *työ* ja *laki*, jolloin niiden nähtiin olevan muun muassa mekanistisia, rahakeskeisiä, esineellistäviä ja pinnallisia.

Erotin yhdeksi dikotomian elementtipariksi myös *maskuliinisuus/feminiinisyys*-asetelman, joka tavallaan myös jo sinänsä kokoaa muita edellä mainittuja ominaisuuksia; orientalistisen dikotomian perusulottuvuuskäänä oli, että länsi edustaa *maskuliinisia* ominaisuuksia (kuten järki, aktiivisuus) ja itä taas *feminiinisiä* (tunne, passiivisuus). Tämä dikotomian ulottuvuus tuli esille naisten julkiseen sfääriin osallistumista koskevassa teemassa. Dikotomian logiikalla on nimittäin luontevaa liittää läntiset maskuliiniset elementit (järki, autonomia) kuvaamaan myös länsimaalaisia naisia, jotka myös käytännössä osallistuvat julkiseen sfääriin arabinaisia enemmän. Dikotomian logiikalla näiden ominaisuuksien omaamisen nähtiin kuitenkin ikään kuin heikentävän niitä naisen ominaisuuksia, jotka ovat keskeisiä äidin roolissa (tunteellisuus, epäitsekkyys) (vrt. Stowasser 1993, 21). Argumentissa naisten autonomian ja julkiseen sfääriin osallistumisen rajoittamiseksi voidaan siis käyttää uhkakuvia siitä, että se tekisi heistä ”länsimaalaisnaisten tapaan” *maskuliinisia* ja *huonoja äitejä*.

Luku 6. demonstroi kaiken kaikkiaan mielenkiintoisesti sitä, kuinka yhteenkietoutuneita eri länsidiskurssit olivat. Puheessa rakentui siltoja eri aihepiireihin liittyvien länsidiskurssien välille siten, että ne tavallaan vahvistivat toisiaan. Tämä koski etenkin sovinnaisuuspuheen retoriikkaa, jossa *lännen ylivapaan seksuaalisuuden diskurssilla* ja *kylmä länsi -diskurssilla* kuvatut lännen negatiiviset ilmiöt assosioituivat toisiinsa. Hyvä esimerkki interdiskursiivisista kytkennöistä on myös esimerkiksi uskonnon rooli eri yhteyksissä: Henkisyuden elementti linkittyi *kylmä/lämmin-dikotomian* osana muihin tärkeisiin teemoihin, erityisesti sosiaalisten suhteiden ylläpitämiseen ja

tunteellisuuteen, kun uskonto mainittiin toisinaan yhtenä sellaisena tekijänä, joka velvoittaa ihmisiä välittämään sekä omasta perheestä ja suvusta että muista ihmisistä yleisesti ottaen. Niinpä sekä *lämmin itä -diskurssissa* että *Traditiodiskurssissa* uskonto ja perhearvot liitettiin omilla tavoillaan yhteen. Tämä interdiskursiivinen kytkentä vahvistanee ennestään *Tradition* retorista arvoa, kun se on assosiatiivisessa yhteydessä myös siihen retoriseen projektiin, jossa vastustetaan läntistä elämäntapaa kokonaisuutena määrittelemällä se *materialistiseksi*, *hedonistiseksi* ja *individualistiseksi*. On kuitenkin huomattava, että nämä diskurssit toimivat ainakin aineistossani yleensä irrallaan suorista viittauksista uskontoon.

Avoimuuspositiota taas voisi kuvata ennemminkin hybridi-identiteetiksi, joka sukupuolten välisten suhteiden vapauden kysymyksissä identifioitui länteen, mutta *kylmä/lämmin-asetelman* yhteydessä kuitenkin itäisiin ominaisuuksiin. Se oli siinä mielessä diskursiivisesti heikommilla, että rajan vetäminen siinä ihaillun yksilönvapauden ja individualismin negatiivisten ilmiöiden välille ei ole yhtä looginen kuin sovinnaisuuspuheen identifioituminen idän kulttuuriin kokonaisuutena. Vaikka avoimuuspuheessa tuotiin *mugtaman* ja *tradition* kritisoinnin kontekstissa esille myös paljon liikaa kontrolloivan yhteisöllisyyden kritiikkiä, *lämmin itä -diskurssi* oli siis kuitenkin aineistossani hegemoninen.

