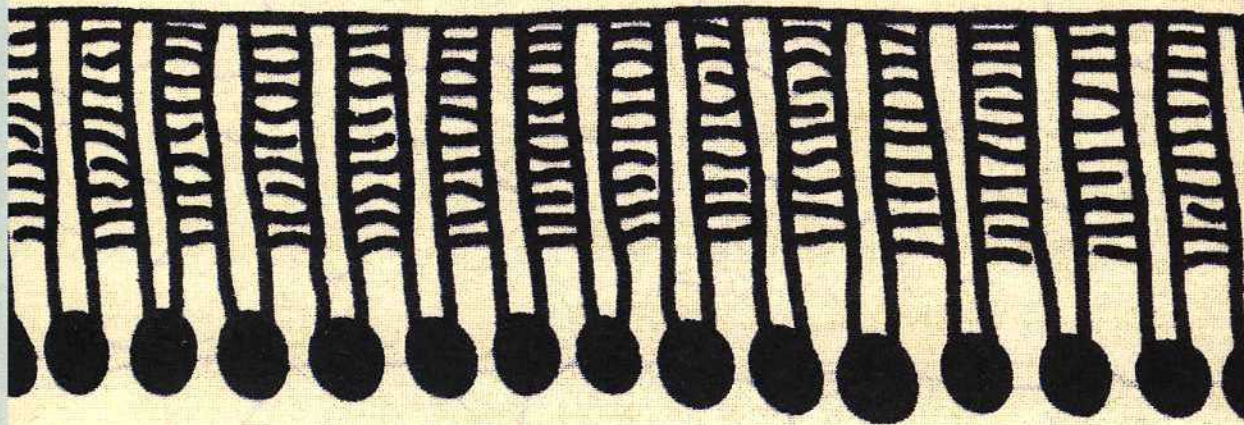
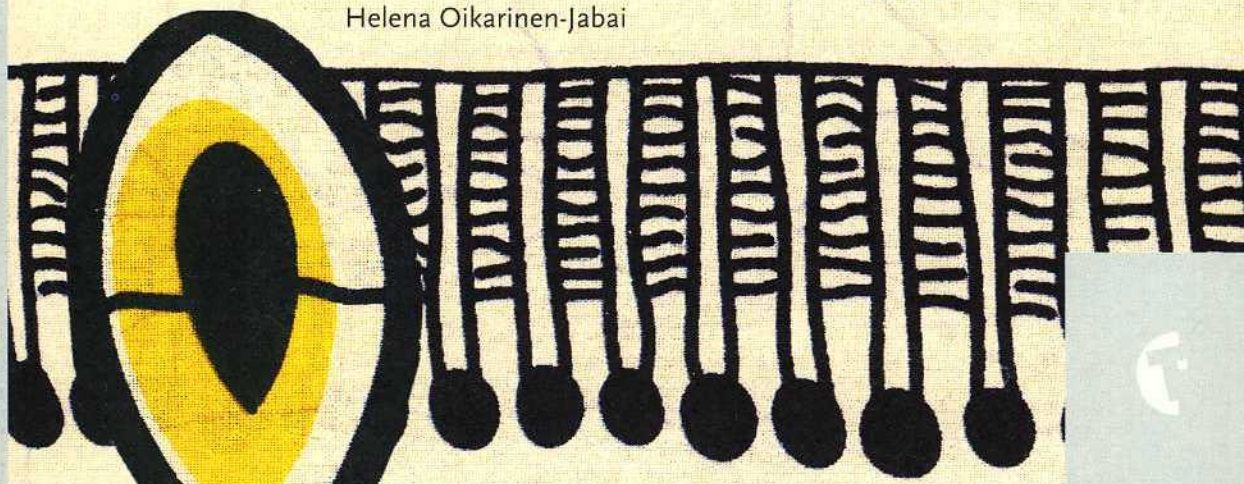


Performatiivista kirjoittamista Suomen ja Gambian välimaastoissa



Helena Oikarinen-Jabai



SYRJÄN TILOJA JA SORAÄÄNIÄ

Taideteollisen korkeakoulun julkaisu A 84
Helsinki

www.taik.fi/kirjakauppa

© Helena Oikarinen-Jabai
Graafinen suunnittelu: Kirsti Maula

ISBN 978-951-558-253-9
ISSN 0782-1832

Gummerus Kirjapaino Oy
Saarijärvi 2008

SYRJÄN TILOJA JA SORAÄÄNIÄ

Performatiivista kirjoittamista Suomen ja Gambian välimaastoissa

Helena Oikarinen-Jabai



Taideteollinen korkeakoulu

SISÄLTÖ

ESIPUHE	6
1. PROLOGI	9
2. TUTKIMUKSEN RAAMIT PÄHKINÄNKUORESSA	15
Tutkimuksen tavoitteet ja tutkimustehtävä	15
Primaariaineisto	16
Tekstiaineistot	17
Metodologisten ratkaisujen taustoista	18
Suomalaista etnopolitiikkaa ja moni(mono)naisuustutkimuksen haasteita	22
Monokulttuurisuudesta stereotodellisuuteen	23
Syrjän tiloja / hukkuvia vokaaleja	26
Työn rakenne	28
3. PERFORMATIIVINEN TUTKIMINEN JA KIRJOITTAMINEN	31
Kulttuurisia marginaaleja ja feminististä etnografiaa etsimässä	32
Äänten heittäjä ja lentoharjoituksia	40
Eettistä tekstin kudontaa ja vallan seittien polyfonisia maisemia	43
Moniarvoisuus, moniavioisuus, moniäänisyys, monijuonisuus	45
4. ARTIKKELIT PEILISSÄ	51
Kirjoitusharjoituksia	52
Henkilökohtaisen kuvaamisen vaikeudesta	53
Äidit, tytöt ja kirjoittamisen nautinto	59
Häpeä ja ulkopuolisuus	69
5. MOONAN JA SOONAN MAANANTAI – KUVITELTU KERTOMUS	73
Tarinan moninaiset genealogiat	73
Soonan ja Moonan sikiäminen suomalaisessa viidakossa	75
Tavallisia suomalaisia tyttöjä	77
Maailmoja kantavat kankaat ja puhki muistellut maisemat	79
Diripimppipomppperedum – tarinan loimi	87
”Rodun” ja kulttuurin kuvittelusta	91
Kuka tarvitsee uudenlaisia lapsisubjektien representaatiota	94
Reittejä moninaisiin transnationaalisiin tiloihin	96

"Tämä mies ei näytä oikealta afrikkalaiselta"	102
"Monikulttuurisuuden" ongelmallisuudesta	104
Kurottaminen tulevaisuuteen.	111
6. TEOREETTISIA TARTTUMAPINTOJA	117
Toisten, muukalaisten, naisten ja marginaalisten tilojen haltuunottoa	118
Kohti radikaalimpaa jälkijattelua	122
Sukupuoli ja "rotu" toisiaan heijastamassa	128
Rajojen kohtaamisia suomalaisissa tutkimuksissa.	133
Ylirajaisuutta ja jälkikolonialistisia vaikutteita suomalaisella kentällä	137
Toisten tiloja Suomessa	139
Suomalaiset muukalaisten tiloissa	141
Maahanmuuttajat ja saamelaisnaiset suomalaisten tilojen tutkijoina	145
Pohjolan tummat	147
Valkoisia, mustia ja mustavalkoisia	150
7. TIEDON HYME: ETNOGRAFISEN FIKTION JÄLJILLÄ.	155
Semioottista hyminää, umpikujia ja oivalluksia	156
Irenen ja Mirjan laskeutuminen kentälle.	159
Fatun tarina.	164
Paluu kentälle	171
Seikkailumatkailua sinne tänne	187
Leikkautuvat maisemat ja baabeliset dialogit	189
8. DIASPORISIA TILOJA JA ERON PAIKANTAMISIA	193
Hybrideillä vyöhykkeillä	193
Matkoja polyfonisissa maisemissa	199
Neuvottelua "eroista" ja "erilaisuuksien" jäsentämistä	202
Intertekstuaalisia, paikallisia ja ylikansallisia liittoutumia	208
9. EPILOGI HYMEESTÄ	213
Lähteet	224
Tiivistelmä	253
Summary	254

ESIPUHE

Kirjoittamisurakka on takana, toteaa Hyme-tekstini Mirja-hahmo pantuaan pisteen kertomukselleen: Krääk, krääk, krääk, laulavat lokit ohi lentäessään.

Tässä tekstiaineistoihini pohjautuvassa tutkimuksessa on alkukirjaimia, viimeisiä pisteitä, sanoja, ohilentäviä lintuja ja lauseiden palasia riittänyt. Kiitokset siitä informanteilleni, haastateltavilleni sekä kaikille tutkimuksen liepeillä oleskelleille lihallsille tai tekstuaalisille keskustelukumppaneille ja inspiraation lähteille. Kiitos tekstieni hahmoille, jotka ovat kanssani luoneet ja muokanneet tekstiä. Kiitokset linnuille, jotka ovat säestäneet naputustamme ja kanssamme meditoivalle koiralle, naapurustolle, ikkunan takana huojuville puille sekä mielen maiseman soille ja aavikoille. Jättikiitos tyttärilleni Ellen ja Mariama Jabaille, jotka ovat pitkämielisesti kulkeneet mukana tutkimukseni amok-poluilla.

Matkan varrella olen kohdannut myös monia muita, jotka ovat kiistäneet, haastaneet ja myötälleet työni eri vaiheita. Suuret kiitokset professori Inkeri Savalle ja professori Liisa Salo-Leelle, joiden mahdollistamisissa ja alulle panemissa hankkeissa keräsin ison osan aineistoani. Kiitokset myös Kaisla Löyttyjärvelle, Sirkku Terävälle, Sirpa Fournastielle, Maili-Sisko Pakkaselle, Oge Enehille sekä kaikille Taikomo ja Äidit ja tyttäret -projekteissa mukana olleille.

Professori Patricia Stuhr (Ohio State University) oli suurena tukena hahmotellessani työtäni ja erityisesti gambialaisen ja suomalaisen aineiston rinnakkaista käyttöä. Hän oli ohjaani työni alkuvaiheessa, kun harkitsin tutkimustekstieni kirjoittamista englanniksi. Dosentti Marjatta Saarnivaara, toinen työni ohjaaja, on tarjonnut apuaan työni myöhemmissä käännteissä. Lämpimät keuhut heille molemmille, samoin kuin tutkimukseni suuntaviivojen piirtämisessä tukea antaneelle professori Anna-Lena Östernille ja *Moonan ja Soonan maanantai* -lastenkirjan tekemisessä yhteistyökumppaninani toimineelle Anu

Merenlahdelle. Kiitokset myös tutkijakouluryhmälleni sekä Taideteollisen korkeakoulun tutkimusneuvon, kirjaston ja taidekasvatuksen osaston väelle ja tutkijatovereille.

Suuri rutistus Marja Koskenkylälle, Margherita Zilliacukselle, Seija Putkoselle, Kirsi Hemanukselle, Erkki Vainikkalalle, Michail Galanakikselle, Silja Rajanderille, Marita Muukkoselle, Shelley Day Sclaterille, Harri Laaksolle, Eeva Peltoselle, Sinikka Rusaselle, Leena Eräsaarelle, Eeva Jokiselle, Maritta Stoorille, Nina Adamsille, Karlo Jabaille, Birgitta Nauskalle, Johanna Järvinen-Tassopoulokselle, Piritta Pietilälle, Pigga Lauhamaalle, Anne Kurkelalle, Jopi Nymanille, Lea Tajakalle, Pentti Määttäselle ja Pia Siveniukselle, jotka ovat työni eri vaiheissa tarjonneet olkapää-, keskustelu-, kommentointi- tai lukemisapua ja vinkkejä.

Yhteiset Lapsemme ry:n tuki lastenkirjan *Moonan ja Soonan maanantai* julkaisijana oli ensiarvoista. Kiitos Irma Marttiselle ja kaikille järjestön työntekijöille yhteistyöstä. Ilman rahoitusta en olisi pystynyt lastenkirjaa, enkä muitakaan tekstejäni kirjoittamaan. Suomen Akatemian rahoittamassa professori Inkeri Savan johtamassa *Monikulttuurinen taidekasvatus* -tutkijakoulussa nauttimani kaksivuotisen tutkijakoulupalkan lisäksi olen saanut apurahaa tutkimuksen tekoon, lastenkirjaan ja/tai konferenssimatkoihin Taideteolliselta korkeakoululta, Suomen Kulttuurirahastolta, Niilo Helanderin säätiöltä, Taiteen keskustoimikunnalta, Konkordialiitolta, Naisten tiedesäätiöltä, E.J. Sariolan säätiöltä ja Helsingin kaupungilta. Kiitokset kaikille tutkimustani tukeneille säätiöille ja instituutioille.

Esitarkastajani professori Päivi Naskali ja dosentti Joel Kuortti sekä graafinen suunnittelija Kirsti Maula tekivät huolellista työtä ja innoittivat minua vielä työni viime metreillä. Lämmin kiitos heille sekä tulevalle vastaväittäjälleni Anu Hirsiaholle, jonka tekstit ovat puhutelleet minua useissa yhteyksissä.



1. PROLOGI

Vuonna 1998 osallistuin tyttäreni kanssa Keniassa Kisumussa järjestettyyn IDEAN kansainväliseen draama- ja teatterikasvatus konferenssiin. Kotimatalla viettäessämme transitmatkustajina vuorokauden Moskovan lentokentällä osallistuimme ”etnodraamaan”, jonka muistin lukiessani Ruth Beharin (1995) oppilaaltaan Laurent Duboisilta lainaamaa metaforaa: ”Meidän aikanamme, kun rajat ovat suljettuja yhteisöjä merkittävämpiä, lukijakunta ei ole enää yhtenäistä. Etnografiankaan ei pitäisi muistuttaa suljettujen ovien takana sijaitsevia lentokentän sviittejä, jonne vain tietyillä sisäänpääsymaksun suorittaneilla on pääsy.”

Saapuessamme yöllä kentälle koneessa tapaamamme somalialainen mies auttoi meitä rakentamaan matkatavaroistamme odotussalin nurkkaan pesän. Nukkumapaikkaa ei ollut helppo löytää, koska halli täyttyi odottelevista ”kolmannen maailman” kansalaisista, mukaan lukien tuoreen ystävämme hyysäämä joukkio eri-ikäisiä miehiä ja naisia, joiden oletin hakeutuvan Eurooppaan. Herätessämme muiden ”mustien” matkustajien kanssa hallisiivoojien kiljahduksiin ja potkuihin ja töykeästi eteemme heitettyä akanaista puuroa lusikoidessamme tunsimme nahoissamme olevamme toisen tai kolmannen luokan matkaajia. Päivän kuluessa yritimme naamioitua kiireisten ohikulkijoiden joukkoon. Etsiskellessämme istumapaikkaa tyttäreni alkoi jutella suomea puhuvan venäläismiehen kanssa. Suomalaisen kanssa naimisissa oleva mies, suomea puhuvan lapsen isä, lahjoitti meille liput ensimmäisen luokan odotushuoneeseen. Laskeuduttuamme ilmastoituun tilaan, jossa saatoimme valita ruokalajin, valikoida viinin, katsella televisiota, pelata pelejä, käydä suihkussa ja lepäillä yksityishuoneissa, unohdimme pian, mitä seinien takana tapahtui.

Kun yritin kertoa kokemuksestamme joillekin tuttavilleni, en osannut välittää niitä monia tilanteeseen liittyviä nyansseja sekä historiallisia ja poliittisia ilmiöitä, jotka kilpistyivät arjessamme tuohon yhden vuorokauden aikana tapahtuneeseen kenttäepi-sodiin. Koin jopa, että tällaisista tarinoista olisi parempi vaieta. Kukapa jaksaisi kuunnella kertomuksia transit-tiloissa majailevista pakomatkalaisista päiväkahvinsa äärellä? Halusin kuitenkin teksteissäni edes hetkittäin yhdistellä erilaisia maailmoja, joiden

samanaikaisen läsnäolon globaali markkinatalous mahdollistaa. Läpivalaista seiniä, jotka erottavat ensimmäisen luokan matkustajat toisen luokan kuljeskelijoista – jotka useimmiten ovat ”mustia”. Pidinpä siitä tai en, moskovalaisella lentokentällä tyttäreni ansiosta minulle avautuivat ovet sekä ”mustaan” että ”valkoiseen” maailmaan, värikkääseen (tai mustavalkoiseen) elämykseen. Hänen ihonväriinsä ja kansallisuutensa tuottamat monenlaiset merkitykset mahdollistivat meille molemmille nopeita rajojen ylityksiä. Jäin pohtimaan, kuinka kirjoittaa etnografiaa niin että ”rodun”, kansallisuuden, luokan ja sukupuolen väistämättömät näkymättömät sidokset monikulttuurisessa maailmassamme avautuvat rivien lomasta ja ovat muidenkin kuin kulttuureista akateemisesti kiinnostuneiden luettavissa.

Tarkastellessani tässä tutkimuksessani ”rodun”, luokan ja sukupuolen tuottamia paikantumisia ja ylijäisiä hybridisiä alueita olen nojautunut Gambiassa ja Suomessa keräämäni aineiston lisäksi omiin ja tyttärieni kokemuksiin. Tämä aineisto ja näiden kokemusten esiin kirjoittaminen ovat mahdollistaneet moninaisia paikantumisia, juurtumisia ja siirtymisiä. Performatiivisen ja elämän kirjoittamisen keinoin olen pyrkinyt muokkaamaan ja kuvaamaan tausta-aineistostani nousevia kysymyksenasetteluja ja niistä avautuvia tiloja sellaiseen muotoon, että ne eivät ole tarjolla ainoastaan ensimmäisen luokan matkustajille tai länsimaisiin yliopistollisiin diskursseihin vihkiytyneille. Tässä tutkimuksessa tarkastelen erityisesti neljää tekstiäni: artikkeleita *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* (2003) ja *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* (2004a), yhteistyössä graafinen suunnittelija Anu Merenlahden kanssa tehtyä lastentietokuvakirjaa *Moonan ja Soonan maanantai* (2007) sekä etnografiseksi fiktioksi määrittelemääni *Hyme*-tekstiä (2008).

Gambialaisten naisten performansseja käsittelevää lisensiaattityötä kirjoittaessani havaitsin kyläteatteriryhmän jäsenten käyttävän teatterin keinoja joustavasti suhteessa sekä traditionaaliseen mandingakerrontaan että muihin ilmaisutapoihin ja genreihin. Esityksissään he sovelsivat elementtejä sekä länsimaisista että gambialaisista performanssitraditioista. Tämä tyylikeinojen yhdistely mahdollisti kulttuurisilla merkityksenannoilla ”leikkimisen” ja niiden kyseenalaistamisen sekä vakiintuneiden menettelytapojen ja hierarkioiden kritisoimisen. Tutkimuksessani totesin, ettei postmoderni estetiikka ole vain länsimaisten performanssiryhmien ja etnodramatisoijien uusi strategia, vaan maailmanlaajuinen keino vastata aikamme haasteisiin ja kysymyksenasetteluihin. Nostin myös esille oletuksen, että ainakin jotkut ei-länsimaiset esteettiset tila- ja aikakäsitykset sekä kerronnan tavat mahdollistavat binaarisesti maailmaa jäsentävien keskustelujen purkamisen ja hybridisten identiteettien käsittelyn mutkattomammin kuin länsimaiseen perinteeseen sidotut traditiot.

Tutkimuksessani tukeudun erilaisin tavoin omaksuttuun tietoon ja kokemukseen tavoittaakseni ja kuvatakseni sellaisia elämyksellisiä ja diskursiivisia tiloja, jotka hel-

posti hukkuvat perinteisemmän etnografisen tekstin tuottamisen tapahtumaketjussa. Metodologisissa ratkaisuissa tukeudun informanttieni tarjoamiin performatiivisiin malleihin. Gambialaisten naisten tapa leikkiä esityksissään subjektipositiollaan, tuoda henkilökohtaiset, kehollistuneet arkiset kokemuksensa performansseihinsa ja muuntaa ne yhteiseksi kulttuuriseksi tarinoiksi on innoittanut tekstien työstämisessä. Tutkimuksessa mukana olleiden lasten tapa käsitellä erilaisuuden ja moninaisuuden kokemuksiaan on avannut raikkaita näkökulmia transnationaalisiin ja kansallisiin tiloihin. Informanttieni kokemustodellisuuteen paneutuessani olen tavoittanut sellaisia hybridejä paikantumisia, joissa erilaiset ontologiset ja epistemologiset uskomukset kohtaavat, neuvottelevat ja kiistelevät.

Länsiafrikkalaiset kerronnan tavat kuten gambialaisen Siga Fatima Jagnen esittelemä wolof-naisten perinteeseen liittyvä ”äänten heittäminen” strategia ja Minh-ha T. Trinhin (1991) ehdottama ajatus tarinan merkityksestä kertojan ja kuuntelijan välillä vallitsevan dualistisen suhteen murtamisessa ovat edesauttaneet moninaisten äänten esiin nostamisessa. Näin olen voinut sijoittaa alkuperäisaineistostani luomiani henkilöitä kerronnallisesti, ajallisesti ja paikallisesti diasporisiin maisemiin sekä tarkastella myös tutkijuuden kerroksellisia paikantumisia.

Niin lastenkirjassa seikkailevat kaksostytöt Moona ja Soona kuin *Hyme*-tekstin henkilöhdhahmot ovat syntyneet ”syrjän tiloissa”. Näissä valtavirtadiskurssien näkökulmasta marginaaliksikin hahmottuvissa maisemissa toisistaan poikkeavat kulttuuriset merkityksenannot, esteettiset arvotukset ja kehollistuneet kokemustodellisuudet eivät sulje toisiaan pois. Tällaisia väleihin jääviä ja rajoilla sijaitsevia tiloja on jälkistrukturalistisissa, jälkimoderneissa ja jälkikolonialistisissa keskusteluissa lähestytty ja hahmoteltu monenlaisiin teoreettisiin tausta-ajatuksiin, tyyliin ja raportointimenetelmiin tukeutuen. Muun muassa näitä keskusteluja Gambiassa tutkimusta tekevästä Irenestä kirjoittava *Hyme*-tekstin Mirja reflektoi suomalaisen saunan lauteilla omia ja henkilöhdhahmojensa paikantumisia kansallisissa ja yllirajaisissa konteksteissa hahmotellessaan:

Pohtiikohan Irene suhdetaan postkolonialistiseen feminisimiin? Mirja levitti risaisen pyyhkeen lauteelle ja asettui sille loikomaan. Kentällä asiat vain tapahtuvat. Niitä ymmärtäkseen turvautuu totta kai jostakin joskus omaksumaansa tietoon, mutta ennen kaikkea intuitioonsa ja ympäröiviin ihmishuhdeverkostoihin. Useimmat gambialaiset naiset tuskin ovat kuulleet sanaa jälkikolonialistinen feministi, mutta silti heitä monia voisi luonnehtia sellaisiksi. Hän nosti jalat seinää vasten. Ylhäällä ilma oli kuumempaa ja vaistomaisesti Mirja koukisti varpaitaan. Kehitysylemmyys on monilla suomalaisillakin niin paksua, että kun alan kertoa Gambiasta tai vaikkapa näyttää videoita, he yhdistävät tarinat tai kuvat johonkin yksinkertaiseen,

primitiiviseen ja eksoottiseen. Jopa maailmanpankkikin yrittää rekrytoida köyhiä afrikkalaisia naisia yrittäjiksi, mutta Suomessa olen kuullut halveksivia naurahduksia kertoessani gambialaisten naisten intresseistä bisneksen parissa. Ikään kuin köyhyys ja koulua käymättömyys tekisi joistakuista, muista, tyhmiä ja avuttomia. Akateemisuus ei todellakaan näytä olevan tae laajakatseisuudelle tai ennakkoluulottomuudelle. Irene kuivasi kasvojaan laudeliinansa kulmaan. Anthony Appiah toteaa eräässä esseessään, että joidenkin koulutettujen ihmisten taipumus tulkita oma taloudellinen menestyksensä lahjakkuutensa ansioksi on sukua rasismille, sillä he asettavat itsensä ikään kuin erityiseen etuoikeutettuun ”rotuun”. Vaikka he ovat vain sattuneet syntyämään tietynlaisiin olosuhteisiin, joka on mahdollistanut heidän kouluttautumisen.

Mirja koukkasi kauhalla alemmalla lauteella olevasta sangosta vettä ja valeli sitä vatsalleen. Nykyisin näyttää olevan muodikasta vedota ihmisten synnynnäiseen epätasa-arvoisuuteen. Ehkä sen vuoksi länsimaiset naistutkijatkin jakautuvat niihin, jotka eivät ota kantaa yhteiskunnallisiin kysymyksiin ja niihin, jotka vielä uskovat toisenlaisen maailman mahdollisuuteen. Hän kohotti päätään ja ihaili navallaan kelluvaa vesipisaraa. Yllättävää, että jotkut jälkikolonialistisiksi lukeutuvat feministitkin huomioivat mannermaisten naisajattelijoiden, kuten Luce Irigarayn tai Hélène Cixousin näkökulmat. Heidän fenomenologiaan pohjautuva teoreettinen keskustelunsa kun on aika länsimaikeskeistä. Onko heidän ajatuksillaan kuitenkin enemmän kosketuspintaa joidenkin kolmannesta maailmasta lähtöisin olevien naisten kanssa kuin esimerkiksi pohjoismaisella tasa-arvo-feminismillä? Napa täyttyi nesteestä ja tulvi yli äyräidensä. Osittain kiinnostus mannermaista ajattelua kohtaan voi myös linkittyä kolonialisoitujen maiden koulutushistoriaan, jokaisella omaansa. Suomessakin ovat eri aikoina vaikuttaneet erilaisista ajattelutraditioista omaksutut vaikutteet, joita on sitten yritetty muokata yhteiskuntaamme sopiviksi. Mirja koukkasi sangosta lisää vettä kauhaan ja lisäsi siihen pari tippaa piparminttuöljyä. Hän hieroi tuoksuvalla vedellä rintakehäänsä ja hengitti syvään kosteaa ilmaa. Irene välittää päivä päivältä vähemmän teoreettisista kysymyksenasetteluisista. Minulle hänen kokemustensa kuvaaminen on haasteellisempaa. Houkutus asettua valmiiksi annettuihin kerronnan kehikoihin ja käsitteellisiin rakennelmiin on suuri.





2. TUTKIMUKSEN RAAMIT PÄHKINÄNKUORESSA

TUTKIMUKSEN TAVOITTEET JA TUTKIMUSTEHTÄVÄ

Tutkimukseni tavoitteena on kuvata ja hahmottaa kulttuurisia välitiloja ja marginaaleja (ks. esim. Bhabha 1998; Brah 1996; Garcia Canclini 1995; Haraway 1991; hooks 1990; Soja 1996) performatiivista tutkimista ja kirjoittamista toteuttaen ja tarkastellen. Primaariaineistostani tuottamissani teksteissä olen pyrkinyt uudelleen rakentamaan perinteistä tutkimusraportointia etsimällä sellaisia kuvaamisen tapoja, jotka avaavat tuoreita näkökulmia käsittelemiini diasporisiin ilmiöihin ja aineistooni. Erityisesti tarkastelen välitiloja ja keskenään risteytyviä identifikaatioita ”rodun”, etnisyyden, sukupuolen ja luokan paikantumisissa ja siirtymissä. Väällisesti tämä liittyy myös ”erojen” ja ”erilaisuuksien” merkitysten sekä transnationaalisten ja transversaalisten kohtaamisten kuvaamiseen keskeneräisen tiedon tuottamisen prosesseissa (ks. Ang 2001; Brah 2001; Trinh 1991; Yuval-Davies 1997b).