Kylmä/lämmin-dikotomialla kuvaamani keskustelun elementeillä voi nähdä yhteyksiä eri kulttuuripiirit ylittävään länsivastaisen oksidentalismien retoriseen projektiin, esimerkiksi siihen Buruman ja Margalitin (2004) kuvaamaan käsitykseen, että lännen vahvuus on materiaalisessa instrumentaalisessa edistyksessä, mutta se on epäonnistunut elämän korkeampien arvojen toteuttamisessa. Ajatus siitä, että itä edustaa yhteisöllisyyttä, perhearvoja ja traditioita, länsi taas konsumerismia ja liian pitkälle mennyttä individualismia, on yhteinen ainakin aasialaiselle ja islamistiselle oksidentalismille. Sellainen tärkeä ero niiden välillä sen sijaan on, että aasialaisessa oksidentalismissa ei tunnusteta länttä edes materiaalisilla elementeillä ylivertaiseksi. Sen sijaan itä nähdään dynaamisena ja länsi pysähtyneenä, ja idän oletetaan pian ohittavan lännen työteliäisyydessä ja vauraudessa⁴⁷. (Korhonen 1996, 164–166). Ehkä syyn islamistien fiksaatiolle idän moraalisen ylivertaisuuden korostamiseen voikin Tarakin (2003, 213) tavoin nähdä siinä, että heidän on pakko tunnustaa häviö lännelle muilla areenoilla. Samaan tapaan kuin lännen *moraalinen rappio* on islamistien mukaan hinta sen muusta menestyksestä (emt.), myös omassa aineistossani

⁴⁷ Onkin ironista, että vastaavia mekanistisuuden metaforia, joita aineistossani esitettiin läntisistä ihmissuhteista, on alettu tuottaa lännessä kuvaamaan Japanilaista kulttuuria, joka on menestynyt näillä lännen alunperin omikseen määrittelemillä elementeillä. Niinpä puolestaan Japani kuvataan nykyisin usein *epäinhimillisenä sieluttomana konekulttuurina*. (Morley & Robins 1995, 172.)

edistyneen lännen diskurssilla sinänsä positiiviseksi kuvatut lännen puolet integroitiin toisinaan vaakakuppilogiikalla lännen moraaliselta kannalta arveluttavina pidettyihin ilmiöihin.

Vaikka Buruma ja Margalit (2004) esittävätkin aineistoni *kylmä/lämmin-dikotomiaa* vastaavan oksidentalismien yksisilmäisenä lännenvastaisuutena, en kuitenkaan kuvaisi oman aineistoni puhetta sellaiseksi, vaan yhtymäkohtia siinä voisi yhtä lailla nähdä myös valistusajattelun perinnön asialliseen kritiikkiin (esim. Horkheimer & Adorno 1944/2008). Sitä paitsi aineistoni kokonaisvaltainen analyysi paljasti yhden tätä asetelmaa moniulotteistavan seikan: myös joitakin oman kulttuurin ilmiöitä kritisoitiin *kylmä/lämmin-asetelman* oksidentalismista tutuilla elementeillä. Länttä kritisoitiin muun muassa materialismista, pinnallisuudesta ja tunteettomuudesta, mutta myös *tradition* ja paikallisten aviomarkkinoiden realiteettien kritiikissä oli juuri näillä samoilla elementeillä keskeinen rooli. Esimerkiksi myös länsikritiikistä tuttu *mekanistisuuden* elementti liitettiin *traditiolle* tyypilliseksi yhden haastateltavan kritisoidessa järjestetyn avioliiton ja perheen kunnian varjeluun ajattelutapaa lauseella: *hän on sisaresi eikä mikään kone*. On siis tärkeää nähdä kategorioiden limittymisen moniulotteisuus sen sijaan, että tulkitsee lännen kritiikin automaattisesti kulttuurien vastakkainasettelun asetelmasta. Tai ehkäpä tämän ilmiön voisi nähdä niinkin, että länttä kritisoivaa retoriikkaa voidaan hyödyntää myös ottamalla se uuteen käyttöön esimerkiksi *traditioiden* kritiikissä.