Esseessään *Pedagogy of Buddhism* Eve Kosofsky Sedgwick (2003, 168) kuvaa, kuinka hänen osoittaessaan sormellaan jotakin objektia, hänen kissansa kiinnostuu sormesta, mutta ei huomaa esinettä tai asiaa, jota hän näyttää. Kirjoittaessani olen törmännyt tähän ”kuuhun viittaamisen” dilemmaan, joka pedagogisena ongelmana on kiinnostanut buddhalaisia ja länsimaisiakin opettajia eri aikakausina (s. 155). Olen innoittunut lukemistani ajatuksista ja ahmimistani teorioista. Kahminut kirjastoista teoksia kuin saaliita. Yrittäessäni samanaikaisesti koskettaa mahdollisimman montaa tiedon esoteerisessa neonvalossa väräjävää ideaa olen välillä eksynyt aineistostani. Tämän työn tärkein pedagoginen opetus on ollut huomio, että läsnä oleminen sekä aistien keskittäminen samanaikaisesti sormeen ja sitä osoittavaan ilmiöön, tässä tapauksessa teoriaan ja aineistoon, ei ole helppoa. Se edellyttää myös erilaisten tietämisen tapojen yhdistämistä.

Performatiivinen lähestymistapa mahdollistaa sekä ilmiön että siihen viittaavien fyysisten ja abstraktien todellisuuksien useista perspektiiveistä tapahtuvan samanaikaisen tarkastelun (Trinh 1991, 131). Se ei sulje pois erilaisia aineistoista ilmaantuvia fragmentaarisia ja paikallisia näkökulmia. Huolimatta informaatioteknologian valtavasta

viimeaikaisesta kehityksestä kommunikaatio niin eri kansallisuusryhmiin, uskontoihin, ”rotuihin” kuin sukupuoliinkin kuuluvien ihmisten välillä takkuua. Jaettua metakieltä ei ole. Nykyisen kaltaisessa maailmassa meidän onkin löydettävä uusia keinoja ymmärtää toisiamme. (Haraway 1997, 187; Harding 1998, 187; Irigaray 2002, 42.) ”Kuuhan viittaamisen” dilemman ratkaiseminen voi joskus tapahtua hetkessä, toisinaan odotuttaa elämän, useimmiten se kestäänee sukupolvia (vrt. Alexander & Mohanty 2001).

Vaikka meillä on tietoa hukuttautumiseen asti, kielen ja mielen kanssa operoimessamme olemme kaikki samalla lähtöviivalla: kokemuksemme ja omaksumamme luomuksia. Välitiloissa liikkuva ja performatiivinen tutkiminen ja kirjoittaminen mahdollistavat myös tutkijan ja tekijän omien paikallistuneiden positioiden ja näkökulmien tekstuaalisen esittämisen (Denzin 2003a; Yuval-Davis 1997a). Pedagogisesti tämä on tärkeä lähtökohta kulttuurien välisen ymmärryksen ja kielten luomisessa, sillä se on ensi askel kohti erilaisten epistemologisten näkökulmien ja tietämisen tapojen hyväksymistä (Bhabha 1998, 241; hooks 1994, 41).

PRIMAARIAINEISTO

Performatiivisten tutkimustekstieni lähteenä olevan primaariaineiston olen koonnut yhteisötaide- ja monikulttuurisista taidekasvatusprojekteista Suomessa¹ ja Gambiassa². Suomalainen aineisto on tallennettu pääosin vuosina 1997–2000. Gambian aineisto on kerätty kolmen kuukauden ajanjaksona vuosina 1997–1998. Mukana on havainnointimuistiinpanoja, valokuvia ja lasten taideteoksia, jotka olen tallentanut 1980-luvulla Gambiassa sekä länsiafrikkalaisia teksteilejä ja käyttö- ja taide-esineitä. Projekteihin perustuva aineisto koostuu havainnoinneista, päiväkirjamuistiinpanoista, haastatteluista, valokuvista, videotallenteista, äänitteistä ja lasten tuottamasta materiaalista.

Aineistoni sisältää myös haastatteluja sekä video- ja valokuvatallenteita erilaisista konteksteista Gambiassa ja Suomessa. Gambiassa tekemistäni avoimista haastatteluista olen litteroinut pisimmät kuusi, muissa olen turvautunut videoihin ja äänitteisiin ja muistiin merkinnyt tutkimustehtävänä kannalta tärkeimmät osiot. Kaikkiaan pitkiä Gambiassa tehtyjä haastatteluja (1–4 tuntia) on kymmenen. Niiden lisäksi olen tehnyt

1 *Taikomo – Monikulttuurinen taidekasvatus koulussa* -projekti (Sava ym. 1997–2000) ja *Kassandra 2000 – Monikulttuurinen Nainen Suomessa* -hanke, erityisesti osaprojekti *Äidit ja Tyttäret* (suunnittelijoina ja toteuttajina Kaisla Löyttyjärvi, Sirkku Terävä, Oikarinen-Jabai ym.).

2 Gambian opetusministeriön alainen naisten yhteisödraamaprojekti ja gambialaisissa kouluissa toteuttamani taidetyöpajat.

lyhyempiä haastatteluja. Useimmat haastateltavat olivat naisia, mutta mukana oli myös muutamia miehiä (pidemmissä haastatteluissa kahdessa toisena osapuolena oli miespuolinen henkilö). Haastateltavat kuuluvat eri etnisiin ryhmiin ja yhteiskuntaluokkiin. Suomessa tekemistäni lasten haastatteluista olen litteroinut kaksikymmentä, aikuisten haastatteluista viisi. Aikuisten naispuolisten henkilöiden haastatteluja on kaikkiaan kymmenen. Gambiassa kuvattuja videoita on yhteensä noin 50 tuntia. Niissä on haastattelu- ja projektiosioiden lisäksi kuvattu muun muassa musiikki-, draama- ja tanssiesityksiä (näiden lisäksi minulla on lahjaksi saamiani naisten teatteriesityksistä kuvattuja videoita, joita esitetään yleisölle kylissä), naisten ja lasten arkea erilaisissa ympäristöissä sekä omien lasteni leikkejä ja kohtaamisia Gambiassa. Videoista olen tehnyt kuvakäsikirjoituksen kirjaamalla tapahtumakulut ja kuvakulmat. Suomessa olen lähinnä valokuvannut haastateltavieni elinympäristöjä ja tallentanut heidän tuottamaansa aineistoa.

Työtä kirjoittaessani olen tukeutunut myös omiin päiväkirjamuistiinpanoihini, talenteisiini, kokemuksiini sekä muistoihini suomalaisen äidin tyttärenä, gambialaissuomalaisen lasten äitinä ja transnationaalisen subjektina. Fiktiivisissä, performatiivisissa teksteissäni on myös autobiografisia elementtejä.

TEKSTIAINEISTOT

Tutkimusta tehdessäni olen käyttänyt performatiivisen kirjoittamisen metodia ja näin on syntynyt neljä erilaista ”helmatekstiä”, joissa olen kokeellisen ja performatiivisen kirjoittamisen keinoin käsitellyt primaariaineistoani. Tekstieni rakenteellisessa ja sisällöllisessä muodossa olen tukeutunut alkuperäisaineistooni hyödyntäen esimerkiksi valokuvia, lasten piirroksia, videoita kuvakäsikirjoituksineen, haastatteluja ja kenttäpäiväkirjoja. Perinteisestä etnografisesta raportoinnista poiketen en ole teksteissäni pyrkinyt suoraan referoimaan primaariaineistoani, vaan kuvaamaan, problematisoimaan ja jakamaan lukijan kanssa pohdittavaksi metodologisista lähtökohdistani ja aineistostani nousevia kysymyksenasetteluja (ks. Alexander 2005; Denzin 2005; Finley 2005; Richardson 1992, 2005; Viswesvaran 1994, 100).

Artikkeli *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* on julkaistu *Qualitative Inquiry* -lehdessä vuonna 2003. Se on alkujaan tutkijakouluni *Tutkijan tarina* -seminaariin kirjoittamani teksti, jossa kuvaan tutkijuuteen liittyviä yksinäisyyden kokemuksia ja pohdiskelen millaista erilaisia henkilökohtaisia ja epistemologisia rajoja ylittävä performatiivinen tutkimusote ja kirjoittaminen voisi olla. Esseessä *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä*, joka on mukana Jyväskylän yliopiston Nykyculttuurin tutkimuskeskuksen julkaisussa *Tutkija Kertojana: Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen* (2004a), sovellan erilaisia tyylillisiä lähestymistapoja autoetnografiseen ja performatiiviseen kirjoittamiseen.

Lastentietokuvakirjassa *Moonan ja Soonan maanantai* (2007), jonka olen tehnyt yhteistyössä graafinen suunnittelija Anu Merenlahden kanssa, pyrimme tarjoamaan tausta-aineistoni tuottamaa tietämystä eri-ikäisille lukijoille avautuvassa muodossa. Kirja kertoo fiktiivisten gambialaissuomalaisen kaksostyttöjen Soonan ja Moonan päivästä, jonka kuluessa he miettivät keskenään sekä yhdessä muiden kirjan hahmojen kanssa paikantumisiaan maailmassa ja erityisesti Gambian ja Suomen maastoissa. Kuvituksessa ja kertomuksessa on hyödynnetty sekä Suomen että Gambian aineistooni liittyviä piirroksia, valokuvia, videoita, haastatteluja, kuvakäsikirjoituksia ja muuta aineistoa. Tekstin rakenteessa olemme pyrkineet säilyttämään länsiafrikkalaista tarinankerronnan perinnettä, joka on läsnä myös aineistoni taltioiduissa teatteritanssi- ja musiikkiesityksissä. Länsiafrikkalaisten tekstiilien kudoksiin uppoavat gambialaisten lasten tekemät piirrokset taustoittavat aukeamien maailmoja. Sekä kirjan tekstuaalinen että visuaalinen kerronta avaavat Moonan, Soonan ja heidän läheistensä transnationaalisia ja diasporaisia kokemustodellisuuksia. Kirjan on julkaissut Yhteiset Lapsemme ry.

Hyme-tekstissä olen – samoin kuin lastenkirjassa – yhdistänyt eri aineistoistani ja kirjallisista lähteistä kokoamaani tietoa ja luonut niistä artikkeleissani metodisen kiinnostuksen kohteena ollutta performatiivista, kerroksellista kerrontaa ja fiktiivistä etnografiaa (ks. Ronai 1997; Viswesvaran 1994). Kolmiosaisessa, noin 250 sivuisessa tarinassa Mirja kirjoittaa Gambiassa kenttätyötä tekevän Irenen ja hänen tyttärensä Fatun ja poikansa Talbon kokemuksista. Irene ja lapset asuvat lasten isän Ibrahimin ja tämän suvun luona. Tekstissä limittyvät Gambiasta kertovat jaksot ja lähinnä Suomessa tapahtuvat episodimaiset Mirjasta kertovat osuudet. Irenen ja lasten tarinaa etnografiseksi fiktioksi prosessoidessaan Mirja pohtii suhdettaan tekstiinsä ja sen hahmoihin, kirjoittamiseen ja ympäristöönsä. Hänen keskustelukumppaninaan on usein tytär Norea. Kertomuksen epilogissa, joka on mukana tässä teoksessa, Mirja ja Irene pohdiskelevat suhdettaan toisiinsa, tarinan sisältöihin ja kirjoittamisprosessiin.

METODOLOGISTEN RATKAISUJEN TAUSTOISTA

Tutkimusongelma ja metodologia nivoutuvat aineistotekstieni tuottamisen prosessissa luontevasti toisiinsa. Performatiivisten tutkimuksellisten lähestymis- ja raportointimenetelmien soveltaminen ja kehittäminen on työni keskeinen metodis-epistemologinen kontribuutio. Kulttuuristen raja-alueiden ja kulttuurien välisten tilojen hahmottamisessa ja tiedostamisessa erilaisia tyylikeinoja hyödyntäen rakennetut kertomukset ovat merkityksellisiä. Hyväksyessämme äänten moninaisuuden, puheen ja hiljaisuuden yhteen kietoutumisen, ellipsit, omaelämäkerrat ja fiktion, mahdollistamme sukupuoli- ja etnisyysrajat ylittävien keskustelujen syntymisen. Kuuntelemalla, kuule-





malla ja tunnistamalla ”artikuloituja hiljaisuuksia” lähestymme kielen uusia alueita, joilla voimme vapaasti lainata monista traditioista laajentaaksemme ymmärrystämme. (Dunlop 1999a.) Erilaisten tieteellisten, esteettisten ja henkilökohtaisten näkökulmien leikatessa toisiaan avautuu tuoreita näkökulmia tutkimus-, kasvatus- ja moninaisuuspuheisiin (vrt. Finley 2005, 689).

Tutkimuksessani aineisto, kirjoittaja/tutkija ja kerrotut tarinat ovat samanaikaisesti läsnä olevien erilaisten uskomuskulttuurien ja jatkuvuutta/säröjä luovien historiallisten ”totuuksien” äärellä. Avtar Brah nimeää tämänkaltaisen maiseman ”diasporatilaksi”. Brahin mukaan diasporatilassa diaspora, raja ja paikallistumiset/siirtymät leikkaantuvat taloudellisten, poliittisten, kulttuuristen ja psyykkisten prosessien kanssa. Tässä tilassa ”syntyperäinen on yhtä paljon diasporinen kuin diasporinen on syntyperäinen”. Sen moniakselisella vallan kentällä samanlaisuutta ja eroa luokittelevat määreet – kuten luokka, sukupuoli ja rasismi – artikuloivat ja kiistelevät toistensa kanssa. (Brah 1996, 208–209.) Tällaisessa laskostuvassa ja moniulotteisessa maisemassa syrjätkin sijoittuvat keskiöön ja moninaiset erilaistamisen käytänteet avautuvat tarkastelulle yhtäaikaaisesti. Subjektien sisäiset ja keskinäiset moninaiset ja rinnakkaiset paikantumiset eivät sulje toisiaan pois, vaan rikastuttavat toisiaan (ks. Rich 1986, 212; Haraway 1991, 191).

Vähemmistöjen äänen ja kulttuurisen monimuotoisuuden tunnetuksi tekemisessä narratiiviset kerronnan tavat ja kirjoittamisen traditiot ovat olleet keskeisiä (esim. Behar 1995, 6; Denzin 2003a, 259; Gilmore 1994, 64; Lewis 2004, 8; Soja 1996, 116). Monet feministit ja naispuoliset tutkijat ovat halunneet nostaa niin tutkijan kuin informanttien henkilökohtaiset äänet ja paikantumiset osaksi tutkimuskontekstia ja tuoda tutkimusyhenteen tarkasteltavaksi erilaisia tietämisen ulottuvuuksia (Anzaldúa 1999; Behar 1993; hooks 1995; Dunlop 1999; Kondo 1995; Narayan 1995; Viswesvaran 1994). Sekä naiset että miesantropologit ovat myös etsineet kokeilevia kirjoittamisen tapoja ja harjoittaneet niin sanottua ”kulttuuria vastaan kirjoittamista” jo vuosikymmeniä (Cole 1995, 181).

Viime vuosina Suomessakin on käyty keskustelua narratiivisesta kirjoittamisesta ja sitä on sovellettu myös opinnäytetöissä (esim. Eräsaari 1995; Heikkinen 2001; Hyvärinen 2002, 2006; Jokinen 1996; Latvala ym. 2004; Peltonen 2004; Saarnivaara ym. 2003; Saresma 2007; Vainikkala 2002; Vilkkö 1997). Omassa työssäni olen rajannut pois paljon tästä laajasta ja mielenkiintoisesta keskustelusta, sillä olen halunnut keskittyä muukalaisuuden, ”rodun”, luokan ja sukupuolen paikantumisia ja erilaisia välitiloja pohtiviin lähteisiin. Kokeileva tutkiminen ja kirjoittaminen ovat erityisen mielekkäitä lähestymistapoja, kun halutaan välittää tietoa kulttuurisesti marginaalisista tai unohtetuista tietämisen tavoista ja tiloista, sillä sitä on vaikea tehdä valtakulttuurin arvostamalla toiseuden poissulkeavalla kielellä (Bishop 2005, 118; hooks 1990, 29–30; Finley 2005, 681).

Tekstejä kirjoittaessani olen suhtautunut vakavasti sellaisiin jälkistrukturalistien, jälkimodernistien ja jälkikolonialistien ojentamiin haasteisiin, joissa he kehottavat tutkijoita rikkomaan moderniin ajatteluun liittyviä epistemologisia, metodologisia sekä toiminnallisia itsestäänselvyyksiä ja toimintatapoja. En ole sulkenut pois ”objektiivisia totuuksia” tai valtavirrassa lipuvia keskusteluja dekonstruoivia soraääniä. Olen myös pyrkinyt tuottamaan hybridiä dialogia, joka pois perehdyttää totutuista ilmaisutavoista ja kuljettaa lukijaa rajamaastoon.

Vaikka nojaan esimerkiksi Richard Schechnerin (1993) esittämiin ajatuksiin performanssista ja työni väistämättä sivuaa performanssin ja performatiivisuuden tutkimuskenttää, en reflektoi tutkimustani performanssiopintoihin, jotka nykyään sulkevat sisäänsä lähes kaikki ihmistieteet.³ En ole myöskään paneutunut syvällisesti Judith Butlerin (1990a) ajatuksiin pohjautuvaan filosofiseen keskusteluun gender-identiteettien performatiivisuudesta. Butler on kuitenkin yhtenä feminististen lähestymistapojen tuottamien subjektiuksien kriitikoista sekä annettujen identiteetikäsitysten murtamista ja marginaalisuuskien performoimista ja parodioimista ehdottavista teoreetikoista ollut osaltaan innoittajana työlleni. Performatiivinen kirjoittaminen on myös subjektiuksien ja diskurssien toistamisen ja uudelleen rakentamisen prosessia. (Butler 1990a, 142–149.)⁴

Tutkimuksessani performatiivisuus painottuu työkaluna, joka mahdollistaa paikallisesti ja kulttuurisesti erityisten performanssitraditioiden ja esittämistapojen, kuten Jagnen (1994, 113) esittelemän äänten heittelyn ja gambialaisten naisten ilmaisumuotojen soveltamisen työssäni.⁵ Niistä löytyy jälkimodernistisille ja jälkikolonialistisille – myös performatiivisiksi nimetyille – esittämisen muodoille tyypillistä kulttuuristen ja sosiaalisten todellisuuskien sekä tyylilajien yhdistelemistä ja sekoittamista (Oikarinen-Jabai 2004b). Norman Denzinin (2003a, 246) mukaan performatiivisen kirjoittamisen taustalla on esteettisiä, eettisiä ja poliittisia syitä, jotka linkittyvät muun muassa su-

3 *Liminalities: A Journal of Performance Studies* -julkaisun etsiessä vuonna 2006 kirjoittajia erikoisnumeroonsa *Paradigms on Performance Studies*, toimittajat toivoivat osallistujien käsittelevän esimerkiksi seuraavia performanssiopintoihin kuuluvia teemoja: kirjallisuus, uusi media, tee-se-itse (DIY) kulttuuriset strategiat, teoria/ajattelu, psykoanalyysi, globalisaatio, politiikka, teknologia, tieto, subjektiivisuus, ontologia.

4 Tässä lähteenä käyttämäni Butlerin teoksen *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* ovat suomeksi kääntäneet Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi. *Hankala sukupuoli: feminismi ja identiteetin kuvaus* ilmestyi vuonna 2006.

5 Mikko Lehtosen (2004, 122) mukaan performatiivisuuden voi suomentaa jonkin kautta tapahtuvaksi muodostamiseksi tai tuottamiseksi. Korostaessaan sitä, kuinka symbolisilla esityksillä voi olla reaalaisia vaikutuksia, performatiivisuutta koskeva ajatus purkaa totuttua ”reaalisen” ja ”symbolisen” kahtiajakoa.

kupuoleen, ”rotuun”, perheeseen, kansakuntaan, talouteen, teknologiaan, kriittiseen sosiaaliseen teoriaan ja kulttuurikritiikkiin. Erilaiset elämän kirjoittamisen käytännöt mahdollistavat näiden moninaisten kulttuuristen, sosiaalisten, teoreettisten ja henkilökohtaisten ulottuvuuksien samanaikaisen kuvaamisen (Kadar 1992a; Richardson 2005, 963; Ronai 1992, 1997).

Yvonna Lincolnin ja Denzinin (Denzin 2003b, 259; Lincoln & Denzin 2005) kuvaama kirjoittamisen jälkimoderniin murrokseen liittyvä seitsemäs momentti on alkanut kauan sitten, vaikka valkoinen akateeminen maailma on tullut tietoiseksi sen läsnäolosta vasta viime vuosikymmeninä (ks. Visveswaran 1994, 90). Vähemmistöihin kuuluvien naisten tutkimuksissa on yhdistynyt Denzinin (1997, 199) peräänkuuluttamia poliittisia ja jälkimodernistisia elementtejä ja kolmannen aallon feministien kaipaamia intersektionaalisia paikoittumisia ja kohtaamispiintoja jo vuosikymmeniä sitten (ks. Zack 2005, 1–22).⁶ Kokeellisen antropologian pioneerin Zora Neale Hurstonin vuonna 1934 julkaistun ensimmäisen romaanin *Jonah's Gourd Wine* keskushahmot ja tapahtumat mukailevat kirjailijan vanhempien elämää. Hurston kyseenalaisti niin etnografista kirjoittamista kuin etnografian paikallistumisia kentällä jo paljon ennen kuin antropologit alkoivat yleisemmin pohtia ja muuttaa näitä käytänteitä (Hernández 1995, 151). Hänen tekstinsä pölyttyivät pitkään unohduksissa, kunnes jälkimoderneista ja jälkikolonialistisista keskusteluista innoittuneet mustat naisaktivistit löysivät ne uudelleen. Hurstonin virittäytyminen ympäröivän todellisuuden resonoivalle polyfonialle ja kakofonialle sekä noille äänille alttiiksi asettautuminen voisi olla kirjattuna opiskelijan metodologiseksi ohjenuoraksi jossakin viime aikoina julkaistussa narratiivisen tai performatiivisen kirjoittamisen oppaassa (ks. Hernández 1995, 162).

Hurstonin kanssa monet muutkin 1900-luvulla eläneet naiset ovat jättäneet testamentin, joka on auttanut huomaamaan ”antroperformanssin” merkityksen. Faye Harrison (1990) kiinnittää huomiota siihen kasvatukselliseen painoarvoon, joka sosiaalisten ja kulttuuristen elettyjen kokemusten välittämisellä fiktion, draaman ja performanssin kautta on. Hän nostaa esiin Hurstonin lisäksi tanssija ja antropologi Katherine Dunhamin, joka luovasti yhdisti performanssin ja pedagogian. Nämä naiset olivat kiinnostuneita erilaisista tiedon tuottamisen ja tietämisen tavoista sekä tiedon merkityksestä maailmansa muuttamisessa. He hyödynsivät paikantumistaan raja-alueille

6 Brahin ja Ann Phoenixin mielestä ensimmäinen feministinen intersektionalisti oli orjaksi syntynyt lukutaidoton Sojourner Truth (1797–1883), joka vuonna 1851 pitämässään kuuluisassa puheessa *Ain't I A Woman* (Naisten oikeuksien konferenssissa Akronissa Ohiossa) haastoi epätasaroitusta tuottavia uskomuksia ja loi uusia visioita. Sojourner Truth ymmärsi, että identiteetit ovat rakentuneet valtarakenteissa ja niiden kautta. Truth kyseenalaisti naisten essentialisoinnin tavalla, josta olisi opittavaa tänä neo-orientalimin aikana. (Brah & Phoenix 2004, 76–77.)

kääntääkseen löytämänsä tietoa. Tutkijoille he viitoittivat tietä olemassa olevien elämän ristiriitaisuuksien ja fiktiivisten aineiden hyväksymiseen (Finn 1995, 143–144.) Heillä oli kyky sekä ”juurtua” että ”siirtyä” (”rooting and shifting”, Yuval-Davis 1997a) ja kirjoittaa erilaiset paikantumisensa teksteihinsä.

Esimerkiksi edellä mainittujen naisten jättämä perintö on ollut vaikuttamassa teorioihin ja metodeihin, joiden luo olen hakeutunut etsiessäni tapoja kuvata rinnakkain henkilökohtaisia, kollektiivisia, aineistoihin pohjautuvia, teoreettisia ja toistensa kanssa vastakkainkin asettuvia kokemuksia ja tiloja. Kuvatessani elettyyn kehollistuneeseen arkeeni liittyviä ilmiöitä monenlaisen aineiston ja fiktion käytön sallivat lähestymis- ja raportointitavat ovat mahdollistaneet puhua asioista ja nostaa esiin tiloja, jotka muunlaisen kirjoittamisen kautta eivät ainakaan helposti lihallistuisi.

Omiin ja tyttärieni kokemuksiin nojattessani olen liikkunut eräänlaisella välialueella. Käsitellessäni paikoittumisiämme ”rodun”, etnisyyden, sukupuolen, luokan ja kansallisuuden konteksteissa olen ollut pakotettu pohtimaan eroihin ja erilaistamisiin liittyviä merkityksenantoja ja identifikaatioita. Se on tukenut esimerkiksi *Moonan ja Soonan maanantai* -lastenkirjan ja *Hyme*-kirjoituksen muotoutumisessa. Olen kokenut tärkeäksi luoda tekstejä, joissa sekä tutkimuskohteiden että tutkijan arjen kokemukset ja erilaiset paikoittumiset ovat läsnä ja jotka tuottavat keskeneräistä tietoa (Gill 1998, 39; Haraway 1997; Hill Collins 2000; Lewis 2004; St. Pierre 2005; Yuval-Davis 1997a). Tämä itsessään on epistemologinen teko, joka mahdollistaa tutkimuskohteiden ja tutkijan moninaisten subjektipositioiden nostamisen tarkastelun alle. Erityisen tärkeää epistemologisten itsestäänselvyyksien purkaminen on, kun tutkitaan sellaisia toiseutettuja ryhmiä kuin mustat, maahanmuuttajat ja kolmannen maailman naiset, jotka usein saavat edustaa ”erilaisuuden” ääntä. (Viswesvaran 1994, 48–49.) On tärkeää myös tiedostaa, etteivät ”rotu”, sukupuoli ja kulttuuri (etnisyys) ole vain edellä mainittuihin luokitteluihin kuuluvien subjektien heidät muista erottelevia ominaisuuksia (Afshar & Maynard 1994). Valkoisuus, kansalaisuus ja ensimmäisen maailman naiset ovat merkityksiltään ainakin yhtä ladattuja kategorioita (vrt. Bulbeck 1998, 210–211; Frankenberg 1993; Maynard 1994).

SUOMALAISTA ETNOPOLITIIKKAA JA MONI(MONO)NAISUUS-TUTKIMUKSEN HAASTEITA

Jälkikolonialistisissa teoretisoinneissa keskeisellä paikalla olevia valkoisuuden ja ”rodun” keskusteluja on vasta viime vuosina tuotu suomalaiseen kontekstiin (esim. Ahokas & Rantonen 1996; Hautaniemi 2005; Kuortti, Lehtonen & Löytty 2007; Rastas 2007a; Rossi 2003). Kokeellisen tutkimisen ja kirjoittamisen keinoin niitä ei tutkimuskontekstissa ole tietääkseni purettu kuin muutamissa tutkimuksissa (esim. Ylönen



2004a). Myyttiä etnisesti ja kulttuurisesti homogeenisestä Suomen kansasta on luotu 1800-luvun kansakunnan rakentamisprosessista lähtien. Itsenäistyneessä Suomessa etnisyysspolitiikka perustui etnisten ryhmien eroja peitteleviin diskursseihin ja hallinnollisiin toimenpiteisiin, joilla suurimmat vähemmistöt pyrittiin assimiloimaan kovin ottein. (Puuronen 2006, 42.) Vesa Puurosen mukaan muutos Suomessa tapahtui 1990-luvulla, kun Suomeen tuli enemmän maahanmuuttajia, joita ei pystytty vaientamaan ja tekemään näkymättömiksi aiemmillä etnopolitiittisilla sulauttamisen strategioilla.