7.2 Tulosten pohdintaa: yhtäläisyyksiä ja eroja

Syyrialaista elämänmenoa tarkkaillessani näin aluksi sen, mitä odotinkin näkeväni: eroja länteen verrattuna. Busseissa istumapaikat järjestettiin usein siten, etteivät naiset ja miehet joutuisi istumaan vierekkäin. Seurustelusuhteissa oli tarkat säännöt, naiset tuntuivat elävän paljon koti- ja sukulaissuhdekeskeistä elämää, eikä esimerkiksi baareissa käyminen kuulunut useimpien miestenkään elämäntapaan. Kuitenkin aineiston analyysi paljasti, että Syyrian ja Suomen keskiluokkaisen nykynuorisoin puolisonvalintanäkemyksistä on melkein vaikeampi löytää eroja kuin yhtäläisyyksiä. Haastatteluissa nuoret määrittivät haaveekseen kestävän aviosuhteen, joka perustuu keskinäiseen rakkauteen ja antaa vahvistuksen omalle persoonalle. Heille oli itsestään selvää, että he avioituttuaan perustavat perheen itsenäisessä taloudessa. Kuitenkin oman kulttuurinsa segregaatiorinnojen noudattamisen kannalla olevat syyrialaisnuoret näkivät juuri tämän elämänmuodon rapautumisen lännessä kulttuurien välisenä erona ja kuvasivat sille vastakkaisiksi ilmiöiksi lännelle ominaisiksi määrittelemänsä yksilökeskeisyyden ja irtosuhteisiin keskittymisen.

Kulttuurieron jäsenyksillä oli aineistossani tärkeä rooli siinä retoriikassa, jota käytettiin perusteltaessa eri näkemyksiä sukupuolten välisten suhteiden säännöistä ja neuvottelussa niiden muuttamisesta. Erityisesti Tradition noudattamisen kannalla olevien nuorten neuvottelussa perinteisiä malleja vapaamman puolisonvalinnan puolesta oli retorielta kannalta hyvin tärkeää, mikä määritellään Tradition mukaiseksi omaksi kulttuuriksi ja mikä sen vastakohtaksi. Tämä päti myös yksilö/perhekeskeisyyteen liittyviin teemoihin perustuvaan kulttuurieron määritelmään, sillä vaikka esimerkiksi traditionaalisten avioliittokäytäntöjen haastamista persoonapuheella voi pitää hyvin yksilökeskeisenä retorielena projektina, vältettiin tässä yhteydessä johdonmukaisesti rinnastuksia läntiseen kulttuuriin, jolle tyypilliseksi määritelty yksilökeskeisyys arvotettiin negatiivisesti. Aineistossani artikuloituneiden kulttuurieron määritelmien sisältämä tapa arvottaa tiettyjä elementtejä vaikuttaisi olevan taustalla myös siinä, mitä retoriikassa ylipäänsä oli mahdollista käyttää retorielina motiiveina; myös Tradition normeja haastavassa avoimuuspuheessa käytettiin aviosuhde- ja perhemotiiveja sen sijaan, että olisi korostettu vaikkapa vapaata seksuaalisuutta itseisarvona.

Sovinnaisuuspuheen retoriikassa Traditio ja islam liitettiin tiiviisti yhteen siten, että islam ikään kuin määriteltiin Tradition alkuperäksi. Puheessa tuli kuitenkin esille myös sellaisia islamin sallimiksi määriteltyjä käytäntöjä, joita ei sisällytetty Traditioon, minkä tulkitsin johtuvan siitä, että ne muistuttavat liikaa läntisiä vapauksia. Niinpä juuri Traditiodiskurssin asetelma sinänsä vaikuttaisikin olevan se, mikä asettaa rajat sukupuolten välisten suhteiden vapauksien neuvottelulle. Marilyn Booth onkin esittänyt päinvastaisen tulkinnan Tradition ja islamin diskurssien linkittyneisyyden suhteen. Hän problematisoi islamilaisiksi määriteltyjen käyttäytymiskoodien stabiiliuden, koska ne vaihtelevat niin suuresti kontekstista riippuen; uskonnon mukaiseksi määritellään usein esimerkiksi kulloisetkin totunnaiset käyttäytymissäännöt. Se, mikä on totuttu määrittelemään uskonnosta peräisin olevaksi, ei välttämättä ole nuorten muslimien omalle uskolle keskeistä tai voi muuttua sosiaalisen kontekstin muutosten myötä. Niinpä hän päätyy seuraavaan näkemykseen: *What can be said is that Islam is one variable symbolic and social force that precludes total or unquestioning acceptance of "Western" lifestyles and values.* Boothin mukaan Traditio ei siis seuraile islamin diskurssia, vaan islamin diskurssi Traditiota⁴⁸. (Booth 2002, 210.) Tästä esimerkkinä voisikin nähdä esimerkiksi sen, miten traditionaaliseksi luokiteltuja käytäntöjä ei aineistossani määritelty islamin mukaisiksi. Islamin sallima moniavioisuuskin "katosi" täysin, kun Tradition yhteydessä korostettiin monogaamisen aviosuhteen keskeisyyttä. Vaikka Boothin huomiot siis pääosin pitivät paikkansa myös aineistossani, on erityisen mielenkiintoista havaita, ettei siinä Tradition määritelmä kuitenkaan