Etnopolitiittisia käytänteitä ei suomalaisissa tutkimuksissa ole juuri kyseenalaistettu, vaikkakin esimerkiksi saamelaisten ja romanien musiikista ja kirjallisuudesta löytyy performatiivisia ja poliittisesti kantaa ottavia kulttuurien omia ääniä, joita on alettu nostaa tarkasteluun viime vuosina (ks. Hirvonen 1999; Kuokkanen 2004a, 2007). Rasismia alettiin tutkia 1980-luvulla, aluksi kvantitatiivisin mittauksin⁷. 1990–2000-luvuilla etnisten suhteiden tutkimus on lisääntynyt ja laajentunut kattamaan lähes kaikki ihmistieteen alat ja monenlaiset paradigmaattiset lähestymistavat. Postkolonialistiseen teoretisointiin suunnatusta kiinnostuksesta huolimatta etnisesti suomalainen tutkijakunta ei ole kääntänyt katsettaan omaan kansalliseen historiaamme liittyvään kolonialismiin ja Suomessa harjoitettuun etnisoimiseen. (Puuronen 2006, 43–47.) Myös Pohjoismaiden historiaan liittyy monenlaisia erityisesti kolonialismiin ja naiseen kietoutuvia kysymyksenasetteluja (Ahokas & Rantonen 1996, 82).

Performatiivinen tutkimuksen ja raportoinnin tapa oli itselleni keino nostaa kissa pöydälle ja kysyä miksi etnisistä vähemmistöistä, erilaisuudesta, väristä ja ”rodusta” on niin vaikea puhua (vrt. Rastas 2004b). Se myös auttoi ”rodun”, sukupuolen ja luokan toistensa leikkaavuuksien käsittelyä. Kuten Puuronen (2006, 51) huomauttaa, viimeaikainen pyrkimys hyvinvointiyhteiskunnan rapauttamiseen kasvattaa suomalaisten keskinäisiä luokkaeroja ja vaikuttaa entisestään identiteettivaatimuksiin, joita maahanmuuttajille asetetaan. Kirsti Lempiäinen puolestaan pohtii miksi suomalainen kansallisuus niin usein esitetään sukupuolettomana. Kriittisen tutkimuksen, luennan ja kirjoittamisen tavoitteena pitäisi olla sallivuus ja monenlaisten erojen esiin tuominen niin kansallisuuden, sukupuolen kuin luokankin järjestyksissä (Lempiäinen 2002, 34).

MONOKULTTUURISUUDESTA STEREOTODELLISUUTEEN

Suomalaiset opetussuunnitelmat ja koulutuspolitiittiset dokumentit välittävät sukupuoletonta, luokatonta ja valkoista neutraalia kansallisuutta (ks. Gordon 2002; Palmu

7 Puuronen (2006, 43) mainitsee Magdalena Jaakkolan ja Karmela Liebkindin 1980-luvulla tekemät tutkimukset.

2002; Lappalainen 2002, 2006). Työskennellessäni monikulttuurisessa taidekasvatusprojektissa tiedustelin työryhmän jäseniltä olivatko nämä törmänteet koulutyöskentelyssään etnisiin tai ihonväriä koskeviin eroihin. Eräs projektimme jäsen kertoi huomanneensa sekoittaessaan värejä mustan pojan kämmenselällä, etteivät värit mustalla iholla näyttäneet siltä kuin niiden oli tarkoitus näyttää. Huomaamattomasti hän siirsi värisekoitukset vaaleamman pojan kädelle, jolloin ne käyttäytyivät ”luonnollisesti” ja vältyttiin mainitsemasta ihonväriä. Toisen osallistujan mukaan etninen ja sosiaalinen erilaisuus on sukua kumisaappaiden värille. Yhdellä oppilaalla on mustat ja toisella punaiset saappaat. (Oikarinen-Jabai 2001.)

Nämä episodit kuvaavat mielestäni hyvin sitä, kuinka vaikeaa meidän on puhua erilaisuudesta. Samoin kuin suomalaisuutta ei käsitellä kansallisena representaationa (Gordon 2002, 54) valkoista ja sen eri nyansseja (rusketuksia)⁸ ei nähdä värinä (Dyer 1997, 48–49). Alana Lentin (2004a, 440) huomauttaa, että nykykeskustelun taustojen ymmärtäminen on ongelmallista niin kauan kuin puhutaan universalisoivin termein ja angloeurooppalaista traditiota pidetään itsestäänselvyytenä. Kun valkoisuus on ”ei-rodullistettu”, universalisoivat näkemykset eivät onnistu kyseenalaistamaan normeja, jotka ovat rakentuneet niitä pystyttävien länsimaisten uskomuksille ja mielikuville (vrt. Lappalainen 2002).

Nojaan tässä työssänikin länsimaisiin näkemyksiin ja mielikuviin. Se on kai väistämätöntä akateemisten keskustelujen sisällä. Olen itse suomalaisen ja länsimaisen yhteiskunnan tuote. Toisaalta tunnen henkilökohtaisen historiani kautta syrjän tiloja, joissa hyvän ja luonnollisen kansallisuuden normit eivät täyty. Tämä on väistämättä luonut ambivalentin sekä kriittisen suhteen tarjolla oleviin identifikaatioihin ja kategorisointeihin. Ehkä tästä syystä on ollut luonnollista tukeutua kasvatuksen, kulttuurin ja taiteen tutkimuksessa Suomessakin kiinnostusta herättäneisiin narratiivisuuden ja performatiivisuuden paradigmoihin. Ovathan niihin tukeutuneet opinnäytetyöt ja pohdinnat korostaneet kriittisiä dekonstruktivisia lähestymistapoja, subjektien henkilökohtaisten tarinoiden ja äänten merkitystä ja taiteen sekä yhteisöllisen toiminnan sosiokulttuurista luonnetta (esim. Aaltonen 2006; Kankkunen 2004; Kanttonen 2005; Krappala 1999; Mäkelä 2003; Pääjoki 2004; Saarnivaara ym. 2004; Saresma 2007; Ylönen 2004a).



8 Tyttö-esseessä kerron kuinka täti toteaa tarinan suomalaisgambialaisille tytöille: *Ovatpa nämä lapset ruskettuneita!* Nuorempi tyttö vastaa ylpeänä: *Me ollaan oltu Karibialla* (Oikarinen-Jabai 2004a, 184). ”Rusketukset” ovat nykyään Suomessa lähes statussymboleja. Näistä kemiallisesti tai lomaillen hankituista ”väriyksistä” ei ole vaikea puhua. Niitä ei myöskään liitetä ihonväriin samalla tavoin kuin ”etniseen” erilaistamiseen liittyviä pigmenttejä. (vrt. Dyer 1997, 49.) Myös tummaihoisemmat suomalaislapset vertailevat hiipiänsä ”paahtuneisuutta” ja ovat usein tietoisia esimerkiksi musiikkivideoiden ”etnisyytrendeistä”.

Poikkitieteellisessä kontekstissa on mahdollista kyseenalaistaa ja leikkiä maailmamme rakentavilla representaatioilla, keskusteluilla ja uskomuksilla ja tuoda ne näin yhteisesti pohdittaviksi. Performatiivinen lähestymistapa myös tukee erilaisten ilmaisumuotojen ja taiteellisten metodien hyödyntämistä tutkimusprosessissa ja raportoinnissa (Denzin 1997, 2003b; Finley 2005). Se mahdollistaa ruumiiseemme säilöttyjen muistojen, ajatusten, aistimusten ja tunteiden kanssa työskentelyn, sillä taiteella on intiimejä kosketuspintoja arkeen (Ballengee-Morris & Stuhr 2001). Antamalla äänen sekä syrjäytyneille että valtakulttuuriin kuuluville kokeelliset lähestymistavat tutkimukseen ja opetukseen voivat nostaa esiin yhteisöissä, kansakunnissa ja maailmassa vallitsevaa sosiokulttuurista ja etnistä erilaisuutta (vrt. Anderson 1997; McCarthy 1993). Näin voidaan myös kyseenalaistaa valmiiksi tarjottuja ”rotu”-, luokka- ja sukupuoli-identiteettejä (Berry 2002, 10; Garber 1997, 82).

Performatiivisen lähestymistavan mahdollistama leikin taika tarjoaa tilan itsensä ylittämiseksi ja hyväksytyjen menettelytapojen ja hierarkioiden nurin kääntämiselle (hooks 1995, 135). Sen avulla voidaan yhdistää leikkijät, ohjaajat, läsnäolijat ja kommentaattorit vuorovaikutukselliseen vaihtoon (Schechner 1993, 26). Tutkimalla ja soveltamalla monenlaisia ilmaisumuotoja edesautetaan osallistujia kieleen ja visuaalisiin representaatioihin liittyvien merkitysten purkamisessa ja uusien tuottamisessa (Gough-Dijulio & Wolcott 1997). Kun eriäviä ääniä, eroja ja erilaisuutta huomioidaan, päästään kyseenalaistamaan epätasa-arvoa sekä homogeenisia ja binaarisia suhteita tuottavia kulttuurisia konstruktioita. Näin valtaa voidaan tarkastella monenlaisista näkökulmista, myös omaa paikallistumista ja siihen liittyviä valta-suhteita tiedostaen. (Berry 2002, 12–14.) Vaikka vallan tarkoituksena voi olla kontrolloiminen, kasvattaminen, alistaminen tai hierarkkisten positioiden vakiinnuttaminen, se on myös kulttuurisen luovuuden, mielihyvän ja halun, mullistamisen ja vastarinnan ytimessä mahdollistaen epätasa-arvoisten rakenteiden kyseenalaistamisen, kiistämisen ja purkamisen (Brah 1996, 243).

Narratiivisten ja performatiivisten lähestymistapojen puolesta kantaa ottavat tekstitini kuulostelevat paikkaansa. Ne ovat myös keskustelupintaa, joka toivottavasti koskettaa ja innostaa jotakuta tekemään kokeilevaa tutkimusta tai kokeilemaan tutkivaa elämää. Erityisesti olen halunnut tuottaa repeämiä homogenisoiviin – ”rodun”, luokan ja sukupuolen poissulkeviin tai toiseuttaviin – keskusteluihin, sosiaalisten suhteiden estetisoimiseen sekä tietyn tyyppisten ihmisten ja elämänmuotojen idealisoimiseen (vrt. Balibar 1991b; Dyer 1997; hooks 1994, 1995; Mirzoeff 1995; Trinh 1991). Tutkimukseni tukee omalta osaltaan sellaista moniäänistä ja hybridiä keskustelua, joka sallii tarkastella ja kysyä millainen maailmamme moniäänisyydessään on (Lloyd 2005, 176). Se myös raottaa tiloja tieteen ja taiteen rajoja kohti suuntautuvalle vaihtoehtoiselle ajattelulle ja toiminnalle (vrt. Eskola 1997, 1998; Irwin 2007; Mäkelä 2003; Pääjoki 2004, 113; Sorainen 2006; Suonpää 2002). Performatiivisen toiminnan, tutkimisen ja

ilmaisun kautta ja niiden avulla voidaan kertoa ja välittää tietoa paikallistuneista, syrjässä ja syrjälläänkin olevista tiloista, joita asuttavat niin Nokian kumisaappaiden haltijat kuin monenkirjavat kännyköiden käyttäjät.

SYRJÄN TILOJA / HUKKUVIA VOKAALEJA

Teksteissäni olen performoinut sellaisia kokemuksellisia todellisuuksia, jotka usein tutkimuksellisessa analyysimasiinassa siilautuvat aineiston reunoille tai karsiutuvat roskakoriin. Näin olen päätenyt kuvaamaan rajoja lähestyviä tiloja, intervaleja ja aukkoja sekä näissä mahdollisesti tapahtuvia kohtaamisia, jotka leikkaavat toisiaan sosiaalisen, kulttuurisen ja ruumiillisen risteämissä. Kokeileviin kirjoittamisen tapoihin tukeutuvat metodologiset ratkaisuni ovat mahdollistaneet ”ylijäämäaineistoni” käyttämisen. Tekstini ovat eräänlaisia rajatutkimuksen ja -kirjoittamisen eksperimenttejä. Sellaisina kuitenkin kesympiä kuin yleisön kanssa yhdessä luodut performatiiviset tutkimukset ja montaaetit, jotka luottavat tekstien jatkuvaan uudelleen tulkintaan ja ilkkuvat perinteisille tiedon käsityksille ja tieteen menetelmille (Denzin 1997, 200; Finley 2005). Perinteisimpiä lähestymistapoja ja metodeja soveltamalla aineistoni olisi näyttänyt itsestään puolia, jotka olisivat joidenkin akateemisten portinvartijoiden mielestä paremmin soveltuneet akateemisten keskustelujen kehyksiin. Sellaisiin lähestymistapoihin turvautuessani olisin luultavasti oppinut vähemmän aineistostani, itsestäni ja kirjoittamisesta. Myös helmatekstieni suomalaisiin ”monikulttuurisuuskeskusteluihin” tuottamat avaukset olisivat jääneet tekemättä.

Tekstejä muokatessani kuolleen lihan vokaalit alleen peittävä poljento on ollut usein kannoillani (vrt. Lorde 1986, 61). ”Tekstin ekstaasissa” olen vaeltanut monimieliselle alueelle, jossa rajat, välimatkat ja vaiheet puuttuvat. Sieltä nousevat tarinat ovat edellyttäneet kuvittelun ja kuvittelijan. Sanat, käsitteellisinä ja moniselitteisinä, ovat kietoutuneet toisiinsa kuin heijastustensa tyhjyyttä peilaavat kuvat. Tässä ”poissaolevassa läsnäolossa” itsensä kaltaiset kuvat ovat alkaneet elää ja kommunikoida. (ks. Alanko 2003, 10.)

Kuvien ja sanojen synnyttämisen prosessi on ollut sekä fyysinen, henkinen että älyllinen ponnistus. Ruumiissani olen liikkunut tilassa ja ajassa ja vaeltanut aineistoni sekä muiden henkilökohtaisten ja kollektiivisten kirjoittamaan ajavien tilanteiden, tekstien ja kohtaamisten poimuissa, suonistoissa ja niiden leikkauspisteissä. Hélène Cixous (2005, xvi) kirjoittaa hänelle kolmivuotiaana sattuneen tapahtuman olleen mukana synnyttämässä kaikkia tekstejään. Toisten lasten syyttäessä häntä juutalaistaustansa vuoksi valehtelijaksi hän oivalsi, ettei hänellä ollut vastauksia. ”Kuin puutarhan poikkipuiden keihäät olisivat lävistäneet rintani.” Kuten Frantz Fanonin (1986, 110) ”mustalla miehellä”, jonka ”valkoisen miehen” silmät penetroidivat ja jonka ulkopuolisuuden kokemus jää kaikkien länsimaisten ontologisten selitysmallien tuolle puolen.

Sekä Cixous'n että Fanonin kuvaamiin muistoihin liittyy henkilökohtainen ja kollektiivinen häpeän kokemus. He eivät edusta muistamisissaan tapahtumien polttopisteissä vain itseään ja kehoaan, vaan myös ”kansaansa”, ”rotuaan” ja ”esi-isiään” (ks. Cixous 2005, xvi; Fanon 1986, 112). Cixous kuvaa kokemuksen jättäneen hänelle kysymyksen paikastaan: ”Olenko sisäpuolella, olenko ulkopuolella?” Fanon (1986, 112) puolestaan kirjoittaa: ”...ei ollut enää kysymys siitä, että olisin tietoinen ruumistani kolmannessa persoonassa, vaan kolmena persoonana.” Cixous'n mukaan hyvää ratkaisua tällaiseen solvatuksi tulemiseen vastaamiseen ei ole. ”Voi vain päättää, katkaista, irrottautua ja kaikki on pahasta. Ei ole uloskäyntiä eikä sisääntuloa. Olemme palavassa pensaassa. Olemme syntyneet palavassa pensaassa. Ei ole vastuuta. Meidät on valittu vastuullisuuteen. Meidät on naulattu kiinni tapahtumiin.” (Zixous 2005, xvi.)

Naulasivatpa meidät mitkä tahansa toiseuttamisen muodot, kollektiivisen ulosjättämisen tuottamaa häpeän tunnetta on vaikea käsitellä etääntymättä siitä, katselematta itseään kuin ulkopuolista, asettamatta kokemuksiaan historialliseen kontekstiin. Vuosia sitten pienten tyttärieni ja minun kanssa samassa junanvaunussa matkustanut nuorukainen alkoi laulaa: ”Jos sais kerran matkallansa neekerinaista nussia.” Pyysin häntä lopettamaan. Junaa vaihtaessamme sama nuori mies käveli kannoillani ja hoki kuin mantraa: ”neekerit”. Suutuin ja tartuin miestä rinnoista. Loppumatkan ajan laulajan kaverijoukko huuteli aina ohi kulkiessaan lastenvaunun ikkunan takaa minua sormellaan osoittaen: ”Hullu nainen!”. Fanon (1986, 112) kuvaa kokemustaan ”Äiti, katso neekerit! Olen peloissani! Pelkään! Pelkään! Nyt he alkoivat olla peloissaan. Päätin nauraa itseni kyyneliin, mutta nauraminen oli käynyt mahdottomaksi.” Minäkään en tiennyt mitä tehdä. Teinpä mitä tahansa oikeaa ratkaisua ei ollut.

Yksi valinta ottaa etäisyyttä ambivalenttisiin tunteisiini, jotka hämmäntävällä irratiionaalisella tavalla leijuivat niin sukupuolen kuin erilaisuuden yllä, oli kirjoittaa niistä (vrt. Ronai 1996, 129). ”Naistenlehtikamaa”, kommentoi akateeminen kommentaattorini ensimmäisiä yrityksiäni kuvata omaa suhdettani gambialaisiin naisiin. ”Ärsyttävän sormella osoittavaa”, totesi ystäväni *Moonan ja Soonan maanantai* -tekstin käsikirjoituksesta. Huomasin, että syrjän kokemukset ovat usein valtaväestön mielestä banaaleja tai merkityksettömiä. Koska ne sijaitsevat tiettyjen kulttuurisesti ja akateemisesti hyväksytyjen ontologisten matriisien ulkopuolella, niitä ei oteta vakavasti. Jälkikolonialististen ja jälkimodernististen feministien mielestä vallan diskursseja vastaan on harjoitettava vastapuhetta (vrt. hooks 1990, Jackson & Russo 2002, Juhila 2004). Sormella osoittamiseenkin voi vastata sormella osoittamisella. Hullummaksi ei voi tulla.

TYÖN RAKENNE

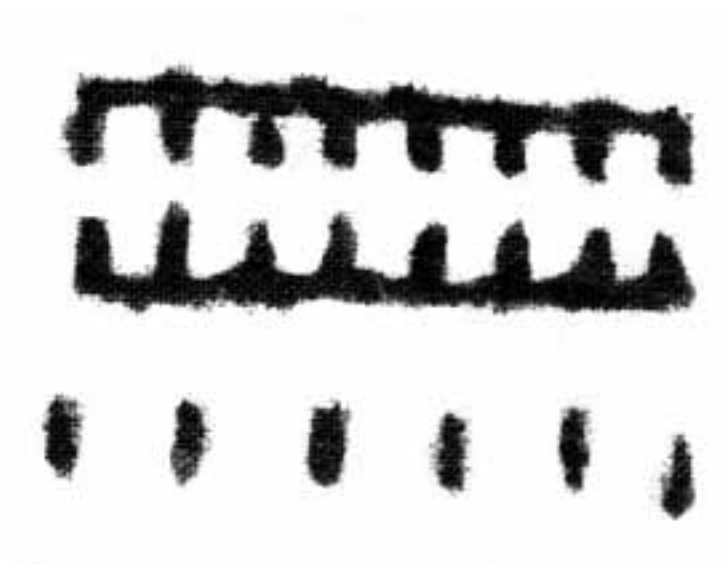
Prologi on lukijalle portti tutkimukseeni. Valotan siinä lyhyesti tutkimukseni taustaa ja innoittajia. Toisessa luvussa kuvaan työn keskeiset tutkimusasetelmat ja -ongelmat sekä aineistot. Avaan työni metodisia ja teoreettisia taustoja sekä nostan esiin seuraavissa luvuissa käsittelemiäni aihepiirejä ja myöhemmin perusteellisemmin pohdiskelemiani käsitteitä.

Kolmannessa luvussa Performatiivinen tutkiminen ja kirjoittaminen kuvaan performatiiviseen feministiseen kirjoittamiseen liittyviä metodologisia pohdintojani ja ratkaisujani. Artikkelit peilissä -luku käsittelee artikkelieni syntyprosesseja, teksteihini liittyvää äiti-tytär-tematiikkaa ja sisäislukijan kokemuksia. Viides luku *Moonan ja Soonan maanantai – kuviteltu kertomus* kertoo lastenkirjan kokemuksellisista, teoreettisista ja metodologisista taustoista ja linkityksistä. Kuvaan kirjan kehkeytymistä, vastaanottoa ja tyyllisiä ratkaisuja sekä paikoitan tekstiä monikulttuurisuuskeskusteluihin.

Luvussa *Teoreettisia tarttumispintoja* kokoon yhteen tutkimukseni kannalta merkityksellistä marginaalisten tilojen tutkimusta. Esittelen tutkimukseni keskeisiä teoreettisia viitekehyksiä sekä neuvottelukumppaneina väitöskirjaa tehdessäni toimineita keskustelujia ja teoksia. Paneudun lyhyesti myös viime vuosina tehtyihin, työni aihepiirejä sivuaviin suomalaisiin tutkimuksiin. Tämän aineistoni tarkasteluun painottuvien lukujen väliin sijoittuvan teoreettisemmin suuntautuneen kokonaisuuden tehtävänä on toimia työni alku- ja loppulukuja yhdistävänä siltana ja viitoittaa reittejä työni viimeisissä luvuissa käsittelemiini aihealueisiin.

Luku *Tiedon Hyme – etnografisen fiktion jäljillä* on omistettu *Hyme*-tekstin diasporisille tiloille ja kohtaamisille. Nostan tekstistä esiin joitakin tutkimukseni kokonaisuuden kannalta mielekkäitä näkökulmia sekä lainauksia jaettavaksi ja pohdittavaksi yhdessä lukijan kanssa. Kahdeksannessa luvussa *Diasporisia tiloja ja eron paikantamisia* käsittelem työhöni olennaisesti liittyvää ”rodun”, eron ja sukupuolen tematiikkaa ja luotaan tutkimukseni merkitystä ja paikkaa joissakin viimeaikaisissa feminismien ja naisryhmien solidaarista yhteistyötä hahmottelevissa keskusteluissa.

Epilogi on *Hyme*-tekstin lopputeksti. Siinä *Hymeen* hahmot Mirja ja Irene keskustelevat kirjoittamiseen ja tutkimiseen liittyvistä kysymyksistä yleensä ja erityisesti ”omas-
sa tarinassaan”. Luvut on kirjoitettu niin, että ne voi lukea itsenäisinä kokonaisuuksina. Niitä voi myös lähestyä aineistoon, teoreettiseen keskusteluun ja metodologiaan painottuvina laskoksina. Vaikka helmatekstini sisällöllisesti liukuvat toistensa lomiin, ne rakentuvat toisistaan poikkeavasti. Samankaltainen moniin suuntiin etsiytyvä muoto toistuu tässä työssä.





3. PERFORMATIIVINEN TUTKIMINEN JA KIRJOITTAMINEN

Every language artist is an artist of the struggle against the condemnation to death. Sentences and their words always lead elsewhere than the place we were expecting them. Neither the reader nor above all the author knows foresees, commands, calculates, anticipates, prepares, for the event of revelation. This incalculable is the text's promise and taste of triumph.⁹

Hélène Cixous 2005, xii

31

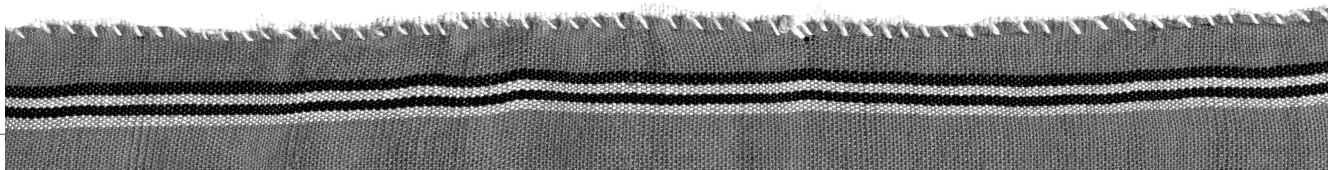
9 ”Jokainen kielen kanssa työskentelevä taiteilija taiteilee ja taistelee kuolemantuomiota vastaan. Lauseet ja sanat johtavat aina muualle kuin minne odotimme päätyvämmme. Lukija ja ennenkaikkea kirjailija ei tiedä, ennakoi, aavista, hallitse, valmistaudu, laskelmoi ilmestystä. Tässä rajattomuudessa on tekstin lupaus ja saavutuksen maku.” Kirjan *Stigmata: Escaping Texts* esipuheesta *On Stigmatexts by Hélène Cixous* englanninkielisestä käännöksestä on tekstin suomeksi muuntanut/kääntänyt Helena Oikarinen-Jabai.

KULTTUURISIA MARGINAALIEJA JA FEMINISTISTÄ ETNOGRAFIAA ETSIMÄSSÄ

Muodollisesti metodologia viittaa teoriaan ja tapoihin tuottaa tietoa. Feministisestä näkökulmasta tämä teoretisointi ja analyysi merkitsevät tiedon tuottamisen, keräämisen ja jakamisen prosessien ymmärtämistä. Metodologia ei missään nimessä ole kylmän tieteellistä, teknistä ja epäpoliittista toimintaa. Se ei myöskään liity vain siihen kuinka teemme tutkimusta. Päinvastoin, se heijastelee sitä kuinka elämme, mitä valintoja teemme, kuinka työskentelemme, olemme toisten kanssa ja kuinka tutkimustyömme on yhteydessä sekä vaikuttaa toimintaamme ja käyttäytymiseemme. Tietyllä tutkimuksen ja tiedon tuottamisen tasolla metodologian pohtiminen tarkoittaa tietoiseksi tuleamista siitä, että jokaisella tiedon tuottamiseen liittyvällä nurkkauksella ja etäpesäkkeellä on poliittisia vaikutuksia. (Lewis 2004; ks. myös St. Pierre 2005, 967–969.)

Eteläafrikkalainen Desiree Lewis (2004) ilmaisee huolestumisensa monien afrikkalaisten (ja länsimaisten) feministien viljelemästä strategisesta essentialismista ja akateemisesta käännokestä kohti valtavirtaista, miesten dominoimaa jäykkää tutkimustraditiota. Valheellisista ontologisista lähtökohdistaan huolimatta strateginen essentialismi on joskus välttämätöntä, jotta marginalisoidut feministit voivat nimetä itsensä ja saada naiset toimimaan tehokkaasti yhdessä (vrt. Lloyd 2005, 28; Spivak 1993, 3). Harmillisen usein se kuitenkin avaa tietä jäykille identiteeteille ja jähmettää rajoja tukien näin nationalismin patriarkaalisia projekteja, etnisoimista sekä paikallispatriotismia (Lewis 2004). Essentialisoimisen sijasta olisi mielekkäämpää korostaa kulttuurien sisäistä moninaisuutta ja hajanaisuutta (Narayan 1998). Uma Narayanin mukaan sellainen kulttuurirelativistinen näkökulma, joka hahmottelee kulttuurit toisia uskomuksellisia ykseyksiä vasten asettuvina, sisäisesti yhtenäisinä monoliittisina kokonaisuuksina, hyödyttää toisaalta kolonialistista ja toisaalta nationalistista ja fundamentalistista politiikkaa. Jälkikolonialistisen feministisen metodologian tarjoama syrjästä katsojan positio ja nomadius on Lewisin (2004, 18) mielestä uhattuna nykyisessä feminististä tietoa epäpersonalisoivassa, muodollistavassa ja yksinkertaistavassa ilmapiirissä.

Jälkikolonialistinen feministinen teoria ei tarjoa mallia jostakin tietystä luonnollisesta, valmiista tilasta ja identiteetistä, joka odottaa löytämistään ja asuttamistaan, vaan vapauden kolonialismiin assimiloituvista syrjityistä subjektipositioista. Näitä vapauksia, jotka ovat ”rodun”, kolonialismin ja sukupuolen tuolla puolen, tarvittaisiin nykyisessä maailmantilanteessa niin Etelässä kuin Pohjoisessa.¹⁰ Alistavien keskustelujen takana häämöttävän kuvitellakseen tarvitaan pikemminkin poeettisia ja utooppisia keskusteluja kuin konventionaalisia teoreettisia ja akateemisia visioita. On sääli, jos marginaalisuuden mahdollistamat mieli- ja kielikuvat – jotka hiljennettyinäkin antavat vapauden kysyä, haastaa, vastustaa ja tehdä näkyväksi – mykistetään tieteellisen keskustelun nimissä. (Lewis 2004, 6.)



Pitänee paikkansa, että feministinen akateeminen keskustelu on viime aikoina valtavirtaistunut ja kääntynyt esimerkiksi genderkeskusteluiksi, joiden Lewis (2004, 16) tulkitsee valitettavan usein olevan epähenkilökohtaisia ja kritiikittömiä. Toisaalta jälkikeskustelut ovat suhteellisen uusia ilmiöitä akateemisessakin kontekstissa, eivätkä ideologiat joiden jälkeiseen aikaan ne viittaavat ole kadonneet. John C. Hawley (1996, xi) ehdottaakin postkolonialismin sijasta mieluummin käytettäväksi termiä pre-jotakin ("pre-"something). Nykyisin post-keskusteluilla viitataan yleisesti joko aikaan jonkin jälkeen (after-feminism) tai vastakkaisuuteen (anti-modernism) (Bhabha 1998, 4). Vaikka postmodernismi halutaan esittää repeämänä, se on myös toistoa (Spivak 1999, 317). "Jälki" modernismille on samankaltainen kuin "jälki" kolonialismille, modernismin perinne jatkuu jälkimodernismissä samoin kuin kolonialismin perinne jälkikolonialismissa (Viswesvaran 1994, 90).

Käytännössä kolonialismin jäljet näkyvät diasporisissa yhteisöissä ja niissä myös uudenlaiset rajojen kohtaamiset mahdollistuvat (Bhabha 1998, 5). Néstor Garcia Canclini muistuttaa erityisesti etelä-amerikkalaisten yhteiskuntien synkretistisestä luonneesta, joka mahdollistaa traditionaalisten, modernien ja jälkimodernien käytänteiden samanaikaisen läsnäolon ja hyödyntämisen. Kulttuureja ei tulisiakaan nähdä vaiheittaisina, tyylistä toiseen muuntuvinä ykseyksinä vaan monenlaisten historiallisten voimien, tietämisen tapojen ja toimintakulttuurien risteyminä. (Garcia Canclini 1995, 266.) Jacqui Alexander ja Chandra Talpade Mohanty (2001, 513) tähdentävät yhteiskunnallisten prosessien hitautta. Uudenlaisen demokraattisen ajattelun toteuttaminen kestää heidän mukaansa vähintään seitsemän ikäpolvea.

Denzin on kärsimättömämpi. Hänestä performatiivinen etnografia itsessään on seitsemäs momentti (Denzin 2003b; ks. myös Lincoln & Denzin 2005). Tässä

10 Lewis (2004) viittaa Patricia McFaddenin (1992) toteamukseen globaalista feminismin takaiskusta ja fundamentaalisen patriarkaalisesta nationalismista nousua tukevasta mediasta esimerkiksi Yhdysvalloissa ja sellaisissa neoimperialistisissa maissa kuin Namibia, Zimbabwe ja Nigeria. Emme todellakaan elä postfeminististä aikaa, hän toteaa. Lewis lainaa Bill Ashcroftin (2001) käyttämää käsitettä interpolaatio (vastakkaisena Althusserin käsitteelle interpellaatio) kuvaamaan hooksin ajatusta vastapuheesta, joka ei pyri ujuttautumaan olemassa oleviin dominoiviin keskusteluihin eikä ole suorassa oppositiossa niihin, vaan vaatii jotakin aivan muuta kuin mitä on tarjolla. Achcroft pohjaa interpolaation ajatuksen muun muassa Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin (2000) esittämälle rihmaston metaforalle, joka mahdollistaa (post)koloniaaliin suhteisiin, keskusteluihin ja sosiaalisiin todellisuuksiin liittyvien ambivalenttien, aaltoilevien ja kaoottisten suhteiden ymmärtämisen ja kuvaamisen epä-jatkuvina, lateraalisisina ja dynaamisina. Näin hahmotettuna kolonisoidut voidaan nähdä aktiivisina, hallitsevia ajattelutapoja muuttavina kulttuurisen transformaation agenteina. Transformatiivisten näkökulmien tarjoajina esimerkiksi historian, antropologian, maantieteen ja kulttuurintutkimuksen oppiaineet ovat tärkeitä. Ponnekkain interpolaatio tapahtuu luovan kirjoittamisen kentällä, sillä tällainen kirjoittaminen liikkuu samanaikaisesti tekstuaalisen semiotiikan, vallan koneistojen ja ammatillisten tietämysten maaperällä. Kirjoittaminen kaappaa kielen ja genren, ohjaa representaatioita, reklamoi ääntään instituutioissa, esimerkiksi kustannustoiminnassa ja koulutuksessa, ja näiden keinoin avulla totuttaa yleisönsä osallistujiksi käytänteihinsä. (Achcroft 2001, 45–55.)

momentissa raja autoetnografian ja etnografian sekä performatiivisuuden (tekemisen) ja performanssin (tehdyn) välillä häviää. Hän haastaa niin tutkijat kuin pedagogitkin toimimaan kriittisesti unelmiaan ja oikeudenmukaisuuden ääntä kuunnellen. Denzin mielestä performatiivisen etnografian tulisi olla moraalista ja poliittista, avoimesti kantaa ottavaa ja sen tulisi tukea yhteiskunnan epätasa-arvoisuutta valottavaa kriittistä asioiden tarkastelua. Jälkimodernin etnografian tulisi varoa lingvistisiä ansoja, jotka sitovat hänet erilaisia tieteellisiä instituutioita palveleviin keskusteluihin ja pyrkiä sen sijaan luomaan uudenlaisia, käytäntöä syleileviä lähestymistapoja. Hänen olisi uskallettava ottaa riskejä ja olla valmis toimimaan silloinkin, kun lopputulos on hämärän peitossa. Denzin (2003b, 270–271) ihailee Peter McLarenia, munaskuutaan myöten postmodernille vallankumoukselle ja muutokselle antautunutta radikaalia pedagogia, jonkalaisia uudistusmielinen tiedemaailma kaipaa.

Arvostan niitä rohkeita naisia ja miehiä, jotka ylittävät institutionalisoituneita rajoja. Myös tekstieni hahmot kaipaavat sankaria. Artikkelini (2003, 574) minäkertoja, joka kohtaa tiskipaljun luona voittajansa toteaa.

Perhaps the dishing armed forces, special troops that have started to occupy my kitchen, are products of global hybridisation and uncertainty of life. The dishing army is a hypermodern politically, religiously, and racially uncommitted fighting machine that has latest technically superior brushes and that is always ready to place the troops by rapid movements.

Hyme-tekstin Mirjan heeros puolestaan hajoaa tuuleen, ehkä tekstiksi:

Unien poika roikkuu kuolleen tytön vierellä pyykkinarulla, kuin riepu. Ripustin sen sinne. Paperileijan. Ihastellessani pergamentin soidinmenoja tuulen kanssa erotan valossa haalistuneessa kudoksessa kirjaimia. Monihaaraisia toistensa oksistoon kietoutuvia ikonografeja.

Elämän kirjoittamisen käytännöt ja performatiiviset lähestymistavat ovat syntyneet ja niitä on toteutettu ennen kuin jälki-ilmiöitä on keksitty (Kadar 1992a, 4). Vastaavanlaiset ilmaisumuodot ovat monissa kulttuureissa olleet tuttuja ja käytössä vuosituhsia. Esimerkiksi tarinan kerronnan perinne, joka on keskeinen narratiivisen tutkimuksen metodi, tunnetaan useimmissa ihmisyyhteisöissä (Goodson 2002; O'Meara 1996). Poettinen kerronta on välittänyt tietoa sukupolvilta toisille (ks. Trinh 1991). Myös teatterin juuret ovat performatiivisissa, yhteisön jäsenet osallistavissa käytänteissä (Scott Giles 1997a, 1997b)¹¹. Parhaimmillaan performatiivinen lähestymistapa ja siihen liittyvät kokeilevat kirjoittamisen ja esittämisen genret palvelevat yhteisöä ja edesauttavat

pohdinnan ja asiantuntijuuden yhteisöllistämässä (vrt. Denzin 1997, 200). Aidosti demokraattisessa yhteisössä tällaisen toiminnan pitäisi olla osa pedagogista ja sosiaalista käytäntöä, jossa tutkijat ja taiteilijat ovat muiden tehtäviensä ohella yhteisön palvelijoita ja kriittisten äänten välittäjiä ja tuottajia (ks. McLaren 1997b, 284–290).

Tieteenhistoriassa tunnetaan myös useanlaisia lähestymistapoja ja raportoinnin perinteitä. Modernin aikakauden tiedettäkin on tehty monin tavoin. Antropologia on koko lyhyen historiansa ajan etsinyt muotoaan tukeutumalla erilaisia genrejä, erityisesti romaania ja autobiografiaa, lähestyviin tyylilajeihin (Viswesvaran 1994, 16). Varsinkin naispuoliset antropologit ovat soveltaneet kokeellisia etnografisia lähestymistapoja, kuten erilaisia genrejä ja ensimmäisessä persoonassa kirjoittamista. Monien naisantropologien teksteissä on jo ennen jälkikolonialistisen teorian ja feministisen etnografian muotoutumista neuvoteltu etnografi(a)n, ”rodun” ja sukupuolen toisiinsa kietoutumisesta ja pohdittu tutkijan paikallistumista. Nämä ”antropologiset romaanit” tarkastelevat valtaa ei vain kulttuurien sisäisenä vaan myös kulttuurien välisenä kysymyksenä. Kamala Viswesvaran nostaa esille erityisesti Hurstonin ja Ella Delorian, jotka molemmat olivat Franz Boasin oppilaita ja yhteistyökumppaneita. Delorian ja myös Christine Quintasketin alias Aamun Kyyhkyn 1900-luvun alussa kirjoitetut romaanit sijoittivat naiset keskeiselle paikalle ja muuttivat sekä akateemisia että populaarisia representaatioita Amerikan alkuperäisasukkaista (Finn 1995, 141). Heidän tekstinsä liittyivät osana heidän kulttuurisen tiedottajan vakaumukseensa. Deloria päätyi kirjoittamaan romaaneja kohdatessaan etnografisen tutkimuksen rajallisuuden dakota-siouxien monimutkaisten sosiaalisten ja kulttuuristen sidoksien välittäjänä. Aamun Kyyhky oli aikaansa edellä oleva kokeellinen kirjoittaja, toden ja fiktion välisen eron haastava veijari. (Finn 1995.)

Hurston ei halunnut objektivoida afroamerikkalaista kulttuuria lähestymällä sitä perinteisen antropologisen analyysin keinoin, vaan tukeutui tarinankerronnan perinteeseen, joka oli hänelle itse afrikkalaisamerikkalaisena tuttua (hooks 1990, 138; Viswesvaran 1994, 33). Esseessään *Saving Black Folk Culture* bell hooks kertoo, kuinka Hurstonin mesenaatti, Osgood Mason niminen valkoinen nainen, pidätti itsellään oikeudet suojattinsa keräämään materiaaliin. hooksin mielestä Hurstonin on täytyntä ymmärtää tilanteen absurdius. Varakas new yorkilainen nainen ei koskaan voisi ostaa afroamerikkalaisten yhteistä kulttuurista omaisuutta. Hurston onnistui löytämään

11 Freda Scott Giles ehdottaa, että methexis (jolla Platon viittasi jaettuun kokemukseen) sopii paremmin kuvaamaan afroamerikkalaisen teatterin muotoja, mimesis (jolla Platon viittasi imitaatioon) kuvaa puolestaan eurosentrisen tradition lähestymistapoja teatteriin. Methexis kuvaa yhteisöllistä teatteria, jossa esiintyjät ja yleisö ovat jatkuvassa improvisoivassa vuorovaikutuksessa keskenään. Mimesis puolestaan viittaa yleisölle valmiiksi luotuun ja tarjoihtuun esitykseen, jossa katsojille jää illuusio hyvin tuotetusta simulaatiosta, mutta vähän vaikuttamisen mahdollisuuksia. (Scott Giles 1997a.)

antropologiselle kirjoittamiselle uusia väyliä, lähentämään sitä populaarikulttuuriin ja tuomaan lähemmäksi tilaa, josta afroamerikkalainen kulttuuri versoi. (hooks 1990, 139–143.) Patriarkaalisuuden ja rodullistamisen kritiikissään sekä omia luokkaan, ”rotuun” ja sukupuoleen liittyviä paikallistumisiaan käsittelevissä teksteissään Hurston oli feministien edelläkävijä (Hernández 1995, 162; Viswesvaran 1994, 36).

Viswesvaranin (1994, 37) mielestä Delorian elämäntyö oli monella tapaa vastakohtainen Hurstonin lähestymistavalle, vaikka naisia yhdisti se, että he molemmat olivat lähtöisin tutkimistaan yhteisöistä ja etteivät he koskaan saaneet asemaa antropologiasa. Nykyisin esimerkiksi Delorian vuonna 1932 kirjoittama *Dakota Texts* on siouxkulttuuria opiskelevien klassikko (s. 4). Historiallisessa romaanissaan *Waterlily* (1988), jota Ruth Benedictiltä saadusta tuesta huolimatta ei julkaistu Delorian elinaikana, kirjailija kuvaa 1800-luvun dakota alkuperäiskansan elämää ennen kuin heidät oli pakotettu reservaatteihin. Kirjassa hän jakaa valtakulttuuriin kuuluville tietoa ihmisistään, samaan tapaan kuin saamelaisnaiskirjailijoiden isoäitien sukupolvi (ks. Hirvonen 1999, 250). *Waterlilyn* tapaan *Dakota Texts* on myös rikas kuvaus naisten välisistä suhteista ja selviämistäistelusta luontoa, sairauksia ja muita lähenevän valkoisen yhteisön mukanaan tuomia vitsauksia vastaan (Viswesvaran 1994, 38).

Deloria oli itse osa kuvaamaansa yhteisöä ja jakoi informanttiansa kanssa sosiaaliset riippuvuus-suhteet ja elämän niukkuuden (Viswesvaran 1994, 38). Hänen tapansa kirjoittaa oraaliseseen perinteeseen pohjautuvat tekstinsä aluksi alkuperäiskielillä ja kääntää ne englanniksi oli omana aikanaan urauurtavaa ja kieltä rikastuttavaa (Rice 1992, 1–20). Boas toisaalta arvosti oppilaansa intiimien suhteiden tuottamaa sisäpiiritietoa, mutta odotti Delorian ottavan etäisyyttä dokumentoimaansa maailmaan, jotta tämä täyttäisi objektiivisen tutkijan kriteerit. Aamun Kyyhky piti itseään pääasiassa romaanikirjailijana, vaikka hän kirjoitti monenlaisia tekstejä ja tallensi esimerkiksi kansantaruja. Hänen ensimmäinen romaaninsa *Cogewea, the Half-Blood* julkaistiin 1927, yksitoista vuotta sen jälkeen, kun hän oli lopettanut kirjan kirjoittamisen. (Finn 1995.)

hooksin ja Viswesvaranin lailla Behar (1995) ihmettelee, ettei James Cliffordin ja George Marcusin (1986) toimittamassa kokeilevaa antropologista kirjoittamista käsittelevässä antologiassa *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography* mainita Hurstonia tai Deloriaa. Eipä siinä mainita montaa muutakaan naisantropologia. Tämä on vähintäänkin kummallista, sillä pohjoisamerikkalaisessa antropologiassa naisilla on ollut ja on vahva sija. Monet naiset ovat myös ylittäneet kirjallisuuden ja etnografian välille asetettuja rajoja. Clifford perustelee naisantropologien kirjoitusten teoksesta poistamista toteamalla, että feministietnografit eivät ole tuottaneet ei-konventionaalista kirjoittamista tai kehittäneet tapoja tarkastella etnografioiden tekstuaalista vahvuutta. Kirjallisia innovaatioita tuottaneet naisetnografit eivät puolestaan ole nojautuneet feminismiin. (Clifford 1986, 20–21.)

Behar kummastelee, josko Cherrie Moragan ja Gloria Anzaldúan toimittama valkoisen keskiluokkaisen feminismiin kritiikistä veronnut naisten teksteistä (muun muassa runoista, esseistä, tarinoista ja kirjeistä) koostuva antologia *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Colour* (1983) jäi monen muun naisten tuottaman tekstin lailla Cliffordilta ja Marcusilta huomioimatta. Miesten teksteissä nämä näyttävät arvostavan henkilökohtaisia ääniä nimeten ne reflektiivisyydeksi ja kokeilevaksi kirjoittamiseksi. *Writing Culture* ei silti ylittänyt akateemisia raja-aitoja, kun taas *This Bridge Called My Back* haastoi luutunutta akateemista ja poliittista ajattelua. Molemmat kirjat pakottivat sekä valkoiset että ei-valkoiset naisakateemikot tarkastelemaan positioitaan niin etnografisina objekteina ja subjekteina kuin feministisinä toimijoina ja kirjoittajina. Naisten alkaessa hahmottaa historiallisia paikantumisiaan antropologeina kysymys ”rotuun”, luokkaan, seksuaaliseen suuntautumiseen, koulutuksellisiin etuoikeuksiin ja kansallisuuteen pohjautuvien erojen huomioivista naisten koalitiosta muodostui tärkeäksi. (Behar 1995, 3–13.)

Viswesvaran (1988, 1994) määrittelee feministisen etnografian projektiksi, joka rakentaa sillan feministisen veloitteen ja tekstuaalisten uudistusten välille (Behar 1995). Teoksessaan *Fictions of Feminist Ethnography* (1994) Viswesvaran kirjoittaa, että jos ”sisaruutta” pidetään feminismiin perusmyyttinä, niin sitä sekä horjutetaan että uudelleen rakennetaan feministisissä käytännöissä. Tälle vetäytymiseen ja puolustamiseen pohjautuvalle hajottamisen ja uudelleen muokkaamisen prosessille hän haluaisi perustaa feministisen etnografian metodin. Suurin osa etnografisesta kirjoittamisesta ja feministisestä teoriasta perustuu unohdettujen äänten säilyttämisen fiktiolle. Etnografiset ja antropologiset tekstit itsessään rakentuvat tietäntyyppisille tiedon, vallan ja auktoriteettien kuvitelmille. Feministinen etnografiakin voidaan näin ollen kirjoittaa fiktion muotoon. Sen tulisi kuitenkin kiinnittää huomiota omaan tekstuaalisuuteensa ymmärtääkseen paremmin representaatioiden politiikkaa ja sitä, kuinka toisistaan poikkeavia narratiivisia strategioita oikeutetaan tiettyinä historiallisina ajanjaksoina yhteisöjen, identiteettien ja vastuullisuuksien neuvotteluissa. (Viswesvaran 1994, 15.)

Denzinin (1997) mielestä Victor Turnerin¹² (1982) peräänkuuluttamat etnodraamat, joiden tarkoituksena on paneutua siihen, kuinka ”ihmiset performoivat jokapäiväistä arkeaan”, ovat hyvä esimerkki performatiiviselle kulttuurintutkimukselle ja kriittiselle jälkimodernille performanssietetiikalle. Niiden uskollisuus totuudenmukaisuudelle ja

12 Turner (1982, 101) kirjoittaa: ”Jos me antropologit aiomme joskus ottaa etnodramatiikan vakavissamme, meidän oppiaineemme on edustettava enemmän kuin nupeissamme pelattua kognitiivista peliä, jota kuvataan – totta puhuakseni – jotakuinkin ikävyyttävissä lehdissämme. Meistä itsestämme on tultava performoijia ja meidän on toteutettava inhimillisessä, olemassa olevassa todellisuudessa sitä mikä tähän asti on ollut vain älyllistä luonnostelua.”

luonnollisuudelle muistuttaa hänen mielestään kuitenkin liikaa sellaista antropologian kulta-ajan etnografiaa, joka piti sisällään etnografian kotiinpaluun kentältä salkussaan kaikkittietävä kerronta siitä, mitä hän oli löytänyt. Tällaiset autenttiset, todellisuutta jäljentävät kertomukset tuottavat realismin harhan ja niiden on vaikea kritisoida itseään.¹³ Ne pysyttelevät turvallisesti modernistisen estetiikan ja jälkipositivistisen epistemologian tiloissa. (Denzin 1997, 198–199; ks. myös Viswesvaran 1994, 78.)

Helmateksteissäni kerron tarinoita, joita ihmistieteet ovat määritelleet fiktioiksi ja toisarvoiseksi kirjallisuudeksi tai jotka on paternalisoitu ja marginalisoitu poliittisesti korrekteiksi monikulttuurisiksi performansseiksi (Denzin 1997; Trinh 1989). Olen tukeutunut henkilökohtaiseen, yhteisölliseen ja asiantuntijatietoon tekstejä rakentaessani (Denzin 1997, 202)¹⁴. Näin tekemällä olen halunnut nostaa esiin paikallistuneita epistemologioita ja estetiikkaa, puhaltua aineistooni sisältyviä etnodraamoja eloon ja limittää niiden nostattamia keskusteluja laajempiin yhteiskunnan eri osa-alueilla käytyihin keskusteluihin (ks. Denzin 1997, 1993a; Schecner 1993, 263).

Lähestymistavallani on yhtymäkohtia Marlene Kadarin (1992a) määritelmään kriittisestä elämän kirjoittamisesta.¹⁵ Tällaiseen genreen voidaan lukea tekstit, jotka on kirjoittanut klassiseen, perinteiseen tai postmoderniin tukeutuva kirjailija, joka ei koko ajan kirjoita jostakusta muusta, ja joka ei myöskään teeskentele olevansa itse (mustan, ruskean, valkoisen) tekstinsä ulkopuolella. Viswesvaranin (1994, 11) lailla haluan teksteissäni ilmaista, että identiteetit ovat muuttuvaisia ja tilanteesta riippuvaisia, eikä niitä voi sijoittaa vain kulttuureihin tai traditioihin. Feministisen, ilmiötä yhteen kytkevän lähestymistavan tulisikin identiteettien sijasta kuvata hetkiä, sosiaalisia rakennelmia, subjektipositioita ja käytäntöjä, ja niiden yhteyttä kolonisaatioon/dekolonisaatioon, muihin epätasa-arvoa tuottaviin rakenteisiin sekä näiden keskinäisiin suhteisiin (Frankenberg & Mani 2001; Viswesvaran 1994, 12).

Viswesvaran (1994, 33) toteaa, ettei ole yllättynyt, mutta kylläkin tyrmistynyt siitä, ettei niin sanotuissa etnisissä opinnoissa ja alkuperäis antropologiassa kirjoitettuja töitä ole hyväksytty mukaan kokeelliseen antropologiaan. Hän pohtii, miltä kokeellisen

13 Denzin (1997, 199) viittaa myös Trinhan (1991, 39) dokumenttifilmejä kohtaan osoittamaan kritiikkiin.

14 En tuota teksteissäni yleisöä suoraan osallistavia improvisoituja performansseja tai multimediaa, ääniä, musiikkia ja mielikuvia yhdisteleviä montaaseja, jollaisia kerronnan muotoja ja performansseja Denzin (1997, 201) kuvaa mahdollisiksi muntarinan (mystory) ja performatiivisen etnografian puitteissa.

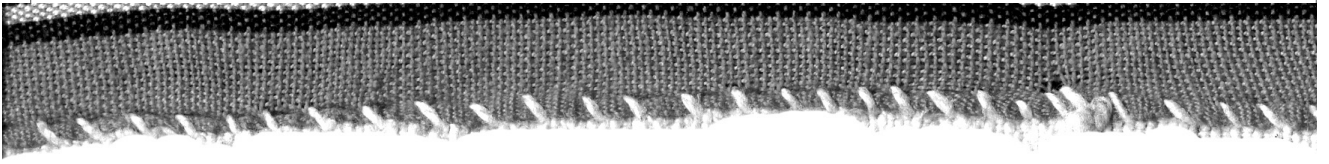
15 Kadar (1992, 4) muistuttaa, että ennen kuin kreikan ja latinan kieleen juurtuvat käsitteet biografia ja autobiografia otettiin käyttöön 1700-luvulla, elämän kirjoittaminen, "life writing", oli suosittu termi. Elämän kirjoittaminen ei sulje pois sellaisia henkilökohtaisia tyylejä kuin kirjeet ja päiväkirjat. Tässä ajassa Kadar (s. 11) ehdottaa elämän kirjoittamisen ymmärtämistä enemmän kriittisenä käytäntönä kuin tyylinä.

etnografian kiinnostus subjektien identiteetin rakentumisista kohtaan näyttäisi, jos se identiteettipolitiikan sijasta keskittyisikin identifikaatioihin ja olisi valmis hyväksymään syntyperäisten representaatiot ja itseään koskevat määrittelyt, joita löytyy muun muassa taiteesta ja kirjallisuudesta. Esimerkiksi Etelä-Amerikan, Intian, Pakistanin ja Etelä-Aasian, kuten koko islamilaisen maailman monikulttuurisissa ja monikielisissä yhteisöissä on paljon paikallisia kirjailijoita ja taiteilijoita sekä monenlaisia kokeellisia, yhteisöllisiä ja feministisiä lähestymistapoja (Araeen 2002; Ashcroft 2001, 104–123; Garcia Canclini 1995; Hirsiaho 2005; Kuorti 2004; Vuola 1999). Muun muassa Gayatri Spivakin (1997) bengalin kielestä englanniksi kääntämät Mahasweta Devinin kertomukset *Draupadi* ja *Rintaruokkija*¹⁶ sekä Elisabeth Burgosin toimittama, guatemalalaisen quiche alkuperäiskansaan kuuluvan naisaktivistin – vuonna 1992 Nobelin rauhanpalkinnon vastaanottaneen – Rigoberta Menchùn elämää käsittelevä *Nimeni on Rigoberta* (1990), ovat jo vallankumouksellisen naiskirjallisuuden klassikkoja.

Monien entisten siirtomaiden asukkaiden rinnalla harvalukuiset suomalaiset ovat kielellisesti anglokeskeisellä englanniksi kirjoittavalla feminismin kentällä altavastajaan asemassa (vrt. Lykke 2004, 78). Työssäni olen halunnut myös tuottaa saamelaisnaisten tapaan omia kulttuurisesti erityisiä tekstejä ottaakseni osaa suomalaisuuden neuvotteluihin suhteessa sekä tieteen diskursseihin ja yhteisöihin (vrt. Hirvonen 1999), unohtamatta ideoita ja toimintatapoja, joilla erilaisissa kielellisissä, sosiaalisissa ja kulttuurisissa konteksteissa toimivat naiset rikastuttavat ääntäni, katsettani ja kuuloani.

Tutkimuksessani olen soveltanut gambialaisten naisten performanssitraditioista omaksumaani genrejen yhdistelyä ja äänten heittäilyä (Jagne 1994) yhdessä erilaisten elämän kirjoittamisen, kokeellisen ja performatiivisen raportoinnin ja tutkimisen sekä feministisen etnografian genrejen kanssa (ks. Finley 2005, 686; St. Pierre 2005, 968). Beharin (1995, 21) mielestä etnografian on nykyisessä monikulttuurisessa maailmassa kohdistuttava laajemmille lukijajoukoille sekä akatemian ulkopuolella että sen sisällä, jotta sillä olisi jotain merkitystä. Kokeilevat performatiivisen etnografian, autoetnografian, kaunokirjallisuuden ja kriittisen performanssin välimaastoissa liikkuvat tekstini suuntautuvat erilaisille yleisöille ja rakentuvat toisistaan poikkeavasti. Ne tukeutuvat myös toisistaan eriäviin teoreettisiin keskusteluihin. Nuo tekstiyhteydet ovat osittain sattumanvaraisia ja suhteessa omiin paikallistumisiini. Jos olisin kirjoittanut tätä työtä vaikkapa Yhdysvalloissa, Isossa Britanniassa tai Etelä-Afrikassa, viitekehysesni ja teoreettiset keskustelukumppanini olisivat luultavasti toisenlaisia (vrt. Frankenberg & Mani 2001, 478).