⁴⁸ Sivun 58 Leilan sitaatin ambivalenssi islaminmukaisuuden määrittelyssä liittyy juuri tähän.

täysin lukinnut islamin sallimien käytäntöjen määrittelyä. Esimerkiksi mahdollisuutta avioeroon puolustettiin islamin mukaisena ja tietyissä tilanteissa tarpeellisena, vaikka se olikin *mugtaman* sanktioima ja länteen liitettyä ilmiönä värityksi negatiivisesti.

Fornäsin (1998, 51) mukaan myös islamistien traditioon paluun projekti voidaan nähdä modernisaatioon kuuluvana ilmiönä ennemmin kuin sen vastakohtana. Aineistoni eri traditiodiskurssien toisistaan poikkeavien roolien analysointi toikin esille niiden dynaamisen luonteen. Osa oman kulttuurin elementeistä oltiin siis valmiita heittämään romukoppaan vanhentuneina käytäntöinä, jotka eivät ole keskeisiä sen kannalta, että oma kulttuuri lännen kulttuurille vastakohtaisena ilmiönä säilyy. Koska suhteessa toiseen rakentuva ero ei ole stabiili, tämä havainto mahdollistaa sellaisen vision, että se mikä tänään määrittellään Tradition kannalta keskeiseksi, saatetaan periaatteessa kymmenen vuoden kuluttua jo luokitella traditioksi. Esimerkiksi sitä, miten tämänhetkissä nuorten puheessa avioeron helppous määriteltiin islamin mukaiseksi ja niiden sanktioimisen traditionaaliseksi, voisi pitää tällaisena ilmiönä. Sallituksi voitaisiin periaatteessa alkaa pikku hiljaa määrittelemään myös vaikkapa avoliitto, johon ei kuitenkaan kuulu seksuaalista suhdetta. Tai miksei kulttuurista ylpeyttä voisi aineistossani esiin tulleiden elementtien perusteella ilmaista vaikkapa vain oman perheen ja puolison huomioimisen kautta ilman suoranaisia kanssakäymisen rajoituksia?

Silti rakentavin vaihtoehto olisi tietenkin se, että Tradition korostamisen keskeisyys tulisi ajan myötä vähemmän keskeiseksi syystä tai toisesta tapahtuvan kulttuurien välisen ilmapiirin muuttumisen myötä. Paitsi että läntisillä ja islamilaisilla kulttuureilla voidaan laajasta näkökulmasta nähdä enemmän yhdistäviä kuin erottavia tekijöitä⁴⁹ (Hämeen-Anttila 2004, 232–233), voidaan myös aineistossani artikuloidun Tradition kannalta keskeinen ajatus *paluusta perheen kulta-aikaan* löytää muistakin vastaavista keskiluokan retorisisista projekteista maailmanlaajuisesti (Moghadam 1993, 100–101, 103). Kaiken kaikkiaan aineistoni musliminuorten puheessa keskeinen ero lännestä rakentui suurin piirtein samojen elementtien – aviopuolison ja perheen rakastamisen – määrittelemiselle oman kulttuurin ominaisuuksiksi, joita lännessäkin on pidetty sen omalle kulttuurille ominaisina piirteinä itään verrattuna (esim. Mabro 2005, 118).

⁴⁹ Niin länsimainen kuin islamilainenkin kulttuuri perustuvat pinnallisista eroistaan huolimatta ennen muuta kahdelle lähtökohdalle, jotka yhdistävät niitä: monoteistiselle traditiolle ja kreikkalaiselle filosofialle. (Hämeen-Anttila 2004, 232.)

LÄHTEET

Abu-Lughod, Lila (1991): *Writing against Culture*. Teoksessa Richard G. Fox (toim.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. School of American Research Press, Santa Fe, 137–161.

Abu-Lughod, Lila (2005): *The marriage of feminism and Islamism in Egypt: selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural politics*. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): *Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies*. Routledge, Lontoo ja New York, 133–159. Alkuperäinen julkaisu: Lila Abu-Lughod (toim.): *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton University press, Princeton, 1998, 243–269.

Afshar, Haleh (2005): *Behind the veil: the public and private faces of Khomeini's policies on Iranian women*. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): *Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies*. Routledge, Lontoo ja New York, 71–86. Alkuperäinen julkaisu: Bina Agarwal (toim.): *Structures of Patriarchy: State, Community and Household in Modernising Asia*. New Delhi, Kali for Women, 1988, 228–247.

Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam*. Yale University, Michigan.

Alasuutari, Pertti (1994): *Laadullinen tutkimus*. Vastapaino, Tampere.

Al-Mawrid Al-Waseet: *A Concise Arabic-English Dictionary* (2001). Dar El-Ilm Lilmalayin, Beirut.

Appadurai, Arjun (1997): *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Barakat, Halim (2005): *The Arab Family and the Challenge of Social Transformation*. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): *Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 2. Social conditions, obstacles and prospects*. Routledge, Lontoo ja New York, 145–165. Alkuperäisjulkaisu Elizabeth Warnock Fernea (toim.): *Women and the Family in the Middle East*. University of Texas Press, Texas, 1985, 27–48.

Bauman, Zygmunt (1997): *Sosiologinen ajattelu*. Vastapaino, Tampere.

Bennani-Craibi, Mounia (2000): *Youth in Morocco: An indicator of a changing society*. Teoksessa Meijer, Roel (toim.): *Alienation or integration of Arab youth. Between family, state and street*. Curzon Press, Richmond, Surrey, 143–160.

Booth, Marilyn (2002): *Arab Adolescents Facing the Future: Enduring Ideals and Pressures for Change*. Teoksessa Bradford Brown, Reed W. Larson & T. S. Saraswathi (toim.): *The World's Youth: Adolescence in Eight Regions of the Globe*. Cambridge University Press, Cambridge, 207–242.

Buruma, Ian & Margalit, Avishai (2004): *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*. Penguin Press, New York.

Caglar, Ayse S. (1997): *Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'*. Teoksessa: Tariq Moodood & Pnina Werbner: *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism Identity and Community*. Zed Books Ltd, Lontoo & New York, 169–185.