16 Suomennettu teoksessa *Maailmasta Kolmanteen*.



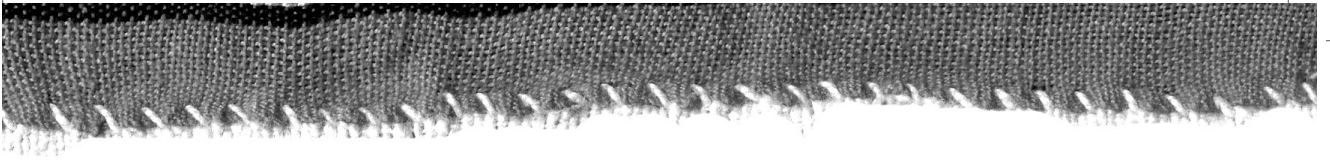
ÄÄNTEN HEITTELYÄ JA LENTOHARJOITUKSIA

Jagne pohtii Spivakin ajatusta alistetun naisen edustuskyvyttömyydestä länsimaisissa diskursseissa. Hän nostaa esiin äänen heittämisen, wolof-käsitteen, jolla viitataan keskusteluun puuttumiseen keskeyttämällä. Tällainen erityisesti griotlaulajanaisille ominainen episteemisesti väkivaltainen teko saattaa hajottaa keskustelua ja luoda tilaa äänille, jotka ovat aiemmin jääneet kuulematta. Afrikkalaiset naiset asuttavat monenlaisia positioita, usein marginaaleissa. Syrjäytetyille subjekteille omien äänien keskusteluihin heittäminen on lähes ainoa tapa osallistua piintyneisiin diskursseihin ja astua väittelyiden ytimeen. Tullakseen kuulluiksi naisten on tärkeää leikkiä ja performoida äänellään. (Jagne 1994, 111–119.)

Useimmille teoreettisille innoittajilleni kirjoittaminen tai muu itsensä ilmaiseminen on osa purettavien, esiin nostettavien ja marginalisoitujen tilojen näkyväksi tekemisen projektia. hooks huomauttaa, että ”kaipuu” kuvaa parhaiten sitä psykologista tilaa, jonka monet ”rodun”, luokan, sukupuolen tai seksuaalisuuden annettujen rajojen ylittäjät jakavat. Ei ole sattumaa, että eräänlaisena alempien yhteiskuntaluokkien todistamisena alkaneesta rap-musiikista on tullut niin suosittua mustien nuorten keskuudessa. Se on mahdollistanut heille kriittisen äänen kertoa, vaatia ja patistaa. (hooks 1990, 27.) Ei liene sattumaa sekään, että vähemmistöihin kuuluville, välitiloja asuttaville ja valmiiksi muokatuista kulttuurisista asemoitumisistaan pois halajaville naisille kirjoittaminen muodostuu usein halutuksi itseilmaisun mahdollisuudeksi, joka tarjoaa tilan leikkiä tarjolla olevilla identifikaatioilla.

Schechner (1993, 26) määrittelee leikin hyväksytyjen menettelytapojen ja hierarkioiden nurin kääntämiseksi. Leikki on performatiivista. Se yhdistää leikkijät, ohjaajat, läsnäolijat ja kommentaattorit vuorovaikutukselliseen vaihtoon. Jokaisella leikkiin osallistujalla tavallisesti on oma intohimoisesti tavoiteltu päämääränsä ja yhteinen päämäärä on säännöllisesti moniaikomuksinen. Lisensiaattityössäni tukeudun Schechneriin ymmärtääkseni aineistoni, kenttätyöprosessin, lähestymistavan ja metodologisten ratkaisujeni dialogia. Schechner (1993, 1) kirjoittaa: ”Paras tapa...ymmärtää, elähdyttää, tutkia, päästä kosketuksiin, voittaa, väitellä, puolustaa itseään, rakastaa... toisia, toisia kulttuureita, vaikeasti tavoitettavaa ja intiimiä ’Minä-sinää’, toista itsessä, toista vastakkaisena itselle, pelättyä, vihattua, kadehdittua, erilaista toista... on performoida, opiskella performansseja ja performatiivista käyttäytymistä kaikissa vaihtelevissa genreissä, konteksteissa, ilmaisuissa ja historiallisissa prosesseissa.” Äänen heittämisen traditio liittyy väittämättä performatiivisen ilmaisun greenen.

Käsitellessään senegalilaisen naiskirjailijan Mariama Bân teoksia, Jagne huomauttaa, että konteksti, jossa Bâ kirjoittaa on täysin erilainen kuin ranskalaisten feministien historiallinen konteksti ja joitakin asioita on mahdotonta tulkinallisesti



”kääntää”. Toisaalta Bâhan kohdistettu kritiikki muistuttaa mannermaisille feministeille osoitettua kritiikkiä. Heidän kaikkien on moitittu korostavan eroa, joka on osa sitä fallosentristä filosofiaa, jota he pyrkivät kumoamaan. Näin tehden he kuvaavat itsensä keskusteluun, jota heidän piti hajottaa. (Jagne 1994, 116.) Mutta voiko ilmiötä käsitellä tai ainakaan purkaa osallistumatta siihen. Bâlla oli juurensa senegalilaisten griotlaulajanaisten perinteessä ja hän kirjoitti ”puhuvaa tekstiä”. Tämä oraallinen perinne on ollut Senegalissa pääasiallinen naisten äänten väylä. Griotnaisia eivät kahlitse samat yhteiskunnan säännöt kuin muita naisia ja heillä on lupa puhua kaikesta haluamastaan. Tämä traditio on taannut naisille mahdollisuuden tulla kuulluiksi ja kuunnelluiksi yhteisössään. (Jagne 1998.) Angela Y. Davisin (1999, 49) mukaan länsiafrikkalaisille esteettisille ilmaisutavoille tyypillinen monien näkökulmien ja ulottuvuuksien samanaikainen läsnäolo heijastuu myös afroamerikkalaisten bluesnaislaulajien kappaleiden sanoituksissa.¹⁷

Alistetulle naiselle saattaa olla mahdotonta puhua länsimaisen keskustelun kontekstissa, mutta hän voi puhua itselleen omassa kontekstissaan, nimetä omat realiteettinsa ja luoda omat historialliset erityisyytensä ja ”totuutensa”. Näin hän voi tuoda tekstiinsä erilaisista konteksteista kumpuavia merkityksiä kirjoittaessaan kokemuksestaan, eikä ole sidottu vain oman ryhmänsä ja muiden hänelle asettamiin odotuksiin. (Jagne 1994, 84–86.) Tällaisessa kreolisoidussa lähestymistavassa materiaallinen ja semioottinen kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa (Chernaik 1999, 90)¹⁸. Anu Hirsiahon (2005, 374) mielestä olisi mielekästä kirjoittaa kulttuurienvälisiä tekstejä, yhdistää yllättäviä ääniä, löytää ennen tunnistamattomia sidoksia kulttuurien välillä ja luoda tiloja dialogille. Tällaisella Bhabhan (1998, 37) hybridiseksi kolmanneksi luovaksi tilaksi kutsumalla kulttuurienvälisellä alueella ovat toimineet esimerkiksi monet Englannissa asuvat karibialais- ja aasialaistaustaiset kirjailijat. Artikkelissa *Toward Performative Research* pohdin tätä tilaa.

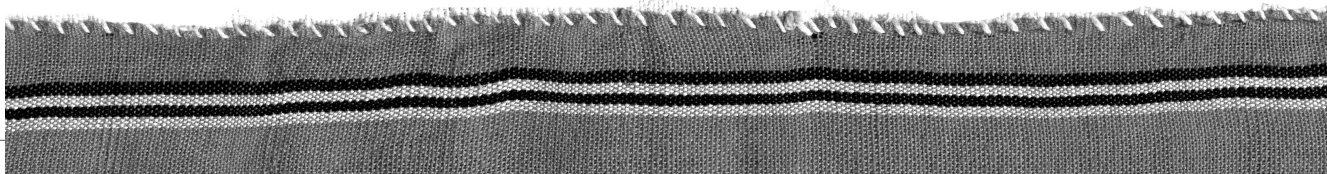
17 Davisin mukaan bluesissa on säilynyt monissa länsi-afrikkalaisissa kulttuuriperinteissä esiintynyt tapa (nommo) nimetä asioita, voimia ja mielentiloja ja ottaa näin asiat maagisesti tai (kuten bluesissa) esteettisesti haltuun. Tämä näkyy esimerkiksi afroamerikkalaisten naismuusikoiden Gertrude Ma Raineyn ja Bessie Smithin miesten naisiin kohdistamaa väkivaltaa käsittelevissä ja kritisoivissa lauluissa. (Davis 1999, 33.) Selwyn R. Cudjoe toteaa, että afrikkalaiseen perinteeseen pohjautuvasta sanan ja puheen tärkeyttä transformaation välineenä painottavasta ajattelusta ja toiminnasta (nommo) muodostui diasporassa eläville afrikkalaisille keskeinen ilmaisumuoto. Tämä näkyy afroamerikkalaisessa kirjallisuudessa ja erityisesti omaelämäkerroissa, joissa ihmisten monisyinen henkilökohtainen kokemus ja historian kompleksisuus nostetaan samanaikaisesti päivänvaloon. (Cudjoe 1985, 10.)

18 Laura Chernaik (1999, 90) ehdottaa kreolisoitua lähestymistapaa kolmantena vaihtoehtona Hara-wayn tekemän tapauskertomusten ja luonnontieteellisten tekstien jaottelun rinnalle.

I think that the cultural translation of which Bhabha speaks, happens first in the body. By meeting the otherness outside, then in ourselves, we come to realize the deeply embodied roots and routes that bind us to different cultural discourses, narrations, images and voice. The process of cultural hybridization opens a space where the meanings and creation of symbols can collaborate. For aesthetic expression, and for research, this space is sanctum sanctorum and/or Pandora's box. What it produces there reaches the nonverbal realms, where cultural meanings and unwritten hierarchies are formed. (Oikarinen-Jabai 2003, 574.)

Cixous'hun viitaten kulttuurisesti hybridisoitunut Jagne tarkastelee naisten ääniä ja naisten kehoa kirjoittamisen prosessissa. Jotta kirjoittava nainen voisi asettaa itsensä osaksi historiaa (jota edustaa mies) ja dekonstruoida sitä, naisen on otettava kehonsa haltuun ja ajateltava sekä kirjoitettava sen kautta. Cixous'lle naisen länsimaisessa "Totuuden" etsinnässä unohtettu keho on keskeinen uudenaikaisessa keskustelussa ja lentämisen mahdollistamisessa. (Jagne huomauttaa, että lentäminen merkitsee ranskan kielessä myös varastamista). Horjuttaakseen vakiintunutta järjestystä naisten pitäisi ottaa haltuunsa se rajaton mielikuvituksen voima ja tieto, joka heillä alistettuina noitina on. (Jagne 1994, 87–88.)

Alistettu nainen osaa lentää. Tämän ovat osoittaneet ne lukuisat alkuperäiskansojen ja alistettujen ryhmien naiset, jotka ovat viime vuosina julkaisseet teoksiaan. Entäpä me länsimaiset tutkijanaiset? Takaako osallisuuteemme länsimaisissa diskursseissa meille edustuskykyisen subjektin aseman vai olemmeko tutkimuksen tekijöinä ja kirjoittajina alistettuja älykköjä, miehen ja kolonialismin luomuksia, objekteja, projektioita (Jagne 1994, 84)? Missä diskursseissa meidän sallitaan puhua? Hyme-tekstin Mirja, suomalainen tutkija, liikkuu kirjoittaessaan shamaanien matkassa ylisessä, alisessa ja keski- tai välimaassa. Mutta onko hänellä kuulijoita? Mikä on hänen paikkansa jälkikeskusteluissa, joiden siivittämänä hän tutkimustaan tekee? Suomalaisena hän on osa Länttä ja hänen historiansa paikantaa hänet eurooppalaisen kokemuksen sydämeen – esimerkiksi unissa ilmaantuvina polttoroviaina – mutta hän myös unohtuu ja hänet unohtetaan hyiselle rannalle, jonne kiirii vain Lännen voitonmarssien kumu. Mirjan tutkimusarki on kaukana länsimaisten ja kolmannen maailman kollegoiden kriittisistä syrjintää vastustavista ja alistettujen transformaatiota edesauttaviksi rakennetuista hohdokkaista manifesteistä, vaikka ne tukevatkin hänen ajatteluaan ja myötävaikuttavat äänten lennättämisessä.



EETTISTÄ TEKSTIN KUDONTAA JA VALLAN SEITTIEN POLYFONISIA MAISEMIA

Suhteeni teksteihini oli resiprookista. Niiden tekeminen oli kuin räsymattojen kutomista. Välillä materiaali kuljetti minua. Joskus taas minä päätin seuraavan raidan värin. Hirsiaho muistuttaa Trinhaa (1989, 128) lainaten, että kudonnan rytmi ja kangaspuiden symboliikka liittyy jälkikolonialistiseen naiskirjoittamiseen. Kankaan materiaaliseen tuottamiseen yhdistetty subjektiposition käsittely tuo keskustelun lähelle ihoa, lihalliseksi, mutta myös jaettavaksi maailmalla. (Hirsiaho 2005, 316.) Teksteillääni on myös yhteyksiä länsiafrikkalaiseen kaistaleista koottuihin kudonnaisiin sekä perinteisiin ja moderneihin batiikkitekstiileihin. Länsiafrikkalaisten teollisesti painettujen batiikkikankaiden alkuperä on jo sinänsä hybridi. Ne ovat monenlaisten globaalien tapahtumaketjujen ja kulttuuristen kontekstien tuotteita.¹⁹ Useimmissa länsiafrikkalaisissa yhteisöissä tekstiileillä, niin sisämaassa kudotuilla kuin meren takana painetuilla, on tärkeä esteettinen ja yhteisöllinen merkitys. Näin myös Moonan ja Soonan arjessa ja taustamaisemina tyttöjen kuvitelluissa tiloissa.

Gambiassa kankaiden kutominen on kuulunut pääasiassa miehille. Suomalaisessa perinteessä kudonnasta ja tekstiilitöistä ovat ensisijaisesti vastanneet naiset. Naisten elämäkertakirjoituksissa, narratiiveissa ja tutkimuksissa kudontaan ja kädentaitoihin liittyvät sanat ja kielikuvat välittävät kollektiivisesti jaettuja merkityksiä (ks. Loipponen 2004, 141). Käsityö on ollut sellainen naisten työn alue, jossa on voinut käyttää mielikuvitustaan ja ruumiiseen tallentuneita muistoja: lentää ja upota tarinan pauloihin. Itselleni esimerkiksi Irenen ja Mirjan dialogien rakentaminen on rinnastunut samankaltaisiin prosesseihin kuin mitä käyn läpi vaikkapa villapaitaa kutoessani. En useinkaan aloittaessani tiedä miltä lopputulos näyttää. Alkuperäiseen ideaan vaikuttavat materiaalin luonne ja mahdollisuudet, ympäristön tarjoamat virikkeet sekä tekemisen tuottamat oivallukset. Prosessi itsessään tuottaa nautintoa ainakin yhtä paljon kuin lopputulos. Samoin olen kokenut gambialaisten naisten nauttivan syventyessään viljelyyn ja ruuan valmistamisen eri vaiheisiin. Pelloilla, keittiöissä ja patojen äärellä ollaan usein myös *Hymeessä*.²⁰

19 Nigerianlaisenglantilainen taiteilija Yinka Shonibare (2002), jonka monet työt rakentuvat länsiafrikkalaisille tekstiileille, muistuttaa, että nykyisten teollisesti valmistettujen, afrikkalaista itsenäisyyttä edustamaan tuotettujen länsiafrikkalaisten kankaiden reitit myötäilevät vanhoja kolonialistisia reittejä. Ne suunnitellaan usein Indonesiassa, tuotetaan Hollannissa ja Manchesterissa ja myydään Afrikan, New Yorkin ja Brixtonin toreilla.

20 Andrea Petön mukaan ruoka on naisille tärkeä sosialisointiväline (ks. myös Hirsiaho 2005, 222–224). Petön (2007, 162) haastattelemille Hollantiin ja Italiaan muuttaneille bulgarialais- ja unkarilaisnaisille ruoasta tuli myös tapa integroitua, samaan aikaan kun ”oman” ruuan laittaminen merkitsi erilaisten imaginaaristen kuulumisten ilmaisua. *Hymeen* Irenekin etsii yhteyttä gambialaisiin sisariinsa keittiöissä ja ruuan äärellä, ja kitkerällä kastikkeella osoittaa narkästynyt emäntä kaapin paikan vaativille kyläilijöille (Mirjan leipoessa maisemaa näyttöpäätteen takana). *Moonan ja Soonan maanantaissa* Ismaelin kebabravintolan falafelin maut ja ruuasta puhuminen herättävät Gambian läsnä olevaksi.

Hyme-tekstin Irene ja Mirja toteavat epilogikeskustelussaan pyrkineensä jakamaan ja kommunikoimaan. Silti teksti heidän mukaansa tapahtuu

itsen tuolla puolen, maisemassa, jossa menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus kohtaavat. Tilassa, joka on samanaikaisesti mennyttä ja tulossa. Mana ja syntymä, sanojen ja merkitysten virta, rajankäynti, initiaatio, ehtoollinen, uni.

Mahdollisesta hybrididestään huolimatta tuo tila paikantuu heidän historiaansa. Vaikka mukana on monenlaisia kuteita, lähteitä ja kokemuksia niin kirjoittajina olemme me, ainakin hetkittäin ambivalenssissa kahlaavat suomalaiset naiset. Vallankäyttäjät. Sillä kirjoittamiseen liittyy aina valtaa, olipa se kuinka kokeellista tahansa (Josselson 2004, 292; Viswesvaran 1994, 32; Wolf 1992, 13–14). Sanojen ja lauseiden pujottelua haluttuihin loimiin. Nautintoa kielen villistä laukasta arvaamattomiin kuvioihin. Värien ja mausteiden valintaa. Löytämisen riemua.

Teksteissäni vallankäyttö kärjistyy, sillä kirjoitan myös ilmiöistä, joista minulla ei ole henkilökohtaista kokemuksellista tai sosiaalista tietoa. Tällöin on tärkeä miettiä tarkkaan omia paikallistumisiaan, juurtumisiaan ja siirtymisiään (Yuval-Davis 1997a, 130). Patti Latherin ja Chris Smithiesin tavoin en halunnut vain antaa ääntä toisten tarinoille, vaan kirjoittaa niin, että tekstissä tutkija on sekä häivytetty että näkyvässä. Tämä mahdollistaa monenlaisten äänien ja tietämisen sekä ajattelemisen tapojen rinnakkaisuuden, josta lukija voi tehdä omat päätelmänsä (Lather & Smithies 1997, xiv–xv).

Hirsiaho (2002, 36) kertoo, että hänen pyrkimyksensä on jonain päivänä irtaantua länsimaisten feminismin kaanoneista niin, että Intian ja Pakistanin naisten omat genealogiat pääsisivät kuulumaan ilman liiallisia post/koloniaalisen mensahibin epistemologisia väliintuloja. Mutta voiko tätä tehdä ollessaan repostelemassa toista kulttuurista kontekstia, mitä tekemään meidät monet sitä tekevät länsimaiset naiset on koulutettu. Itselleen vierasta kulttuuriympäristöä kuvaavat suomalaiset naiset ovat tänä päivänä herkistyneet jälkikolonialistien feministien esiin nostamille kysymyksille ja huomioivat ne tutkimuksissaan (esim. Dahlgren 2005; Latvala 2005; Kantonen 2005; Salokoski 1999; Vuorela, 1999; Ylönen 2004a). *Hyme*-tekstissäni länsimaista kaanonin kohtaan osoitettu kritiikki nousee esiin Irenen ja Mirjan pohtiessa eettisiä kysymyksiä kenttätöiden ja aineiston käsittelyn aikana. Nuo kysymykset liittyvät kuitenkin yhtä paljon heidän omiin paikantumisiinsa ja genealogiaansa kuin muiden tekstissä kuvattujen ääniin. *Hyme*-teksti kuvaa myös sitä eettisten kysymysten heräämisen ja käsittelyn prosessia, joka liittyy etnografian tekemiseen ylipäätään ja erityisesti niin sanotusta kolmannesta maailmasta kirjoittamiseen.

Törmäsin usein helmatekstejä muotoillessani omaksumiini tapoihin kirjoittaa tutkimusta ”kenttää” objektisoiden. Pyrin murtamaan sisäistämiäni kategorisoivia malle-

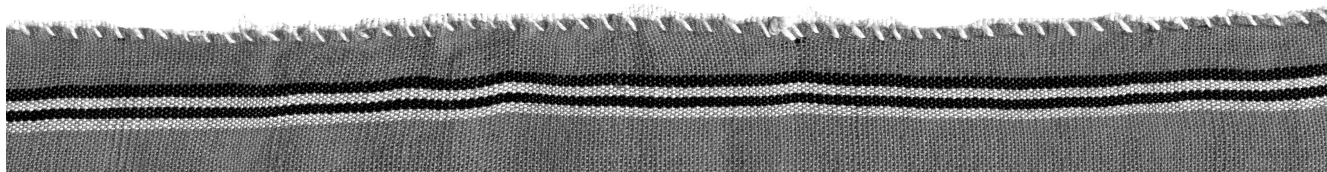
ja ja irrottautumaan valmiiksi annetuista tulkinnan kehikoista tai etukäteen asetetuista jäykistä tutkimusoletuksista. Luomalla erilaisia aineistoistani nousevia näkökulmia huomioivia kirjoituksia halusin antaa kentän dialogien ja polyfonian puhua puolestaan. Enemmän kuin poliittisesti korrektista emansipatorisesta ilmaisusta olin kiinnostunut kirjoittamisen mahdollisuuksista avata uusia näkökulmia sellaisiin maisemiin, jotka tutkimusta tehdessä jäävät usein kulissien taakse. Tekstieni hahmojen fiktiivisyydellä halusin myös välttää narratiivisessa kirjoittamisessa vastaan tulevia eettisiä ongelmia (vrt. Saresma 2003, 102). Eettiset kysymykset eivät kuitenkaan loppuneet henkilöiden tunnistamattomuuteen. Tekstiä muotoillessani ymmärsin, että eettisyys ei ole vain yksi tutkimuksen mukana kulkeva juonne, vaan se on osa koko tutkimus- ja raportointiprosessia (vrt. Denzin 2005, 952–953; Lewis 2004, 2). Se on jotakin, jota on koko ajan uudelleen määriteltävä suhteessa henkilökohtaisiin ja globaaleihin muuttujiin (ks. St. Pierre 2005, 972).

MONIARVOISUUS, MONIAVIOISUUS, MONIÄÄNISYYS, MONIJUONISUUS

Eräs koelukijani näki moniavioisuuden käsittelyn keskeisenä *Hymeen* aiheena. Itse en osannut asiaa samoin hahmottaa. Ehkä moniavioisuus on ilmiönä meitä länsimaisia naisia niin paljon askarruttava asia (vrt. McEwan 1994, 95), että se nousee *Hymeessäkin* tärkeäksi tarinan juonteeksi kirjoittajan sitä itse oivaltamatta. Toisaalta aineistoni sisältää paljon puhetta perheistä ja niihin liittyvistä ihmissuhteista. Suomalaisista naisantropologeista polygamiaa ovat tarkastelleet ainakin Johanna Latvala (2005, 2006) ja muun islamilaisen naiskulttuurin ohessa sitä on käsitelty myös Susanne Dahlgren (1999). Latvalan aineistossa kenialainen moniavioisuus on pikemminkin kulttuuriin kuin uskontoon sidottua. Kuten islam ei kristinuskokaan ole monoliitti ja kulttuuriset tavat vaihtelevat suuresti (vrt. Dahlgren 1999).

Hymeessä keskustellaan paljon islamin uskonnosta, mutta noita keskusteluja ei voi pitää erityisesti islamilaisina, eikä islamilaisina esitettyjen puheenvuorojen voi katsoa edustavan islamia. Uskontoon ja naiseen liittyvien ihanteiden ja todellisuuden kuilu on usein syvä. (Dahlgren 1999, 106.) Samoin ei yksittäisiä kerrottuja tarinoita moniavioisuudesta voi yleistää, silloinkaan kun ne vetoavat uskontoon. *Hyme*-tekstin Irene kertoo miettineensä moniavioisen liiton mahdollisuutta. Kun hänen haastateltavansa Maama toteaa Irenen uteluun perhesuhteistaan jo hieman ärsyyntyneenä: *Minun perinteessä mies voi ottaa kolme, neljä vaimoa. Jos rakastan häntä, ja hänkin tykkää minusta, niin menen hänen kanssaan naimisiin*; Irene ei silti näytä uskovan informanttiaan. Häntä kaihertaa ajatus, että Maaman kompromissi on vastentahtoinen ja hän jatkaa ”ristikuulustelua”.

Fatu-tytön tarina *Hymeessä* avaa ehkä enemmän näkökulmia erilaisten kulttuuristen vaihtoehtojen ymmärtämiseen kuin hänen äitinsä Irenen perspektiivistä kerrottu



kertomus. Soonan, Moonan ja Fatun maailmat muistuttavat toisiaan. Fatun elämykset hybrideistä tiloista on kuvattu monikerroksellisemmin kuin Soonan ja Moonan. Yhteistä kaikille kolmelle on lentämisen taito ja kyky liikkua erilaisten kulttuuristen merkitysten ja symbolien katveessa. Visuaalisina hahmoina Soona ja Moona toimivat enemmän representaatioiden, mielikuvien ja stereotyyppien alueella. Fatun hahmo lähestyy todellisuutta toisesta suunnasta. En välttämättä kutsuisi häntä Soonaa ja Moonaa moniulotteisemmaksi, mutta ainakin aikuislukijan kannalta hän lienee kiinnostavampi. Vaikka Soonan ja Moonan arjen tapahtumissa ja leikeissä on muistumia monenlaisiin tyttöjä koskettaneisiin tapahtumiin ja ilmiöihin sekä verbaalisiin ja visuaalisiin todellisuuksiin ja ulottuvuuksiin, teksti myös pelkistää. Fatusta kertovassa tekstissä ilmiöihin ja tilanteisiin paneudutaan yksityiskohtaisemmin, henkilökohtaisemmasta tarkastelukulmasta, esimerkiksi kuvauksessa äidin sairastumisesta.

Ohimooan vasten hän tunsu äidin pulssin, joka jyskytti tämän kaulalla kuin kaikkivoipa kone. Ehkä Allah tai Jeesus tai se nainen puun luona oli kuullut hänen rukouksensa. Kummisedän kuoltua äiti oli sanonut, että kuolema on vain muutos, askel toiseen todellisuuteen. Silti äiti oli puhunut sedän kuullen kuin tämä ei olisi. Fatu oli miettinyt paljon olemisen kysymystä. Hänelle kummisetä oli. Joskus unessa mies nosti hänet käsivarsilleen ja pyöritti, pyöritti. Fatu rakasti setää. Hän ei ollut kertonut äidille, että setä palasi kertomaan, että hänkin rakasti. Nyt yölläkin. Setä oli luvannut, että äiti on. Kaikkiällä. Hiusharja, pyyhe, banaani kädessä. Että äiti olisi, toisella tavoin kuin kummisetä. Toisella tavoin kuin se Maffan lehvien katveessa asuva nainen.

Useimmissa teksteissäni on elämän kirjoittamiselle tai autobiografialle tyypillistä episodimaista ja genrejä sekoittavaa kerrontaa (vrt. Kadar 1992a, 4). Vaikka kertojat ja hahmot häivyttävät kirjoittajaa, hän on mukana kertomuksissa (s. 12). En ole pyrkinyt yhtenäisyyteen, toisen objektiiviseen kuvaamiseen, aristoteliaaniseen juonirakenteeseen tai eheään tarinaan. Pikemminkin olen kiinnostunut annettujen identifikaatioiden, tyylien ja oppialojen rajojen ylittämisestä (Kadar 1992b, 152) ja sellaisten hämmentävien diasporisten tilojen kuvaamisesta, joilla alueellisia, poliittisia, kulttuurisia, taloudellisia ja psyykkisiä rajoja uusinnetaan (Brah 1996, 242; Finley 2005, 688–689).

Monien haastateltavieni tiukan taloudellisen tilanteen lisäksi oma väitöskirjan tekemiseen liittyvä köyhtymiseni²¹, taistelu rahoituksesta ja yksin puurtaminen ovat vaikuttaneet varmaankin Mirjan hahmoon, joka välillä itseni lailla nyhjää tyhjää, yrittää selviytyä mahdottomasta ja samalla tasapainoilee jossakin teorian, utopian ja arjen välimaastossa. Vaikka Mirja elää tutkijana hyvinvointivaltiossa, hänellä ei ole vieraantumisi-

sen pelkoa ”tavallisesta kansasta” kuten hooksin (1990, 30) kuvaamalla afroamerikkalaisilla keskiluokkaistuneilla akateemikoilla, ennemminkin jatkuva pelko tipahtamisesta, monien maannaistensa ja kollegojensa lailla (vrt. Julkunen 2006).

Mirja toteaa nähneensä 1990-luvulla uusliberalismin rantautumisen Suomeen, muutaman vuoden innoittuneen hyvinvointivaltioharjoittelman kaatamisen fasistista mytologiaa myötäilevillä puheenparsilla. Tätä työtä kirjoittaessani 2000-luvulla on suomalaisen yhteiskuntaan hiipinyt monella tasolla uusoikeistolainen paatos. Hetkittäin Mirja pyrkii hahmottelemaan mikä on se maaperä, josta tällainen henkinen, psykologinen ja toiminnallinen muutos versoo. Itse hän on epäsuosittuun välitilaan luiskahtanut, persona non grata ja asiat joita hän käsittelee ”menneen talven lumia”. Paikoittumistaan helsinkiläisessä katukuvassa Mirja pohtii muun muassa seuraavasti:

Ratikka oli tupaten täynnä. Ihmiset väistelivät toistensa lämpöä. Siinä on jokin ristiriita, Mirja mietti tuijottaen taakse jäävää raidetta, että, olemme edustavinamme vapauden huipentumaa, mutta rakennamme maailmamme kuitenkin niin vahvasti tietynlaisille uskomuksille. Suomessa ei ole edes korrektaa ottaa kontaktia tai näyttää tunteitaan. Parhaiten taidan viihtyä ei-minnekään kotoutuneiden seurassa. Vai olemmeko me ratikalla samoilevat, toistemme katseita pelkäävät, juuri sitä joukkoa: eksyneiden yhteisö. Mitä me teemme, mitä meille tehdään maailmassa, jossa elämä on kirošana, kokemus tehotonta ajan käyttöä. Oudolla tavalla valmiissa, lähes kirkastetussa, monennessako valtakunnassa? Ehkä se joillekin on paratiisi maan päällä. Monille helvetti.

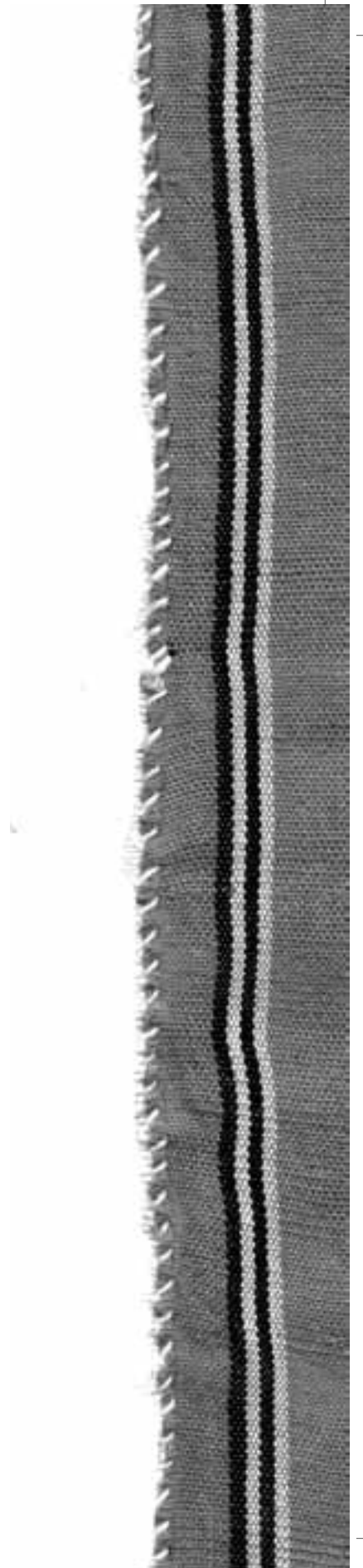
Köyhyyttä ja haavoittuvuutta on vaikea kohdata. Niistä on myös vaikea kirjoittaa niin, että ruumiin tieto, ”sydämen tieto” ja ”pään tieto” yhdistyisivät. Artikkelissaan *Pään ja sydämen tieto* Tuija Saresma (2004, 92) reflektoi surusta kirjoittamisestaan artikkeleista saamaansa lukijapalautetta ja sisäislukijoitaan. Hän kertoo ristiriitaisista tunteistaan kokeelliseen kirjoittamiseen ja pohdiskelee voiko sydämen tieto tai kokemuksellinen tieto, olipa se kuinka uskottavaa tai tunteita ja muistoja herättävää tahansa, tuoda mitään uutta tieteelliseen keskusteluun. Saresma toteaa kirjoittamisen olleen itselleen terapeutista, mutta epäilee voiko se olla autoetnografisen tekstin päätarkoitus, kuten Carolyn Ellis ja Arthur Bohner (2004) ehdottavat. Terapeuttisuus voi sen sijaan olla ja on usein tutkimuksen sivutuote (Saresma 2004, 103).

21 Mikä oli aika kohtalokasta, kun jo lähtötilanteeni oli se, että tuloni alittivat kaikilla mittareilla mitatut köyhyysstandardit. Tutkimuksen tekeminen oli myös kenttätyö suomalaiseseen uusköyhyyteen.

Saresman tavoin olen painiskellut aiheeni kanssa ja pohtinut, josko henkilökohtaisten kokemusten käyttö ja omien prosessien tuominen tekstiin vähentää sen uskottavuutta. Olen päätenyt ajattelemaan, että ollakseni uskollinen valitsemilleni kokeelliseen kirjoittamiseen perustuville metodologisille ratkaisuille ja tuodakseni ruumiin ja sydämen tiedon rinnalle tiedon, jota Saresma nimittää pään tiedoksi, minun on tarkasteltava aineistoani monenlaisissa tulkintakehikoissa, myös hajottavia keskusteluja vasten. Vasta tämän tehtyäni siihen pohjautuva teksti alkaa kommunikoida itsenäisenä tarinana, joka herättää lukijassa muutakin kuin vain sympaattisia nyökkäilyjä, suoralta kädeltä torjuntaa tai lokeroitua ikävyyttä tutkimustekstien pinoon. Tekstin tuominen lihalliseksi, kerrokselliseksi, kommunikoivaksi, kipeitä asioita käsitteleväksi ilmaisuksi on ollut usein tuskallista ja myös terapeutista.

Yksi tutkimus tai tietty lähestymistapa ei koskaan voi puhutella jokaista lukijaa. Ainoastaan hyvin teknisessä, tilastollisessa ja luonnontieteellisessä tutkimuksessa asiat voidaan esittää samaa kaavaa noudattaen. Ihmis- ja sosiaalitieteissä, kulttuuritutkimuksessa ja erityisesti taiteellisia tai käytännöllisiä osioita sisältävissä tutkimuksissa tekijän jälki näkyy aina. Narratiivisessa ja performatiivisessa kirjoittamistavassa teksti kutsuu lukijoita sukeltamaan merkityksiin, pohtimaan ja luomaan niitä uudestaan kirjoittajan kanssa ja ottaa heidät mukaan toimintaan (Ellis & Bochner 2004, 13; Kaskisääri 2000, 52).

Joidenkin akateemista tutkimusta harjoittavien henkilöiden mielestä esseistiset, poeettiset, proosalliset, henkilökohtaiset, elämän kirjoittamisen traditioon pohjautuvat ja muut kokeellista kirjoittamista edustavat tekstit eivät kuulu akateemiseen yhteyteen eivätkä muuta mitään tutkimuskontekstissa ja maailmassa, toisin kuin Ellis ja Bochner (2004) väittävät. Olen itsekkin törmännyt tällaisiin kriittisiin ääniin työtäni seminaareissa esitellessäni. Ajattelen kuitenkin, että käydäksemme käsiksi ”jälki-ajattelijoiden” avaamiin kysymyksenasetteluihin, meidän on tutkijoina uskaltauduttava vaeltaa meille tuntemattomiin epistemologisiin ja metodologisiin maisemiin ja toimimalla siellä tuottaa mahdollisia repeämiä itsestäänselvyyksinä pidettyihin kuvitelmiin ja tapoihin tehdä tutkimusta. Sosiaalisista todellisuuksista uudelleen kertomalla ja esimerkiksi asettamalla modernismin nimeämiä universaaleja ”samuuksia” paradoksisille rajoille voimme performoida ja paljastaa Lännen marginaaleja (Bhabha 1998, 247).





4. ARTIKKELIT PEILISSÄ

There are no honest poems about dead women

*What do we want from each other
after we have told our stories
do we want
to be healed do we want
mossy quiet stealing over our scars
do we want
the powerful unfrighting sister
who will make the pain go away
mother's voice in the hallway
you've done it right
the first time darling
you will never need to do it again.*

*Thunder grumbles on the horizon
I buy time with another story
a pale blister of air
cadences of dead flesh
obscure the vowels.*

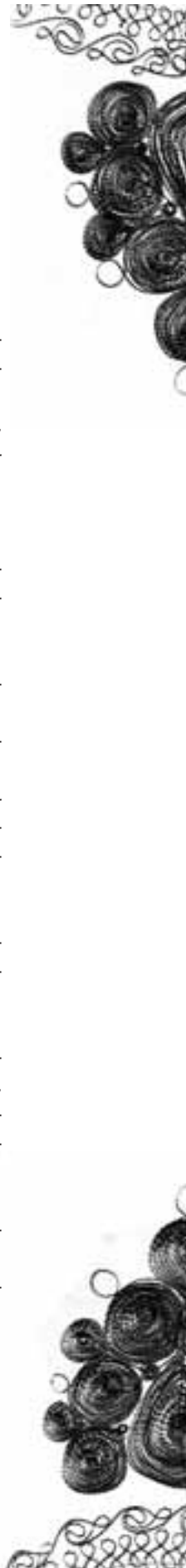
Audre Lorde 1986, *Our Dead Behind Us*.

KIRJOITUSHARJOITUKSIA

Tässä luvussa käsittelen artikkeleitani *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other ja Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* sekä niiden merkitystä muille työni teksteille ja yhteyksiä niihin. Molemmat tekstit olivat eräänlaisia narratiivisen kirjoittamisen harjoitelmia. Yhdistelin niissä aineistooni pohjautuvia, autoetnografisia ja fiktiivisiä elementtejä. *Toward Performative Research* -kirjoitus oli alkujaan Monikulttuurinen taidekasvatus -tutkijakoulun *Tutkijan tarina* -seminaariin suomeksi kirjoittamani teksti, jossa pohdiskelin tutkijan henkilökohtaisia ja aineistoon liittyviä paikallistumisia. *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* puolestaan pohjautui Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen ja Kulttuurin tutkimuksen verkoston *Personal Writing* (2000) kesäkoulussa pitämäni esitelmään. Se koostuu kahdesta kirjoituksesta. Alkuosassa pohdin oman ja tyttärieni kokemusten kautta ”rodullisia” identiteettejä ja niiden tuottamista. Toisen osion muodostaa vapaamuotoisemmin kirjoitettu *Tyttö*-tarina, jossa ”tyttö” ja ”tytöt” matkaavat erilaisissa tilanteissa ja paikoissa, joihin maailma, omat jalat ja unelmat heitä kuljettavat.

Tekstejä kirjoittaessani lienen saanut vaikutteita Latherin ja Smithiesin teoksesta *Troubling the Angels, Women Living with HIV/AIDS* (1997), jonka sivuilla useat aineistoon pohjautuvat ja aihepiiriin liittyvät tekstit kulkevat rinnakkain. *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* -artikkelin ensimmäinen versio syntyi lähes yhdeltä istumalta. Halusin kokeilla erilaisia kirjoittamisen tyyliä ja pohtia miten performatiivisuus voisi omassa tutkimuksessani ja kirjoittamisessani näkyä. *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* -teksti puolestaan muodostui hitaasti erilaisista versioista. Artikkeliksi esitelmääni muokatessani kirjoitin aluksi kolme rinnakkaista tarinaa. Yksi teksteistäni oli vapaamuotoisesti omiin kokemuksiini kiinnittyvä fiktio, toinen oli tarinan muotoon kirjoitettu osittain autobiografinen tarina ja kolmas pohdiskeli diasporisiin ja kolmansiin tiloihin liittyviä teoretisointeja. Lopulta yhdistelin samaan tekstikokonaisuuteen osasia kaikista kolmesta kirjoitelmasta ja tarjosin näin muodostettua yhtenäistä tekstiä julkaisuun. Keskusteltuani muotoseikoista kirjan toimittajan Eeva Peltosen kanssa päädyin rakentamaan artikkelini kahtena peräkkäisenä tekstinä, joista toinen on perinteisempää autoetnografisia aineksia sisältävää narratiivista kerrontaa. *Tyttö*-teksti pohjautuu osittain autoetnografiseen, osittain fiktiiviseen ajatuksenvirtatekstiin, jota olin alkanut kirjoittaa eräänlaisena kirjoitusharjoitelmana kerrokselliseen selvittämiseen ja Denzinin (1997) muntarinasta esittämiin ajatuksiin liittyen. Olin siinä halunnut yhdistää useampien sukupolvien suomalaisten naisten kokemuksia ja samalla häivyttää kertojasubjektien ajallisia ja tilallisia rajoja.

Rishma Dunlopin kirjoitustyöpaja tutkijakollegani Lea Kantosen kanssa järjestämässämme tutkimusseminaarissa *Multicultural Finland: Redefining Art Education and Art Research* (2002) vahvisti luottamustani feministiseen kokeilevaan, fiktiiviseen tut-



kimuskirjoittamiseen ja etnografiaan sekä taiteellisen ja tieteellisen työn yhdistämiseen. Dunlop on kirjoittanut oman haastatteluaineistonsa pohjautuvan väitöskirjansa *Boundary Bay* (1999b) romaanin muotoon. Hän määrittelee työnsä *bildungs*-romaanin ja *kunstler*-romaanin traditioihin tukeutuvaksi. Kun kasvu- ja taiteilijaromaanit ovat tavallisesti kuvanneet miehisen sankarin kehitystä, tämä teos on naisen näkökulmasta kerrottu naisiin, kasvuun, taiteelliseen toimintaan ja koulutukseen liittyvä tarina (s. 14–15). Ihastuin Dunlopin (1999a) hyväksyvään suhtautumiseen eriäviin, eri tavalla tuotettuihin ääniin. Olin samaa mieltä hänen kanssaan siitä, että erilaisia tyylikeinoja yhdistellen on mahdollista valottaa tiloja, jotka perinteisessä tutkimuskirjoittamisessa jäävät syrjään.

HENKILÖKOHTAISEN KUVAAMISEN VAIKEUDESTA

Sisäislukijani tuntee edelleen myötähäpeää silmäillessään artikkelin *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* introa: *A letter to my researcher self*:

I write to you because I cannot live without you. Again and again, the shivering of your spine when you fumble in the opening spaces makes me fall in love. Sometimes I am tired of you. The twitching movements of your head. The tension of your calf when your foot touches the cold floor. The stiffness of the muscles in your chest when you are afraid. The strangling pearl in your throat. Tensed neck and cracked voice. The shooting pain in your heart when you wake up alone.

(Oikarinen-Jabai 2003, 570.)

Alun purkauksessa tiivistyivät tutkijaryhmässämme ja yksityiselämässänikin tuolloin kokemani ulkopuolisuuden tunnot. Vaikka useilla tutkijakoulutovereillani oli omissa töissään tavalla tai toisella henkilökohtainen lähestymistapa, sellainen henkilökohtaisen, poliittisen ja kriittisen performatiivinen yhdistäminen, jota omassa työssäni hain poikkesi tutkimusryhmässämme painotetuista omakohtaisuuden tavoitteista. Ei ollut helppoa löytää sellaista kirjoittamisen tapaa, jossa henkilökohtainen tulisi jaettua lukijan kanssa ja muntarina soljahtelisi luontevasti muiden tarinoiden lomassa. Intro oli lähinnä suunnattu itselleni, ehkä kirjoittajasubjektin paikantamiseksi.

Artikkelissa *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* kirjoitan:

Ruotsin ja Gambian jälkeen Suomi oli eksoottinen paikka. Tila ja elämäntapa, jossa odotin löytäväni juureni, oli kuin huvipuiston peilisali. Mielikuvat, joita kohtasin kulttuurisissa peileissä, näyttäytyivät joskus absurdeina,

pelottavinakin. Reitit, jotka luulin tuntevani, johtivat usein kummallisiin tilanteisiin ja umpikujiin. Etsin kieltä käsitellä kokemuksiani ja ihmisiä, joiden kanssa jakaa niitä.

(Oikarinen-Jabai 2004, 161.)

Nuorena taakseen jättämäänsä kulttuuriseen kontekstiin palaaminen on useimmille vaikeaa (ks. Salakka 2002). Tutkimusmaailmassakin paluumuuttajan on vaikea jakaa tunteuksiaan: ”yhteinen kieli” osoittautuu usein merkityksiltään odotettua normatiivisemmaksi ja erilaisuutta torjuvaksi.

Törmätessäni tutkimuskonteksteissa kokemuksellisia eroja mitätöivään ja jopa kieltävään asenteeseen koin tärkeäksi nostaa esille myös sitä haastavia näkökulmia. Kun eräässä kokouksessa alustin esittelemällä ja lukemalla otteita suomalaisen feministitutkijan Heidi Liehun (1998) kirjasta *Perhosten valtakunta*, eräs naispuolinen tutkija kommentoi: ”Nuo feministit ovat niin aggressiivisia.” Keskustelu katkesi siihen. Samalla tavoin tyrehtyivät usein keskustelut kulttuurisista ja luokkaeroista. Kommentoijille ei luultavasti juolahtanut mieleen, että jostakin näkökulmasta katsottuna univertsaaleina pidetyille uskomuksille pohjautuva ja marginaalien olemassaolon poissulkeva tutkimusmaailma on myös väkivaltainen. Koska eroista, olipa sitten kysymys luokasta, ”rodusta” tai sukupuolesta, puhuminen näyttäytyi tutkimuskontekstissani hankalana, aloin kirjoittaa niistä pohtimalla muun muassa gambialaissuomalaisten lasten äitinä kohtaamiani afrikkalaisiin ja Afrikkaan liitettyjä mielikuvia, uskomuksia, stereotyyppiä ja merkityksiä (ks. Oikarinen-Jabai 1999, 2000).

Nämä pohdinnat ovat läsnä myös väitöskirja-artikkeleissani. Esimerkiksi kuvaan, kuinka vaikeaa on käytännössä käsitellä kolonialismin ajoilta peräisin olevia afrikkalaisia (kaikkia ”suomalaista” tummemmiksi luettuja) koskevia piintyneitä mielikuvia ja nimeämisiä. Kerron halunneeni tukea lasteni kokemusta sekä mustuudestaan että valkoisuudestaan sekä niiden välisistä sävyistä eurosentrisesti maailmaa tarkastelevis- sa ”värisokeissa” yhteisöissä. (Oikarinen-Jabai 2004a, 169.)

Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other -tekstin otsikot: kirje tutkijaitselleni, toisiinsa sulautuvat tekstit, kipu, halaaminen, ääni, rajoja kohti, leikki, performatiivinen lähestymistapa, tiivistänevät olennaisen tuon hetkisistä kysymyksenasetteluistani ja viittaavat myös silloisiin teoreettisiin keskustelukumppaneihini ja innoittajini, kuten transgressiosta ja rakkaudesta kirjoittaneeseen hooksiin, hybridistä kolmatta tilaa lähestyvään Homi Bhabhaan, kerroksellista kuvausta suosivaan Carol Ronaihin ja performatiivisista teksteistä kirjoittaneeseen Denziniin. Halusin kuvata kirjoituksessani, kuinka olin hapuillut, epäillyt, aloittanut uudestaan, pyyhkinyt ja toistanut, yrittäessäni kirjoittaa huokoisaa tekstiä ja löytää tapoja ilmaista rajoilla liikkumisen kokemuksia.

Aihetta käsitellessäni törmäsin muihinkin kuin tutkimusyhteisöni rajoihin. Kirjallisuuteen tutustuessani löysin monenlaisia maastoja. Jälkikolonialistiset lähestymistavat poikkesivat eri alueellisissa konteksteissa (vrt. Frankenberg & Mani 2001, 478). Aluksi kiinnostuin pohjoisamerikkalaisista henkilökohtaisuutta ja kokeellisuutta painottavista näkökulmista. Inspiroiduin myös osallistuessani vuonna 2000 Torontossa pidettyyn *Mothering in African Diaspora: Literary, History, Popular Culture and the Arts*-konferenssiin. Patricia Hill Collinsin konferenssissa pitämä luento keräsi kuulijoita. Mukana oli kirjava joukko naisia ja äitejä queer-ryhmiin kuuluvista hunnutettuihin musliminaisiin. Ilmapiiri oli käsin kosketeltavan innoittunut. Työryhmissä esiteltiin niin perinteisempiin kuin kokeilevampiin tutkimusmenetelmiin nojautuvia tutkimuksia ja hankkeita. Kertoessani työsuunnitelmastani, lastenkirjaan liittyvistä tausta-ajatuksistani ja aikomuksestani sitoa teos osaksi tutkimustani sain positiivista palautetta ja työni alkoi näyttää tarpeelliselta ja lähestymistapani mielekkäältä.

Epäroin silti. Voinko rinnastaa pohjoisamerikkalaista tai brittiläistäkään kokemusta suomalaisen? Kuinka löytää oma valkoinen, henkilökohtainen lähestymistapani paikallisissa jälkikolonialistisissa konteksteissa ja käsitellä kokemuksellisia ja historiallisia kohtaamisiani kolonialismin ja patriarkaatin tuottamien representaatioiden ja merkitysten kanssa (vrt. Wolf 1992, 133)? Löytyisikö se paneutumalla erilaisista konteksteista nouseviin aineistoihin ja kirjoittamalla niistä pyrkimättä hiomaan tai etäännyttämään tekstiä liikaa tyyllillisesti? *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* -artikkeli oli purkauksenomainen kirjoitelma, jossa oli monta alkua. Tekstiä kirjoittaessani ja käsitellessäni päädyin punnitsemaan niin tutkimukseeni nivoutuvia eettisiä ja metodologisia ongelmanasetteluja kuin omaan ja informanttien subjekti-positioihin ja paikallistumisiin liittyviä kysymyksiä. Artikkelin introkirjettä seuraavassa kappaleessa *Merging Texts* pohdin kuinka nostaa kehollisuus ja oma elämänhistoria osaksi tutkimusta.

I read the letter to my friend.

– “How pathetic”, she remarked.

– “Sometimes it is good to be pathetic and naive.” I answered.

– “Bingo,” screamed my daughters when I came to the point “you travel from continent to continent in the womb of a Goddess.”

– “Mother must have a womb in every story that she tells,” they laughed.

I agree. Even though I have spent years in the academic chaffcutter, there is still some naive passion moving through my bones that seeks its expression like a street dog that is running after its tail. I want to continue to do research and to look for performative ways of writing. My letter is an introspective journey to meet the Other in myself. As I analyzed my fieldwork

data, I noticed that my informants had their own performative ways. If I would listen to them carefully, with all my senses, I could learn from them. In this article I show how my personal and cultural experiences merge with the stories and expressions of my informants. Recognizing this, I am looking for methodological approaches to perform and write about, embodied experiences and encounters.

Karen Scott-Hoy (2003, 10) kertoo, että maalatessaan hän saattoi tukeutua ”eletyn kokemuksen kieleen” ja pystyi kertomaan syvällisesti henkilökohtaisista, emotionaalisista kokemuksistaan itselle vieraassa kulttuurisessa kontekstissa. Mutta kuinka tuoda tuo ei-verbaali kohtaaminen ja ymmärrys osaksi kirjoittamisen prosessia? Kuinka käsitellä samanaikaisesti eri yhteyksissä omaksuttua kulttuurista kokemusta ja tietoa? Millaisiin historiallisiin tarinoihin sitoa muntarinoita? Miten puhaltaa tekstin aukkoihin merkityksiä? Oivalsin, että kaikkien tekstien ei tarvitse olla puhki pohdittuja. Keskeneräisyydellä, erityisesti narratiiviseen, kokeilevaan feministiseen kirjoittamiseen ja käsiteltävien asioiden prosessointiin liittyen, on paikkansa (St. Pierre 2005). Kirjoittaa voi monin tavoin.

Henkilökohtainen ja kehollistunut tutkimuskirjoittaminen on kuin äänen avausta. Joskus huulien välistä kuuluu vain korinaa, vaikka suu olisi ammollaan kuin Edward Munchin *Huudon* hahmolla. Sanat ja ääni saattavat pakahduttaa niin, että ne purkautuvat ulos itse haluamallaan tavalla äänen tuottajan voimatta vaikuttaa muotoon. Mutta niiden kerran tultua ulos niihin voi ottaa etäisyyttä, muokata niitä ja valita ne äänet, joita haluaa käyttää. Myös hiljaisuudet, sekä ne joista tutkija on tietoinen että ne joita tutkija ei itse hahmota, ovat huomioimisen arvoisia ääniä tutkimusteksteissämme (Clandinin & Connelly 2000, 147).

Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other -artikkelissa annoin ensimmäisenä esiin nousseiden äänien soljua tekstiin. Sitoessamme ääniä tutkimuksellisiin teoreettisiin viitekehyksiin tai erilaisiin tyylillisiin kehikoihin, teemme poliittisia ja kantaa ottavia ratkaisuja. Mikään teksti tai esittämisen tapa ei ole neutraali, vaan se kiinnittyy aina joihinkin maailmankatsomuksellisiin, kulttuurisiin, sosiaalisiin, taloudellisiin ja psykologisiin käytänteisiin. Itselleni on ollut tärkeää ymmärtää, ettei subjektiivista tekstiä ole olemassa. Kirjoitusta ei voi olla ilman vuorovaikutusta. Kirjoittaja on aina muotoutunut joissakin historiallisissa konteksteissa (vrt. Viswesvaran 1994, 8). Tekstin kirjoittaminen, kuvaaminen, maalaaminen, laulaminen, soittaminen, puhuminen tai muuten performoiminen on kommunikaatiota, lukipa, näkipä tai kuulipa sen joku toinen tai ei.

Muun muassa hooksin (1994) innoittamana yritin kirjoittaessani kiinnittää omaa tutkijan taustaani ja positiotani niin henkilökohtaisiin kuin historiallisiin tapahtumiin ja luokan, sukupuolen, valkoisuuden sekä etnisyyden värittämiin paikallistumisiin.

I lost my mother and sister at the age of eight. Losing them changed my world. I grew old at a young age. I had to take care of myself, though I was not ready or prepared. But I was very talented in understanding people's strange behavior, weaknesses and helplessness. The war had colored the experiences of my parents' generation. There were so many reasons for us human beings to fail when facing the reality: war, poverty, disappointment, sorrow, loneliness, lack of caring. My father screamed at nights, he sounded like a fog siren. My brothers shot my cat. The wars were going on...