- Carrier, James G. (1995a): Preface & Introduction. Teoksessa James G. Carrier (toim.) *Occidentalism: Images of the West*. Clarendon Press, Oxford, 1–33.
- Carrier, James G (1995b): *Maussian Occidentalism: Gift and Commodity Systems*. Teoksessa James G. Carrier (toim.) *Occidentalism: Images of the West*. Clarendon Press, Oxford, 83–108.
- Dahlgren, Susanne (2004): *Contesting Realities. Morality, Propriety and the Public Sphere in Aden, Yemen*. Research Reports no. 243, Department of Sociology, University of Helsinki. Helsinki University Printing House, Helsinki.
- El-Enany, Rasheed (1997): *The Western encounter in the works of Yusuf Idris*. *Research in African Literatures*. Fall 97, Vol. 28 Issue 3.
- Enderwitz, Susanne (1995): *The Foreign Woman in the Francophone North African Novel*. Teoksessa: Roger Allen, Hilary Kilpatrick & Ed Moor (toim.) *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*. Saqi Books, Lontoo.
- Eriksen, Thomas Hylland (2004): *Toista maata? Johdatus antropologiaan*. Gaudeamus, Helsinki.
- Fanon, Frantz (1952/1986) *Black Skin, White Masks*. Pluto Press, London.
- Fornäs, Johan (1998): *Kulttuuriteoria: myöhäismodernin ulottuvuuksia*. Vastapaino, Tampere.
- Fuglesang, Minou (1994): *Veils and Videos: Female youth culture on the Kenyan coast*. *Stockholm Studies in Social Anthropology*, 32, Stockholm.
- Ghousoub, Mai (2005): *Feminism – or the Eternal Masculine – in the Arab World*. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): *Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies*. Routledge, Lontoo ja New York, 29–46. Alkuperäinen julkaisu *New Left Review* 161, 1987, 3–18.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge.
- Hall, Stuart (1999): *Identiteetti*. Vastapaino, Tampere.
- Hassan, Riffat (2005): *Feminist Theology: Challenges for Muslim Women*. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): *Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 1. Images and realities*. Routledge, Lontoo ja New York, 195–208. Alkuperäinen julkaisu: *Critique* 9, Fall 1996, 53–65.
- Hatem, Mervat F. (2005): *Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-state*. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): *Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 1. Images and realities*. Routledge, Lontoo ja New York, 263–294. Alkuperäinen julkaisu Yvonne Yazbeck Haddad & John L. Esposito (toim.): *Islam, Gender and Social Change: Case Studies*, Oxford University Press, Oxford 1998, 85–99.
- Hélie-Lucas, Marie-Aimée (2005): *Algerian women at the edge of time. New social movements stand against fundamentalisms*. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): *Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies*. Routledge, Lontoo ja New York, 326–333. Alkuperäinen julkaisu: *Resources for Feminist Research* 26(3/4), Fall/Winter 1998/1999, 213–220.

- Hirsjärvi, Sirkka & Hurme, Helena (2001): Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö. Yliopistopaino, Helsinki.
- Heiskala, Risto (1990): Sosiologinen kulttuurintutkimus. Teoksessa Klaus Mäkelä (toim.): Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta. Gaudeamus, Helsinki, 9–29.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1944/2008): Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita. Vastapaino, Tampere.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2004): Islamin Käsikirja, Otava, Helsinki.
- Ibrahim, Barbara & Wassef, Hind (2000): Caught between two worlds: Youth in the Egyptian hinterland. Teoksessa Meijer, Roel (toim.): Alienation or integration of arab youth. Between family, state and street. Curzon Press, Richmond, Surrey, 161–186.
- Illouz, Eva (2007): Romantic Love. Teoksessa Steven Seidman, Nancy Fischer & Chet Meeks (toim.): Introducing the New Sexuality Studies. Routledge, Lontoo ja New York.
- Jallinoja, Riitta (2000): Perheen aika. Otava, Helsinki.
- Jokinen, Arja, Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (1993): Diskurssianalyysin aakkoset. Vastapaino, Tampere.
- Jokinen, Arja, Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (1999): Diskurssianalyysi liikkeessä. Vastapaino, Tampere.
- Joseph, Suad (1999): Introduction. Teoksessa Suad Joseph (toim.): Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self, and Identity. Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1–17.
- Joseph, Suad (2005): Gender and citizenship in middle eastern states. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies. Routledge, Lontoo ja New York, 47–57. Alkuperäinen julkaisu: Middle East Report, January–March 1996, 4–10.
- Jouhki, Jukka (2006): Imagining the Other: Orientalism and Occidentalism in Tamil-European Relations in South India. *Jyväskylä Studies in Humanities* 47, University of Jyväskylä, Jyväskylä.
- Juntunen, Marko (2000): Marokkolaisten nuorten miesten käsityksiä siirtolaisuudesta ja mieheydestä. Teoksessa Sakaranaho, Tuula & Pesonen, Heikki (toim.): Muslimit Suomessa. Yliopistopaino, Helsinki, 214–238.
- Keddie, Nikki R. (2005): The Past and Present of Women in the Muslim World. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 1. Images and realities. Routledge, Lontoo ja New York, 52–79. Alkuperäinen julkaisu: *Journal of World History* 1(1) 1990, 77–108.
- Korhonen, Pekka (1996): Kaukolännen orientalismi ja Kaukoidän oksidentalismi. *Politiikka* 3/1996, 158–170.