...They were interwoven into their own life dramas, and everyone wanted to run away from memories and potential encounters or situations that could awaken the emotions and stories hidden under the skin. For me it didn't work. I could hide my emotions, reactions and questions, but my heart was full of passion and desire. I wanted away. I took a boat to Sweden. The Gypsy family with whom I slept under the stairs of the upper deck of the ship taught me survival strategies abroad. I got to experience what it is to be a foreigner. I was grateful for this experience when I came back to Finland with my Gambian husband.

...Now, years later, as I sit here before the computer, I am trying to find a healing, caring space within theory, which carries me and allows me to seek, to sense, to analyze, to write, to know and to play freely. I agree with bell hooks (1994, p. 61) that no theory is inherently healing or revolutionary. It is we, the theory makers and users that make it liberating. However, even a scholarly community that considers itself radical may, without noticing it, adopt a particular academic rhetoric and then exclude from discussion those researchers who question this rhetoric even when it claims to understand them.

As a researcher and an academic I am easily placed in a social class and a position where I don't feel at home. For most of my life, I have lived among those people who traditionally are the objects of research, and perhaps also high art. Accidentally, I have bolted from among the servants to the banquet hall, but at night I sleep in the kitchen. When I look from the kitchen door into the hall, I am frustrated; in the hall, the kitchen does not exist. In between these two spaces, I have to be an interpreter for myself. I have to create 'tongues' by which I can be present and operate on both sides, move from one space to another, carrying the smell of oatmeal porridge oats and sweat into the hall, and the swish of papers and dry concepts into the kitchen. (Oikarinen-Jabai 2003, 572–573.)

Tekstejäni työstäessäni hahmotin kirjoittamisen prosessina, jossa kirjoittaja neuvottelee moninaisten todellisuksiensa ja erilaisten maailmojen välissä. Kirjoittaessani en sulkenut pois kehoni reaktioita, ristiriitaisuuksia ja tunnetiloja, vaan otin ne osaksi aineistoani (vrt. Ronai 1992, 1996), vaikka tämä edellyttikin joidenkin omaksumieni tutkimuskäsitysten uudelleenarviointia.

Sometimes it is enormously difficult to accept my own uncertainty, helplessness, anxiety, fear and other emotions that are awakened when I move in borderlands. My spine spirals to a question mark as my voice seeks form deep in the bowels of my body. Guilt and shame. Loss and pain....war. "Everyone wants to go to Heaven, but no-one wants to die." I dance with the pulse of reggae and let Peter Tosh's words from the eighties sway me. "I need equal rights and justice, got to get it... Father Lord Jesus...Everyone fighting to reach the top, but how far it is from the bottom...Everyone is talking about crying, but tell me who are the criminals. I really don't see." My body sends contradictory messages, and I enjoy when these messages form gestures. I hang in the liana that grows from the navel of the world. (Oikarinen-Jabai 2003, 573.)



ÄIDIT, TYTÖT JA KIRJOITTAMISEN NAUTINTO

Mullin mallin

*Selkä kekäleinä
Nahka luo itseään*

*Kirkuu mennen tullen ihmettelyä silmissään
Puistan päätäni minäenymmärräytäänmitään-nykäyksin*

*Ruokaa laittamassa, syömässä, tiskaamassa, imettämässä
Liekki kädellä
Tyttö ojentautuu sylistäni, kohottaa käsivartensa kohti tyhjyyttä, kaartuu muistoon*

Puhuu varjokieltä, heristän simpukkaa korvassani

Tytär tulee kotiin, välipalaa, enkun kokeista B+, maito on loppu, housuihin on tullut reikä, laskuja vinopino

*Tanssii tuulimyllyjen kanssa
Hiiltynyt ruumis viilloksilla*

Katsoo ikkunasta ohikulkevaa pilveä, laulaa

Oikarinen-Jabai (2004b, 75)

Artikkelitekstini ja niitä pohjustavat kirjoitelmat liittyvät myös suomalaisten naisten pöytälaatikkokirjoittamistraditioon. Kirjoittaminen lienee monelle suomeksi kirjoittavalle naiselle ollut merkittävä ”toinen”, johon peilata arkeaan, kokemuksiaan ja omaa ruumistaan. Artikkelin *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* introssa kirjoittaja puhelee itsensä kanssa:

Often I experience you as odd, strange, unknown. I would like to run away from you. To leave you, jeering at your incomprehensibility. But you are the only one I have. Sometimes I hate you. I am a prisoner. Where do you take me? Chain me to uncertainty. Force me to wander in places where I have not been before.

I try to listen to you, to understand you. I'm pressing the seashell against my ear to make out your voice. Usually it is the roaring of the sea. Sometimes, if I throw myself into it, I can find paths leading into the caves of the ocean. To a time of standing still. To a deep, deep silence. There you are soft flesh, embracing. You are filled up with a pink-blue-yellow dream. You take my hand and lead me on, deeper. No words, no images. Just the humming. (Oikarinen-Jabai 2003, 570.)

Verena Andermatt Conleyn mukaan useimmissa länsimaisen kulttuurin myyteissä mies – jumala, runoilija tai luoja – johtaa naisen pimeydestä valoon, kuolemasta elämään, yöstä päivään, selkeyteen, järkeen, itsetietoisuuteen. Matkanteko itsessään on urautunut jokseenkin lineaariseen reittiin ja piintyneisiin poeettisiin metaforiin. Kehollisista paikallistumisista niissä ei neuvotella. Naista kutsutaan, kuten Orfeus kutsuu Eurydikea, mutta kutsuttu on hukassa, kuollut, poissa. Cixous asettaa rinnalle myytin Demeteristä, hedelmällisyyden ja maan jumalattaresta, joka samanaikaisesti on maa ja kuljeksii maalla etsiessään tytärtään Korea. Demeter löytää lapsensa elävänä maanalaisesta maailmasta, jonka hän myös itse sisältää. Hän ei ole rajoittunut kapeaksi lineaarisiksi läpikulkutieksi. Muuntautumiskykyisenä Demeter liikkuu rajoittamattomissa maan, meren ja maanalaisen tiloissa. Äiti ja tytär sulautuvat toisiinsa sisältyen ja sisällyttäen, kuin astia ja säilötty. He eivät laula orfisella erillisyyden äänellä, vaan hyvityksen äänenpainoin. Heidän parantava kielensä sisältää lahjan, maternaalisen metaforana, käännöksenä, syvyytenä, sosiaalisena sopimuksena.²² (Conley 1984, 107–108.)

Feminiinisestä ja maternaalisesta puhuessaan Cixous ei rajaa niitä perinteisten sukupuolirajojen mukaan (Gilbert, 1988). Kuitenkin hän usein toteaa, että naiset ovat mahdollisen äitiyden kautta kokemuksellisesti lähempänä tunnesävyistä taloutta, rakkauden lahjan taloutta, joka muuttaa suhdetta omaan ja toisen kehoon (Conley 1984, 102–103). Kylpiessään kohdussa, verhoten ja verhottuna äiti, tytär (tai rakastaja) ovat sidoksissa veressä, eivät konvention, lain nimessä. Demeterin pyöreänmuotoinen kohtu on avoin. Se ei vangitse, vaan tuntee toisen elämänmyönteisellä kosketuksella, ennen katseen etäännyttävää vaikutusta. Naiset ovat lähempänä somaattista, sykkivää, rytmiin ja värähtelyyn perustuvaa esikielellistä kieltä, jonka tunnistaa sisältäpäin tai kuulee kor-

22 Cixous käyttää Kristevan tapaan maternaalista metaforana, jonka avulla on mahdollista käsitellä taiteellista luomista. Päivi Lappalaisen mielestä Kristevan ”maternaalinen fantasia” perustuu maddottomuuteen. Kun äidin eroa ja merkityksen muodostumista vastustava voima asettuu kohtuun, äidistä tulee mykkä ja hän tarvitsee jonkun – taiteilijan, ilmaisevan miehen – puhumaan puolestaan. (Lappalainen 1996, 91–93.) Cixous tuo maternaalisen pois psykoanalyttisten välttämättömyksien kentältä, joiden logiikan mukaan maternaalisuus sitoutuu vahvasti (fyysisen) äidin ruumiiseen.

vassa. Tässä kielessä on kirjoittamisen perusta. Nainen, lähempänä aistejaan maistaa sanat ennen kuin ne vaipuvat symbolisen järjestyksen erottelevan arvovallan helmaan. Kirjoittaminen alkaa aina poissaololla, vetäytymisellä autuudesta. Kuten maailmaan tuleminen se edellyttää etäisyydenottoa. Jokainen nainen on sen jälkeen kolminaisuus: tytär, äiti ja poissaoleva kolmas. Kirjoittamiseen tuleminen on maternaalisen, äidillisen kosketuksen ja maun etsimistä, toista etsivän ja toisesta – other (-mother) – lähtöisin olevan kielen etsimistä. (Conley 1984, 109–113.)

Afroamerikkalaisissa kontekstissa toisen äitinä olemisella (othermothering) on viitattu äitiyteen sosiaalisena taitona ja tehtävänä (Bulbeck 1998, 128). Jayne Ifekwunigwe käyttää käsitettä other-mother viitatessaan valkoisten äitien ja mustien isien tyttärien mustiin korvikeäiteihin solmimiin suhteisiin, jotka tarjoavat tytöille mahdollisuuden tutustua mustien naisten elämään ja isänsä kulttuuriin. Tämä fiktiivinen suku mahdollistaa tytöille myös äidistä irtautumisen ja miespuolisen tytön (male-daughter)²³ roolin kantamisen. (Ifekwunigwe 1999, 175–177.) Ifi Amadiumen (1997, 129) mukaan useissa pre-kolonialistisissa afrikkalaisissa yhteisöissä oli mies- ja naissukupuolen lisäksi kolmas sukupuoli, joka mahdollisti joustavan sukupuolipositioissa liikkumisen ja miespuolisuuden tytölle.²⁴ Tämän hän erottaa länsimaisessa binaarisessa sukupuoli-järjestelmässä käydyistä roolinvaihtoista, joissa miespuoliset imperialismia palvelevat tytöt/naiset ottavat miehen roolin palvellakseen kapitalistista järjestelmää (s. 197–198). Monille Ifekwunigwen (1999, 170–177) haastatteleuille *métisse*-tytöille, kuten hän ”rodun” käsitteen häivyttääkseen nimeää valkoisen ja mustan liitoista syntyneet tyttäret²⁵,

23 Teoksessa *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in African Society* (1987) Amadiume igbojen perinteisiä sukupuolirooleja tarkastellessaan kuvaa, kuinka joissakin tapauksissa nainen sai miehen roolin (s. 31–33). Erityisaseman saanut tai varakas nainen pystyi hankkimaan omia vaimoja ja hänellä oli myös auktoriteettiasema suhteessa mieheensä (s. 42–49).

24 Monissa ei-länsimaisissa yhteiskunnissa on ollut ja on käytäntöjä, jotka mahdollistavat jäsenilleen sukupuolille tarjotuissa rooleissa liikkumisen. Yhteisöt ovat myös kehittäneet erilaisia tapoja neuvotella sukupuolieroja, joiden eriävyydet vaihtelevat yhteisöstä toiseen. Bulbeckin mukaan valkoisessa läntisessä kulttuurissa gender liitetään mekaanisesti kehoon, kun joissakin toisissa kulttuureissa roolit tukevat sosiaalista sukupuolta. Yhteisöt, jotka eivät erottele sukupuolia binaarisesti ovat vähemmän sukupuolikeskeisiä. Niissä kolmannet sukupuolet tarjoavat joustavampia rooliperformansseja. Ne eivät ole suoraan verrattavissa länsimaisiin sukupuoliperformansseihin, joissa sukupuolen notkahdukset ovat keskiössä (Bulbeck 1998, 154–160; ks. myös Burnett-van Tonder 1992; Thompson Drewal 1992, 190; Åkesson 1983)

25 Ifekwunigwe (1999, 17–20) haluaa korvata ”rotuun” viittaavat termit, kuten mixed-race, multi-racial ja bi-racial termillä *métis(se)*, joka sisällyttää myös lapset, joiden vanhemmat kuuluvat eri etnisiin/kulttuurisiin ryhmiin, kuten igboihin tai yoruboihin tai englantilaisiin ja skotlantilaisiin. Termillä voidaan viitata myös kulttuurisesti hybrideihin ihmisiin. Senegalilaisessa kontekstissa *métissellä* viitataan lukuisia subjektipositioita omaaviin henkilöihin, joiden ”rodullistavat” identiteetit leikkaavat muiden identiteettien kanssa (Hashim 1996, 8).

tutustuminen isän puoleiseen mustaan (nais)kulttuuriin oli avannut mahdollisuuksia itsetuntemukseen, uusien elämänalueiden valloittamiseen ja oman toiseuden uudelleenmäärittelyyn.

Cixous'n maternaalisella ja Amadiumen kuvaamalla afrikkalaisten naisten keskinäistä solidaarisuutta määrittävällä äitiyteen perustuvalla matriarkaalisuudella on yhtymäkohtia. Molemmissa äitiys heijastuu positiivisena yhteiskunnallisena voimana, joka mahdollistaa käsitellä naisten historiallisia paikoittumisia ja etsiä uudenlaisia kohtaamispintoja (ks. Amadiume 1997, 198; Conley 1984, 99). Tällaisiin näkökulmiin tukeutumalla voitaisiin mahdollisesti myös hienosäätää feministien keskinäisiä suhteita ja kehittää akateemista feminististä pedagogiaa (Sprengnether 1993). Äiti-tyttärsuhteen syvällinen tarkastelu on tukena myös "rodun" ja sukupuolen sekä valkoinen/musta-jaottelun problematiikkaa purettaessa. Ifekwunigwe muistuttaa, että samoin kuin eri yhteiskunnissa on gender-kategorioita rakennettaessa tukeuduttu hierarkkisiin naiseutta ja mieheyttä erotteleviin määrittelyihin, on läntisissä yhteisöissä rakennettu "rotua" konstruktiona, joka erottaa valkoisen eurooppalaisen ei-eurooppalaisesta objektista. Erityisen selkeästi valkoisuuden ja sukupuolen konstruktiot sekä kärjistyvät että kyseenalaistuvat hänen mielestään valkoisten äitien ja mustien tyttärien suhteissa. (Ifekwunigwe 1999, 177–192.)

Teksteissäni valkoiset naiset etsivät tapoja kirjoittaa mustista ja valkoisista naisista. Kirjoittamisensa kanssa kommunikoidessaan he usein päätyvät käsittelemään äidin ja tyttären maailmojen ja tilojen kohtaamista. Tekstit paikallistuvat tämän suhteen kautta ja sen läsnä ollessa. Usein paikalla on myös kolmas tai neljäs hahmo, joka ilmestyy uniin, näyttöpäätteelle, oksistoihin, liekkien loimuun tai vaikkapa seinän rosoiseen pintaan. Aineistoa kuunnellessani tiedostin, ettei tieto ole koskaan vain abstraktia tietämistä, vaan on kysymys lihallisesta kaikkien aistien yhteistoiminnan avaamasta ymmärryksestä. Tällä rajattomalla kartalla avautuu äärettömiä tiloja. Conley (1984, 116) kirjoittaa Cixous'n kulkevan näiden tilojen läpi siivellisissä sandaaleissa, avatarojensa Gradivan, Penthesilean ja Kleopatran lailla. Ehkä samankaltainen kokemus on johdattanut Latinalaisen Amerikan naisliikkeet tukeutumaan synkretistisiin naispuolisiin jumaluuksiin (ks. Vuola 1999), tukenut intialaisia naisia kääntymään naispoliittisissa kysymyksissä omien jumalatarhahmojensa puoleen (ks. Kuortti 2004, 384), evästännyt Amerikan alkuperäiskansoja palvomaan Jeesuksen rinnalla Maissi-äitiä (Tinker 1998), rohkaissut afroamerikkalaisia naisia lähestymään Kristusta mustana naisena (Pui-lan 2005, 176), innostanut afrikkalaisia tutkijoita tarkastelemaan prekoloniaalisia naiskulttuureja (Amadiume 1997, 29–51) ja kannustanut saamelaisia äitien ja tyttärien sukupolvien kirjailijoita elvyttämään saamelaisia naisjumalia (ks. Hirvonen 1999, 260).

Äidin ja tyttären suhde on läsnä sekä gambialaisessa että suomalaisessa primaariaineistossani. *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* -artikkelin *Tyttö*-esseessä (2004) olen käsi-

tellyt aihetta autobiografiseen ja fiktiiviseen näkökulmaan nojautuen. Tekstiä kirjoittaesani oma historiani nivoutui luontevasti äitieni ja isoäitieni tarinoihin. Lasteni tarinoita ymmärtääkseni minun oli paneuduttava toisenlaisiin kertomuksiin. Lopullisessa tarinassa eri sukupolvien naiset kohtasivat yhdessä tytön hahmossa. Erilaiset kertomukset kääriytyivät yhdeksi tarinaksi, joka oli monta tarinaa. Tekovaiheessa sain palautetta siitä, että kertojasubjekti ei ollut selkeä. Olin pettynyt, koska ajatukseni oli häivyttää subjekti ja tuoda esiin se hetki, kun äiti, tytär ja poissaoleva äiti ovat erottamattomat ja toisella other (-mother) on kertojan valta (ks. Conley 1984, 109; Ifekwunigwe 1999, 190–192).

Henkilökohtaisen ja feministisen lähestymistapani vuoksi vanhemmuus ja erityisesti äidin ja tyttären suhteeseen liittyvä jatkumo/siirtymä on tärkeä teksteissäni. Jokainen nainen on jonkun tytär. Äitiä ja tyttäriä yhdistävät kokemukset voivat olla sensationaalisia, lihallisia tai spiritualistisia elämyksiä arjesta ja sen jakamisesta. Ne voivat olla myös esimerkiksi yhteisön sosiaalisesti määrittämiä odotuksia siitä, kuinka tytön tulisi käyttäytyä ja toimia suhteessa muihin yhteisön jäseniin tai kulttuurisen historian luomia näkemyksiä ja mielikuvia ”rodusta”, kansallisuudesta tai etnisyydestä. Tekstieni tyttaret jakavat äitiensä tiloja, mutta ovat myös itsenäisiä kokijoita. Maailman rytmin ja sykkeen lisäksi äiti välittää tietoa ja toimii puskurina tyttären ja maailman välissä (vrt. Ylönen 2004b, 14). Joskus tytär alkaakin ylläpitää ja kuljettaa yhteistä rytmiä. Äidistä tulee tytär ja tyttärestä äiti. Loputtomasti he sivuavat toisiaan ja vaihtavat paikkaa. Äidin ja tyttären heidät naisten piirileikkiin yhdistävä liike ei ole jatkuvuudessaan lineaarista eikä ennalta arvattavaa. (Conley 1984, 110.)

Gambiassa tehdyissä haastatteluissa ja muussa aineistossa äidin ja tyttären suhde nousi selkeästi esille. Vaikka patrilineaalisessa yhteisössä pojat jäävät tavallisesti asumaan syntymäkotiin ja tytöt muuttavat miehensä luo, äidin ja tyttären suhde jatkuu usein intensiivisenä läpi elämän. Haastattelemilleni gambialaisille naisille oli tavallista, että he ylläpitivät rinnakkain erilaisia sosiaalisia verkostoja ja kiintymyssuhteita. Suhde äitiin oli aina merkittävä ja jos naisella oli tuloja, hän auttoi äitiään taloudellisesti. Tämä ei tarkoitanut sitä, ettei äitiä olisi voinut kritisoida, vaikka samantyyppinen äidin syyllistäminen, joka on länsimaiselle kulttuurille ominaista, oli harvinaista (vrt. Amadiume 1997, 198). Pikemminkin esimerkiksi äidin ja muiden naissukulaisten välittämiin naiseuden ihanteisiin sopeuduttiin ja samaistuttiin. Miehillä puolestaan äiti oli usein ”pyhä”.

Suomessa asuvista afrikkalaistaustaisista naisista muutamat olivat kriittisiä äitejään kohtaan. He olivat selkeästi sitä mieltä, etteivät halua välittää tyttärinä kaikkia itse oppimiaan arvoja omille tyttärilleen. Toisaalta hyvät suhteet ja vuorovaikutus isoäidin ja äidin ja tyttärien välillä oli hyvin tärkeää. Mitä tuli kotona tehtäviin ”naisten töihin”, Suomessa asuvat afrikkalaiset naiset olivat pääosin samaa mieltä kuin useimmat gambialaiset informanttini. He totesivat mielellään hoitavansa kotona keittiön ja pääosin muutkin kotityöt, samoin kuin *Hymeessä* esittäytyvät gambialaiset naishahmot.

Artikkelissa *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* kuvaan suomalaisen kirjoittajatutkijan hämmennystä hänen kohdatessaan oman todellisuutensa itsestäänselvytenä pidettyjen länsimaisten tasa-arvomittarien taustalla:

I start to go through the interviews with the Gambian women. I am back to the situations where the interviews took place. I hear the echo of my own voice. My cultural narratives and the stories of the informants start to merge. While washing dishes, I listen to the discussion we had with Mariama. I tell her that our men help us with women's work, like washing clothes and dishes. Mariama pushes my comment away saying: "You have your own customs, we have our own." It starts to rain in the dishing bowl. Am I crying? I see the shadow of a man. He has a disk brush in his hand and he is brushing with softly rolling movements. I hear myself say to Mariama: "Actually I do everything myself: clothes, dishes, cleaning, taking care of children, earning money for the family." The visiting man turns his face towards me. I can not distinguish any eyes, the face is lost. And suddenly I notice that the brush in his hand is a gun. He aims at me. (Oikarinen-Jabai 2003, 573–574.)

Christine Everinghamin (1994, 119) mukaan feminismin ja liberalismien yhteen nivoutuva alkuperä on feminismin keskeinen ongelma. Liberalismin tekemä sosiaalisen elämän jako julkisiin ja yksityisiin tiloihin on sisäsyntyisesti naisia alistavaa. Naiset henkilökohtaiseen ja yksityiseen sitova äitiys ja lasten hoitaminen on nähty syynä sukupuolitettuun työnjakoon. Hoivaamisen vuoksi naiset ovat olleet taloudellisesti riippuvaisia ja heillä ei ollut tasa-arvoisia mahdollisuuksia työpaikoilla ja julkisessa elämässä. Everinghamin mielestä feministit ovat jääneet puolitiehen tarkastellessaan lasten hoitamista instrumentaalisenä tehtäväsuuntautuneena aktiviteettina, joka on vapautumisen nimissä sysättävä yhteiskunnallisille instituutioille. Hän varoittaa pitämästä naisten saavutettua autonomiaa itsestäänselvytenä vain sillä perusteella, että he ovat saavuttaneet saman suhteen kapitalistisiin työmarkkinoihin kuin miehet. Emansipaatiota ei voi saavuttaa normatiivisilla ylhäältä päin istutetuilla tasa-arvon standardeilla. Siihen tarvitaan myös yksityiseen tilaan liittyvien ihmissuhteiden ja käytänteiden pohtimista ja uudelleenarvottamista. (Everingham 1994, 132–135.)

Molemmissa artikkeleissani nousevat esiin kysymykset kulttuurien erilaisista sosiaalisista rakenteista ja siitä onko tutkimuskontekstissa mahdollista ohittaa omassa kulttuurissa omaksuttuja esimerkiksi perheeseen ja sukupuoleen kiinnittyneitä arvoja ja tottumuksia. *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* -tekstissä kerron, kuinka vuosia sitten Gambiassa asuessani sain joskus paikallisten naisten kanssa baaritiskillä roikkuessa-

ni tarjouksia naisseuraa kaipaavilta turisteilta. Noissa tilanteissa samastuin enemmän gambialaisiin kuin eurooppalaisiin sisariini (Oikarinen-Jabai 2004, 172). Sosiaalisesti omaksuttuihin erilaisiin lastenhoidon ja äitiyden määrittelyihin on paljon vaikeampaa eläytyä. Tämän asian joutuu kohtaamaan esimerkiksi *Hyme*-tekstin Irene, joka on toisaalta omaksunut modernistisiin ajattelutapoihin pohjautuvan ihanteen ”tarpeeksi hyvästä vanhemmuudesta”²⁶ toisaalta ajatuksen emansipaatiosta, joka toteutuu, kun tasa-arvon standardit on metatasolla nimetty.

Anthony Appiahin mielestä ei-seksistisessä, ei-rasistisessa yhteisössä sosiaalinen sukupuoli ja sukupuolieroille rakentuva identiteetti hahmoteltaisiin toisin kuin nykyisessä maailmassa. ”Rodun” tavoin nämä kategoriat saattaisivat jopa kadota. Etniset identiteetit sen sijaan näyttävät säilyvän niin kauan kuin on inhimillisiä kulttuureita ja alakulttuureita, eli niin kauan kuin ihmisiä kasvatetaan perheissä. (Appiah 1997, 80.) Mutta eikö juuri perheissä luoda myös sukupuolieroa? Tytöistä tulee äitejä, mutta äideistä tulee usein myös isiä. Minulla on ollut biologinen isä, mutta ei sosiaalista tai hoivaavaa isää. Olen myös itse sekä äiti että isä. Samoin olivat monet Suomessa ja Gambiassa haastattelemani naiset, vaikka patriarkalisessa yhteisössä joku mies (aviomies, isä, veli) on usein lasten virallinen huoltaja. Tästä huolimatta meidät useimmiten luokitellaan naiskategoriaan. (Vrt. Koopman 1997; Zack 2005, 8.)

Eletyssä todellisuudessamme sukupuoli ja ”rotu” ovat useimmilla ihmisillä yhdessä elämän suunnitelmaan. Sukupuolensa ja ”rotunsa” unohtaminen omaa todellisuuttaan luodessa merkitsee monien mielestä yhteiskunnallisten realiteettien mitättömistä ja itsensä pettämistä: ”väärään” ”rotuun” tai sukupuoleen siirtymiseen liittyvä ajatus epäautenttisuudesta. (Appiah 1997, 80; Winant 2000, 184²⁷.) Ehkä myös äidin toimiminen isänä ei vastaa ulkoapäin annettuihin elämänsuunnitelmiimme. Silti se on arkipäivän kokemuksessamme ja ihmissuhteissamme kehiteltyä ja toimivaa käytäntöä. ”Rodun” ja sukupuolen tapaan äitiyskin kietoutuu muihin identifikaatioihimme, jotka ovat tilannesidonnaisia (vrt. Bradford & Sartwell 1997).

Rodullistamisen ja sukupuolistamisen tavoin äitiyttäminen on sosiaalinen ja poliittinen prosessi, joka paikallistaa kehon sosiaalisiin kategorioihin ja sopeuttaa sen poliittisiin, taloudellisiin, seksuaalisiin ja yhteisöllisiin positioihin. Nämä kehoja mukauttavat konventiot eivät ole vain ulkoisia, vaan ne käyttävät kehoja, virtaavat niiden läpi,

26 Everingham (1995, 10) määrittelee tämän äitiyden lähtökohdan D.W. Winnicottin objektsuhteeseen perustuvana ajatteluna, jossa äidillä on valta toimia, turhauttaa lapsi tai tarjota hänelle sellainen huolehtiva elämäpiiri joka minimoi lapsen negatiiviset emotionaaliset kokemukset.

27 Yhdysvaltalainen yhteiskunta on niin ”läpirodullistunut”, että ”rodullista” identiteettiä vailla oleva on vaarassa jäädä identiteettittömäksi (Winant 2000, 184).

artikuloivat kokemusten tapoja, liikkeiden laatuja ja muita ilmiöitä. ”Rotu” ja sukupuoli liittyvät sekä kehossa olemiseen että yksilöiden tulkitsemiseen. Ihmisäänillä, jotka ovat lähtöisin kehosta, esimerkiksi puheella ja kirjoittamisella on keskeinen merkitys sosiaaliin identiteetteihin sopeuttamisessa (Bradford & Sartwell 1997, 191–192.)