Labidi, Lilia (2003): From Sexual Submission to Voluntary Commitment: The Transformation of Family Ties in Contemporary Tunisia. Teoksessa Nicholas S. Hopkins (toim.): The New Arab Family. The American University in Cairo Press, Cairo, New York, 117–139. Alkuperäinen julkaisu: Cairo papers in social science. Vol. 24, Numbers ½, Spring/Summer 2001.

Lehtonen, Mikko (1996): Merkitysten maailma. Vastapaino, Tampere.

Mabro, Judy (2005): Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women. An Introduction. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 1. Images and realities. Routledge, Lontoo ja New York, 111–134. Alkuperäinen julkaisu I.B. Tauris, New Delhi 1991, 1–27.

Macmaster, Neil & Lewis, Toni (2005) Orientalism. From Unveiling to Hyperveiling. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 1. Images and realities. Routledge, Lontoo ja New York, 147–161. Alkuperäinen julkaisu: Journal of European Studies 28, March/June 1998, 121–135.

Mandaville, Peter (2001): Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma. Routledge, Lontoo.

McClintock, Anne (1995): Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest. Routledge, New York.

Mernissi, Fatima (1975): Beyond the Veil. Male-female Dynamics in a Modern Muslim Society. Schenkman Publishing Company, Cambridge, Massachusetts.

Moghadam, Valentine M.(1993): Modernizing women. Gender & Social Change in the Middle East. Lynne Rinder Publishers, Boulder & Lontoo.

Moghadam, Valentine M. (2005): Islamist movements and women's responses om the Middle East. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies. Routledge, Lontoo ja New York, 264–281. Alkuperäinen julkaisu: Gender and History 3(3), Autumn 1991, 268–284.

Mohanty, Chandra Talpade (1984/1999): Lännen silmien alla. Feministinen tutkimus ja kolonialistiset diskurssit. Teoksessa Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti: Rotunaisia ja feminismejä. Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia. Vastapaino, Tampere.

Moilanen, Pentti & Rähkä, Pekka (2001): Merkitysrakenteiden tulkinta. Teoksessa Juhani Aaltola & Raine Valli (toim.): Ikkunoita tutkimusmetodeihin II – näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin. PS-kustannus, Jyväskylä, 44–67.

Morley, David & Robins, Kevin (1995): Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries. Routledge, Lontoo ja New York.

Männistö, Anssi (1999): Islam länsimaisessa hegemonisessa diskurssissa. Myyttis-ideologinen ja kuva-analyyttinen näkökulma sivilisaatioiden kohtaamiseen. TAPRI. Rauhan- ja konfliktitutkimuskeskus, Tutkimuksia No. 87. Tampere.

Peteet, Julie M. (1993): Authenticity and Gender. Teoksessa Judith E. Tucker (toim.): Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis, 49–62.

Qudsia, Mirza (2005): Islamic feminism, possibilities and limitations. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies. Routledge, Lontoo ja New York, 300–319. Alkuperäinen julkaisu: John Strawson (toim.): Law after ground zero. Glasshouse Press, Sydney. London ja Portland, 2002, 108–122.

Rashad, Hoda & Osman, Magued (2003): Nuptiality in Arab Countries: Changes and Implications. Teoksessa Nicholas S. Hopkins (toim.): The New Arab Family. The American University in Cairo Press, Cairo, New York, 20–50. Alkuperäinen julkaisu: Cairo papers in social science. Vol. 24, Numbers ½, Spring/Summer 2001.

Ruusuvuori, Johanna & Liisa Tiittula (2005) (toim.): Haastattelu: tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus. Vastapaino, Tampere.

Sadiki, Larbi (2004): The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-discourses. Columbia University Press, New York.

Said, Edward (1978/1987): Orientalism. Peregrine Books, London, 1987. Alkuperäinen julkaisu Routledge & Kegan Paul Ltd. 1978.

Said, Edward (1981): Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world. Routledge & Kegan Paul, Lontoo ja Henley.

Sakaranaho, Tuula (1998): The Complex Other. A Rhetorical Approach to Women, Islam and the Ideologies in Turkey. University of Helsinki, Department of comparative religion, Helsinki.

Schaefer Davis, Susan (1993): Changing Gender Relations in a Moroccan Town. Teoksessa Judith E. Tucker (toim.): Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis, 208–223.

Shukrallah, Hala (2005): The impact of the Islamic movement in Egypt. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies. Routledge, Lontoo ja New York, 160–178. Alkuperäinen julkaisu: Feminist Review 47, summer 1994, 15–32.

Simonsen, Jørgen Bæk (2005): Introduction. Teoksessa Jørgen Bæk Simonsen (toim.): Youth and Youth Culture in the Contemporary Middle East. Proceedings of the Danish institute in Damascus 3, Aarhus University Press, Aarhus, 7-9.

Singerman, Diane & Ibrahim, Barbara (2003): The Cost of Marriage in Egypt: A hidden dimension in the new arab demography. Teoksessa Nicholas S. Hopkins (toim.): The New Arab Family. The American University in Cairo Press, Cairo, New York, 80–116. Alkuperäinen julkaisu: Cairo papers in social science. Vol. 24, Numbers ½, Spring/Summer 2001.

Stowasser, Barbara F. (1993): Women's Issues in Modern Islamic Thought. Teoksessa Judith E. Tucker (toim.): Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis, 3–28.

Summa, Hilikka (1996): Kolme näkökulmaa uuteen retoriikkaan. Teoksessa Kari Palonen & Hilikka Summa (toim.): Pelkkää retoriikkaa. Tutkimuksen ja Poliittikan retoriikat. Vastapaino, Tampere, 51–83.

Suomalainen tietosanakirja. Pikatieto (1993). Weilin+Göös ja Almagest Oy. WSOY, Porvoo.

Taraki, Lisa (2003): Islam is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the 'Modern Woman' artikkeli teoksessa Islam. Teoksessa Bryan S. Turner (toim.): Critical concepts in sociology Vol. 3. Islam, gender and the family. London, Routledge, 210–228. Alkuperäinen julkaisu: British Journal of Sociology 46(4), 1995, 643–666.

Taraki, Lisa (2005): Jordanian Islamists and the agenda for women: between discourse and practice. Teoksessa Haideh Moghissi (toim.): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology Vol. 3. Women's movements in Muslim societies. Routledge, Lontoo ja New York, 179–197. Alkuperäinen julkaisu: Middle Eastern Studies 32(1) January 1996, 140–158.

Tiilikainen, Marja (2003): Arjen islam. Somalinaisten elämää Suomessa. Vastapaino, Tampere.

Tucker, Judith E. (1993a): Introduction. Teoksessa Judith E. Tucker (toim.): Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis, vii-xviii.

Tucker, Judith E. (1993b): The Arab Family in History. Teoksessa Judith E. Tucker (toim.): Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis, 195–207.

Turner, Bryan S. (1994): Orientalism, Postmodernism and Globalism. Routledge, Lontoo.

UNDP: Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations.

UNDP (2001): Women and Men in the Syrian Arab Republic. A Statistical Portrait. Economic and Social Commission for Western Asia.

UNIFEM Arab States Regional Office (2004): Status of Syrian Women: Demography, Economic Participation, Political Participation and violence Against Women.

Venn, Couze (2001): Occidentalism: Modernity and Subjectivity. Sage Publications, Lontoo.

Yuval-Davis, Nira (1997): Gender & nation. Sage, Lontoo.

Zaatari, Zeina (2006): The Culture of Motherhood: An Avenue for Women's Civil Participation in South Lebanon. Journal of Middle East Women's Studies 2.1, 33–64.

SANASTO

Tästä löytyvät tekstissä usein käytettyjen arabiankielisten termien suomennokset. Arabiankielisten termien kirjoitusasut eivät vastaa mitään olemassa olevaa translitteraatiojärjestelmää, vaan olen valinnut niistä sellaisen version *International Journal of Middle East Studies* -lehden käyttämästä mallista, että ne ovat erikoismerkkejä tuntemattomalle suomenkieliselle lukijalle mahdollisimman helppolukuiset ja lähinnä lausuttua muotoa.

Hijab: hiukset peittävä huivi tai hunttu / islamin mukaiseksi määritelty naisten asu kokonaisuudessaan.

Mugtama: yhteisö, yhteiskunta, kulttuuri.

Mugtama sharqi: itäinen (arabi/muslimi) yhteisö/yhteiskunta/kulttuuri.

Yani: ”niinku”, siis, ”tarkoitan sitä, että...”.

Shahsya: persoona, persoonallisuus, luonne, identiteetti, yksilöllisyys.