Jos eläisimme yhteisössä, joka ei institutionalisoisi metafysisiä uskomuksia identiteettien alkuperästä, muuttuisiko äidin ja tyttären mahdollinen suhde (vrt. Appiah 1997, 80; Lloyd 2005, 166). Nyt useimmat äidin ja tyttären tematiikkaa käsittelevät länsimaiset kirjat on kirjoitettu tyttären näkökulmasta tai niiden lukijalle suosittama sisäislukijan asema on tyttären asema (Lappalainen 1995). Äiti itsessään on tavallisesti mykkä tai äidin ja tyttären väliltä puuttuu yhteinen kieli. Tämä mykkyys pätee myös miesten kirjoittamiin teoksiin. Jopa postmodernissa feministisessä fiktiossa, huolimatta sen yrityksistä kuvata laaja-alaisemmin äitien kokemuksia, äidilliset subjektiviteetit jäävät pirstaleisiksi ja ristiriitaisiksi. Toisaalta hajanaisuus ja sanoinokuvaamattomuus viittaavat itsessään henkilökohtaisen poliittisuuteen (Hirsch 1989, 39).

Luce Irigarayn ajatteluun vedoten Päivi Lappalainen (1995, 2) ehdottaa, ettei kulttuurimme tarjoa representaatiomallia äiti-tytär-suhteen esittämiselle jatkuvana, molemminpuolisena, kiinteänä suhteena. Pikemminkin tämä suhde esitetään kirjallisuudessa kilpailuna, positiivisen samastumisen ja toisen löytämisen sijasta eroamisen kipeänä prosessina, jossa tytär kapinoo ja vaiennetaan, jopa pyyhitään pois. Omissa teksteissäni käsittelen usein äidin ja tyttären suhdetta esikielellisenä kommunikaationa, hoivan ja molemminpuolisen välittämisen ja nautinnon lävistämänä suhteena. Tällainen läheisyyden mahdollisuus tekee suhteesta myös haavoittuvan ja haavoittavan, pelottavankin. Se ei sulje pois miespuolista lukijaa, vaan pyytää häntä osallistumaan välittävään, ”äidilliseenkin” kanssakäymiseen (ks. Gardiner 1986, 139).

Äidin ja tyttären suhdetta kuvatessani olen huomannut, että kirjoittaessa on helppo toistaa Lähi-idän uskontoihin pohjautuvien myyttien ja psykoanalyttisten äiti-tytär-suhteen ongelmallisuutta painottavien teorioiden kuvituksia (vrt. Chesler 2005, 78–91; Gilmore 1994, 120–130; Lappalainen 1995, 1996). Monet sukupolveni näkemyksiä muokanneet naiskulttuuriset lähestymistavat ovat hyödyntäneet psykoanalyttiseen ajatteluun pohjautuvia käsityksiä äitiydestä, tyttäryydestä ja sukupolvien välisistä suhteista (ks. Benjamin 1995, 81–113; Gardiner 1986). Kuitenkin psykoanalyysikin on yksi kulttuurinen tarina, jonka oletuksia ei voi soveltaa kaikissa kulttuurisissa konteksteissa (Armour 1999, 174; Gardiner 1986, 120–121; Lappalainen 1995). Myös feminismin erilaiset lähestymistavat on voitava asettaa kyseenalaiseksi, jotta naiset voisivat kohdata toisensa avoimessa, omasta poikkeavat näkökulmat hyväksyvässä ympäristössä (Ang 2001; Zack 2005, 141–142).

hooks (1994, 118) muistuttaa, kuinka tärkeää afroamerikkalaisille naisille on ollut tukeutua naisten väliin siteisiin. Olosuhteissa, joissa heidät on luokiteltu toisen luokan kansalaisiksi, mustien naisten väliset sukulaisuussuhteet ja kollegiaaliset verkostot

ovat tarjonneet hoivaavan ja arvostavan ilmapiirin (hooks 1990, 91). hooks kertoo löytäneensä niistä turvaa myös kiistellessään akateemisissa ja feministisissä yhteisöissä näkemyksistään. Valtadiskurssien marginalisoimille ryhmille oma kulttuurinen konteksti tarjoaa tilan käsitellä sellaisia kokemuksia, jotka kiinnittyvät modernististen kulttuuristen käytäntöjen ulkopuolelle jääviin ilmiöihin (s. 29). Mustasta työväenluokkaisesta taustasta olevalla tutkijalla on siteet taustaansa. Vaikka häntä ei omassa viiteryhmässäkään täysin ymmärrettäisi, niin silti paremmin kuin niiden etuoikeutettujen ”toisten” parissa, joilla ei ole aavistusta hänen kokemuksistaan. (hooks 1990, 90–98.)

Diana Mulinari nostaa esille alkujaan Hill Collinsin (1994) käyttämän käsitteen äidintyö (motherwork) kertoakseen siitä merkityksestä, mikä hänen tutkimissaan nicaragualaisissa yhteisöissä on naisten toisilleen välittämällä tiedolla ja jakamalla tuella. Tämä naisten välinen yhteistyö ei ole luonnostaan naisille avautuvaa yksityisen elämäpiirin puuhailua, vaan sillä on tärkeä merkitys vastarinnan ja poliittisen toiminnan käytänteissä. (Mulinari 1995, 180–186.) Äitien järjestöt ovat erityisesti kolmannessa ja neljännessä maailmassa merkittäviä poliittisia vaikuttajia (Zack 2005, 163). Vaikka useat länsimaiset feministit näkevät tämän yhteiskunnallisen osallistumisen lähinnä reaktionaarisena puuhailuna, sen lähempi tarkastelu saattaisi avata uudenlaisia näkökulmia länsimaisiin uskomuksiin äitiydestä ja hoitamisesta. (vrt. Bulbeck 1998, 117–119.)

Äidintyö tekee mahdolliseksi tarkastella perhettä, sen työjakoa ja äitiyttä muistakin kuin keskiluokkaisista ja valkoisista näkökulmista käsin (Hill Collins 1994). Tämä on erityisen tärkeää nykyisen globaalin talouden aikana, kun hoivatyöstä on tullut markkinoiden reunamilla liikkuvaa kauppatavaraa, jota länsimaissa toteuttaa kolmannen maailman maista muuttanut liikkuva työvoima. Tällä kasvottomalla joukolla, joka takaa ”hyvän äitiyden” ja työn yhteen sovittamisen varakkaammille siskoilleen, on usein omia rajantakaisia lapsia, joiden elättämisen siirtotyö mahdollistaa. Näistä lapsista huolehtivat useimmiten perinteisten hoivakäytänteiden mukaan yhteisön sijaisäidit. Tällainen transnationaalinen etäitiys synnyttää uudenlaisia tapoja ymmärtää ja toteuttaa äitiyttä. (Bose ym. 2006, 195–211.)

Erilaisista taustoista lähtöisin olevien naisten kohtaamiset ja liittoutumat tuovat yhteen naisten vaihtelevia maailmoja ja pakottavat osallistujat kohtaamaan toisensa muualla kuin kotonaan. Tämä paljastaa länsimaisille feministeille naiseuden ja äitiyden paikallistuneita käytänteitä. (Bulbeck 1998, 219–220.)²⁸ Äidit voivat olla myös vähemmän hoitavia. Mariama Bân kirjojen senegalilaiset äitien henkilöahmot edustavat

28 Bulbeck muistuttaa, että äitiyden nautinnot ja valtapositiot vaihtelevat sosiaalisesta ja historiallisesta kontekstista riippuen. Ilmeistä on, että englanninkielisessä lännessä äitiys painottuu individualisoituna ja privatisoituna toimintana. Sen vuoksi samankaltaisia keskusteluja, joita käydään äitiyden poliittisesta statuksesta monissa muissa yhteisöissä, ei lännessä käydä. (Bulbeck 1998, 119.)




moninaisia ääniä, mutta nämä äänet eivät edusta naisten ääntä, vaan ovat harmoniasa heidän poikiensa miespuolisten äänien kanssa. Jagne muistuttaa, että universaalini hoitavan äitiyden metaforissa on ongelmansa. Hän pohtii, pitäisikö Bân patriarkaatin arkkitehtejä ja sponsoreita muistuttavien äitihahmojen pohjalta tehdä uusi lukeminen äideistä tuhoajina. (Jagne 1994, 114–115.)

Lappalainen (1995, 6) kertoo olevansa kiinnostunut äidin ja tyttären tematiikan tutkimisesta kyetäkseen sen kautta ymmärtämään itseään osana laajempaa länsimaista ja suomalaista kulttuuria. Maarit Mäkelälle (2003, 153–163) matka autofiktiiviselle äitien ja tyttärien elämien näyttämöille on merkinnyt maternaalisen sukulinjan ja naisten sukupuun rakentamista. Itse olen halunnut hahmotella äidin ja tyttären mahdollista suhdetta myös kontekstissa, joka on suomalaisessa kulttuurissa normista poikkeava tilanne. Lasteni ollessa pieniä, huomasin, että monilla itselleni enemmän tai vähemmän läheisillä kasvatuksen asiantuntijoilla ja maalaisjärkeen tukeutuvilla oli valmiita analyysejä tyttärieni tavallisesti heidän silmissään ongelmallisesta tulevaisuudesta. En tiedä, liittyivätkö tällaiset rohkeahkot skenaarit siihen, että olin yksinhuoltaja vai siihen että olin afrikkalaistaustaisten lasten yksinhuoltaja (vrt. Ylönen 2004b, 15).²⁹ Enkö vastannut näiden henkilöiden ajattelukulun mukaan hyvän äitiyden ideaalimallia vai onko niin, ettei kulttuurimme armahda äitejä (ja tyttäriä) missään tilanteessa.

Vaikka vierastinkin ryhmittymistä yksinhuoltajuuden, afrikkalaistaustaisten lasten tai muihin elämäntilanteeseeni liittyviin seikkoihin perustuen, muutamit ihmissuhteet ja tekstuaaliset keskustelukumppanit samanlaisia kokemuksia jakavien naisten kanssa olivat hengähdyspaikkoja, joissa saatoin avoimesti käsitellä asioita. Mannermaisilta naiskeskusteluilta sain vaikutteita ymmärtääkseni kulttuurista sukupuoleen liittyvää alistamista ja purkaakseni erilaisuuden käsittelyä erilaisuuden ytimestä (ks. Gilbert & Wing 1988, 164). Afroamerikkalaiset ja jälkikolonialistiset ajattelijat antoivat rohkeutta tarkastella omia äitiyteenkin liittyviä subjektiivisiani ja paikallistumisiani eletyn elämän tarjoamista lähtökohdista käsin (vrt. Hill Collins 1994; Jagne 1994, 118).

Pohtiessaan ajattelun, naisen kirjoittamisen ja *nautinnon* (*jouissance*) suhdetta Mahasweta Devin novellissa *Rintaruokkija* Spivak (1996, 176) toteaa, että naisen *nautinto* livahtaa siitä teoreettisen fiktion ympyrästä, jossa mielihyvää tuottava, parittelun avulla tapahtuva uusintaminen nähdään käyttöarvoksi. Pikemminkin se on paikka, jossa voitaisiin kuvitella nautinnon vaihtamaton ylijäämä ja muotoilla sitä edelleen. *Tämä*, ei niinkään mieheksi sukupuolitettu ajatus, on naisen *nautintoa*. Tämä nautinto väreilee myös äidin ja tyttären vuorovaikutuksessa. Teksteissäni *nautinto* sijoittuu ennen kaik-

²⁹ Ylönen (2004b) toteaa toisesta kulttuurista tulleen lapsen adoptiovanhempien olevan julkisesti näytteillä.



kea tekstien aukkoihin, jotka liikuttavat niiden sisäistä dynamiikkaa. Kirjoituksen syrjällä kulkeva hyme inspiroi kirjoittajaa yhä uudelleen, toista etsivänä, toisesta lähtöisin olevan kirjoituksen hahmottamisena (Conley 1984, 119). Vaikka Cixous'n edustama *écriture féminine* kiehtoi minua, en erityisesti pyrkinyt raapustamaan rintamaitomusteella (ks. Gilbert 1988; Cixous & Clement 1988, 93). *Hyme*-tekstissä viitataan mendenasten mytologiaan, jossa äidin maito ja siemenneste rinnastuvat samaksi elämännesteeksi (ks. Boone 1986, 107). Minunkin kirjoittajan suonissani virtaa monenlaisia painomus-teen eliksiirejä, joiden käyttö on ja ei ole sukupuoleen sidottua.

Hoiva, vastavuoroinen välittäminen ja siihen liittyvä nautinto eivät ole vahvasti edustettuna nykypäivän myyttien vuossa. Marginalisoitujen kulttuurien ja ryhmien yleisestä konsensuksesta poikkeavat, uudenlaista yhteisöllisyyttä korostavat arvovallinnat eivät näyttäydy trendikkäitä muille kuin pienille alakulttuurisille joukoille. Siitä huolimatta tai sen vuoksi meidän (nais)tutkijoiden olisi tärkeää punnita näkemäämme ja kuulemaamme harkiten ja miettiä tarkkaan paikoittumisiämme erilaisissa kulttuurisissa kertomuksissa. Ehkä jostakin löytyy tilaa kriittiselle ajatusten vaihdolle, kohtaamispaikkoja, joissa uusia ja radikaaleja asioita voi tapahtua. Tiloja, joissa ei-lineaaraisia tarinoita ei torjuta, tiloja joissa mustan naisen ei tarvitse edustaa mustaa naista, valkoisen valkoista, äidin äitiä ja tyttären tytärtä. (Ks. hooks 1990, 29–31.) Jälkistrukturalistiseen, jälkimoderniin ja jälkikolonialistiseen kriittiseen ajatteluun sekä performatiivisiin tutkimuksellisiin lähestymistapoihin tukeutuen olen teksteissäni hakeutunut tällaisille, usein syrjäisille kohtaamispaikoille ja etsinyt kieliä ja tapaa kirjoittaa niistä niin, että ”tuottaisin toisenlaista tietoa ja toisin tietämistä ” (vrt. St. Pierre 2005, 969).

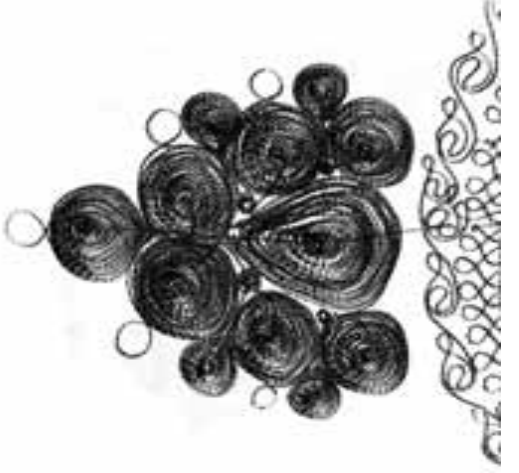
HÄPEÄ JA ULKOPUOLISUUS

Tällä hetkellä minun on helpompi kohdata *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* -tekstin kirjoittaja kuin *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* -artikkelin laatija. Ehkä se johtuu suomenkielestä tai siitä, että *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* -julkaisussa käsittelemilläni asioilla on enemmän yhteyksiä tutkimukseeni liittyviin muihin teksteihin. Vaeltavien tyttöjen ja äitien teema on mukana sekä *Moonan ja Soonan maanantaissa* että *Hymeessä*. Toisaalta pohdin, josko englanninkielistä artikkeliani kohtaan tuntemani vastenmielisyytys johtuu siitä, että se on ollut itselleni niin tärkeä teksti. Cixous'n (1993, 32) mukaan vain sellainen kirjoitus, joka saa kirjoittajan vapisemaan ja punastumaan on kirjoittamisen arvoinen. Ehkä artikkelia läpikäydessäni kokemani häpeä kertoo tekstin merkityksellisyydestä. Olenhan sitä kirjoittaessani onnistunut ylittämään joitakin itse rakentamiani ja tutkimusyhteisöni muovaamia rajoja (vrt. hooks 1995, 134). Liikun myös erilaisilla tyylillisillä rajamailla ja onnistun näin avaamaan tietä myöhemmin valmistuneille teksteilleni.

Laajemmissa teksteissäni olen häivyttänyt tutkimussubjektien sisäisiä ja keskinäisiä, ajallisia ja tilallisia rajoja enemmän kuin artikkeleissani. Paneudun niissä myös syvällisemmin sukupolvien suhteisiin sekä kulttuurien ja erilaisuuden kohtaamiseen liittyviin ilmiöihin. Viswesvaran (1994, 74) toteaa käyttävänsä termiä postmodernismi lähes vaihtoehtoisesti dekonstruktion kanssa. Hän näkee dekonstruktion viittaavan kuitenkin enemmän tekniikoihin ja käytänteisiin ja jälkimodernismin kysymykseen paikasta ja ajan jaksottamisesta. Hänen ajatteluaan seuraten voisin kuvata artikkelieni painottuvan enemmän dekonstruktion suuntaan ja muiden tekstien muistuttavan postmodernia kirjoittamista. Tai ehkä kaikki helmatekstini lähestyvät jälkirepresentaationaalista kirjoittamista, kuten Elizabeth St. Pierre kutsuu postmoderniin kirjoittamiseen tutustuttuaan omaksumaansa lähestymistapaa. ”Nomadinen tutkimus” (nomadic inquiry) on itsessään tutkimisen, analyysin ja löytämisen metodi, jota ei voi määrittää ja ohjeistaa. Kirjoittamisen kentällä saattaa tapahtua ja tapahtuu yllättäviä oivalluksia, rajojen ylityksiä sekä koetun ja tallennetun aineiston toisiinsa kietoutumista. Tällainen representaationaalisuudesta ja tulkinnasta irtautuva kirjoittava tutkiminen muokkautuu alati dekonstruktion ja pakenevan merkityksen rajalla. (St Pierre 2005, 967–973.)

Olen kirjoittaessani palannut uudestaan ja uudestaan pohtimaan epistemologiaa ja poliittisia paikallistumisiani niissä hybrideissä tilojen ja lähestymistapojen risteissä, joita tutkimuksessani kuvaan. Innoittajistani esimerkiksi Dunlop tukeutuu jälkistrukturaalisiin feministisiin ideoihin. hooks taas pohjaa enemmän jälkikolonialistiseen ja jälkimoderniin ajatteluun. Ehkä vaikeuteni sijoittaa työtäni selkeästi tiettyyn suuntaukseen kuuluvaksi on yhteydessä siihen, etten ole varttunut sen enempää mannermaisena kuin jälkikolonialistiseenkaan ajattelun ytimessä. Lienee tyytyminen siihen, ettei mitään pysyvää paikkaa, tilaa tai tyhjentävää teoriaa ole. On vain hetkiä, joissa erilaiset kokemukselliset, teoreettiset, tiedolliset, sosiaaliset ja taloudelliset todellisuudet leikkaavat toisiaan ja laskostuessaan näyttävät heijastavan maailmaa tietyn kielen (kielien) rakentaman spektrin kautta. Mikä ei vähennä hetkien eikä niissä liikkuvien (sanojen) arvoa. (Vrt. St. Pierre 2005, 973.)

Teorioiden ja ajattelusuuntausten tavoin yhteisöjen määrittelemät subjektiuden ulottuvuudet, sellaiset kuin sukupuoli, ”rotu”, etnisyys ja luokka ovat alati tulkinnoille alttiina ja muutoksen tilassa. Diasporatila mahdollistaa erilaisten lähestymistapojen ja subjektiivien käsittelyn intersektionaalisina suhteina ja niiden yhtäaikaisen monikerroksellisen tarkastelun (Brah 1996, 242). Niin elämässä kuin kulttuuristen ja yhteiskunnallisten ilmiöiden tutkimuksessa keskeneräisyyttä ja ilmiöiden siirtymiä ei voi välttää (vrt. Yuval-Davis 1997a, 129). Artikkelin *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* minäkertoja toteaa keittiöönsä ilmestyneen varjon odottaneen kaivon reunalla, kun hän nuorena tyttönä taivalsi sen luo täyttämään halunsa maljaa (2003, 574). Ehkä minäkertojan intohimo kirjoittamiseen ja tutkimiseen heräsi silloin. Dialogin jano.





5. MOONAN JA SOONAN MAANANTAI – KUVITELTU KERTOMUS

TARINAN MONINAISET GENEALOGIAT

Lastenkuvakirja *Moonan ja Soonan maanantai* kertoo suomalaisgambialaisten kaksos-tyttöjen maanantaipäivästä. Tarina alkaa aamusta Suomessa, kun tytöt heräävät. Kertomuksen loimi kuljettaa heidät esikouluun, ystävän kebabravintolaan, äidin kauppaan ja takaisin kotiin. Päivittäisellä matkallaan tytöt matkaavat myös ajassa ja tilassa. Heidän toinen kotimaansa Gambia on läsnä sekä heidän mielikuvissaan että keskusteluissaan toistensa ja kirjan muiden hahmojen kanssa. Tarinan lapsihahmot ovat kotoisin eri puolilta maailmaa ja Suomea. Kirjan aukeamilla he sijoittuvat Soonan ja Moonan tiloihin, joissa he keskustelevat sekä eroista että samankaltaisuuksista suhteessa toisiinsa ja ympäröivään maailmaan. Sekä kirjoitetussa tarinassa että kuvituksessa länsiafrikkalaiset ainekset kutoutuvat länsimaisiin visuaalisiin narratiiveihin. Juoni ja sommittelu pohjautuvat moninaiisiin esteettisiin arvotuksiin ja kehollistavat ja konkretisoivat välitiloissa koettuja hybridejä elämyksiä.

Soonan ja Moonan tarinaa rakentaessamme halusimme kuvittaja Anu Merenlahden kanssa tuoda yhden uuden näkökulman suomalaiseen lastenkirjojen, oppimateriaalien ja median tuottamaan lapsuusihanteeseen. Monilla eurooppalaisilla/suomalaisilla on juuret Euroopan ulkopuolella ja ulkoisesta olemuksesta ei voi päätellä ihmisten kansallisuutta. Useat kokevat myös edustavansa ja/tai kuuluvansa kahteen tai useampaan kulttuuriseen alueeseen, liikkuvansa eräänlaisella hybridisellä maaperällä (vrt. Hall 1999, 71–72). Suomalaisessa lastenkirjallisuudessa on kuitenkin vähän muita kuin eurooppalaistaustaisia hahmoja. Ei-eurooppalaisiksi tulkitut kuvataan usein maahanmuuttajina, pakolaisina, vaikeiden olosuhteiden uhreina tai adoptoituina. Tavallisesti lapsuus normalisoidaan valkoiseksi ja keskiluokkaiseksi, mikä näyttäytynee etäisenä myös monille suomalaistaustaisille lapsille.

Vuonna 2004 kirjastosta saamassani lasten monikulttuurista kirjallisuutta listavassa monisteessa ei perinteisiä vähemmistöjämme käsittelevää lastenkirjallisuutta

ole huomioitu.³⁰ Monikulttuurisiksi tulkittuja lastenkirjoja yhdistää erilaisuuden käsittely. Erilaisuus näyttäytyy muun muassa vammaisuutena, sairautena, esimerkiksi avioeron mukanaan tuomana lapsen perheen rakenteiden horjumisena ja etnisenä poikkeavuutena. Etnistä erilaisuutta Suomen ja muiden länsimaiden kontekstissa käsitellään tavallisesti maahanmuuttajuuden tai pakolaisuuden näkökulmasta. Jotkut kirjat myös sijoittuvat selkeästi ei-länsimaisiksi luokiteltuihin maihin tai maanosiin. Kirjoja, joissa kulttuurien kohtaamista olisi pohdittu hybridisuomalaisuuden (-skandinaavisuuden), visuaalisen ilmeen tai tekstuaalisen rakenteen kautta ei listalla ole montaa.³¹

Tutustuminen ihmisten välisten sosiaalisten, kulttuuristen ja niihin liittyvien valtasuhteiden dynamiikkaan on hyvä aloittaa läheltä, tutusta ympäristöstä. Jos halutaan oppia ymmärtämään ”toisia” kulttuureita ja muuttaa niille/meille ja niiden/meidän edustajille annettuja representaatioita, on konkreettisempaa käsitellä omasta lähipiiristä tunnistettavissa olevia ilmiöitä. (ks. Ballengee-Morris; Stuhr 2001; Berry 2002;

30 Kaksisivuisessa moniteessä *Monikulttuurisuus: Kirjallisuutta eri näkökulmista* on kerätty esimerkkejä monikulttuuriseksi luokitellusta lastenkirjallisuudesta. Aineisto on teemoiteltu seuraavasti: tietoa, satuja ja tarinoita, kertomuksia, kuvakirjoja, videoita. Yhteensä lasten ja nuorten kirjoja on 38, joista kuvakirjoja 11. Videoita on kolme. Perinteisiä etnisiä vähemmistöjämme käsittelevää kirjallisuutta ei listalla ole mainittu, vaikka saamelaisista kertovaa, vähemmistökysymyksiä käsittelevää ja hybridää saamelaisuutta käsittelevää lasten kuvakirjallisuutta on Pohjoismaissa tehty vuosikymmenien ajan. Lappi ja saamelaisuus ovat myös, muiden alkuperäiskulttuurien, afrikkalaisuuden ja aasialaisuuden tavoin, olleet usein eksotisoinnin kohteena suomalaisessa lastenkirjallisuudessa sekä -kulttuurissa ja kirjoja, jotka nojaavat itselle vieraiden kulttuurien toiseuttamiseen ja kolonialismin ja nationalistin tuottamiin stereotyyppiteltyihin julkaistaan yhä.

Romaneja tai muita perinteisiä etnisiä vähemmistöjämme ei suomalaisissa lastenkirjoissa ole juuri kuvattu. Inga Angersaaren ja Eija Hakkolan Romaniukon satureppu on suunnattu esi- ja alkuopetukseen. Kirjan esipuheessa tekijät kertovat, että kirjan tavoitteena on saada romanilapsi tuntemaan itsensä hyväksytyksi ja arvokkaaksi suomalaisessa varhaiskasvatuksessa. Kirjan tarinoissa ja kuvituksessa käsitellään sadun lomassa romanien kulttuuria, historiaa ja tapoja sekä erilaisuutta, syrjintää ja kulttuurien kohtaamista. Kasvattajille suunnattuja aiheeseen liittyviä opaskirjoja on tehty muutamia, esimerkiksi sosiaali ja terveyshallituksen raportti Romanilapsen maailma, Romanokentosko boliba, Suomen YK-liiton julkaisu Tuhannen ja yhden yön maailma ja Riitta Wahlströmin Suvaitsevuuteen kasvattaminen. Viime vuosina on julkaistu myös maahanmuuttajien suomeksi kirjoittamia lastenkirjoja, kuten Wilson Kirwan kenialaisiin satuihin pohjautuvat teokset *Amani aasi ja sisäinen kauneus* ja *Amani aasi ja kuuluisa krokotiili* sekä iranilaistaustaisen Aleksis Kouroksen kirjoittama satukirja *Gondwanan lapset*. Abdulkadir Isak Mohamed ja Maisa Rajamäki ovat tehneet somalian ja suomen kieltä yhdistävän kuvakirjan *Salaan! Terve!*

31 Listalla olevista kirjoista hybridiyttä kuvaavia ovat lähinnä inuitikulttuurista vaikutteita poimintu Barbara Joosen kirja *Hur mycket tycker du om mig, mamma?* sekä Marita Bracen ja Johanna Owusun *Suomalais-Ghanalainen aakkoskirja*. Uudempia suomalaisia kuvakirjoja, joissa on mukana ihonväriään tai etniseltä taustaltaan erilaisia lapsia ovat esimerkiksi Pirkko Haraisen ja Leena Lumpeen *Emma*-sarja ja Liisa Kallion *Lentävä talo* sekä Leena Virtasen ja Salla Savolaisen adoptiolapsen arkea kuvaavat *Pikku Zing* sekä *Zing ja superkaverit*. Viimeisessä on käsitelty ulkonäköön ja kulttuurisiin tapoihin liittyviä eroavaisuuksia leikkisästi. Adoptiota käsitteleviä käännöskirjoja on useita ja niitä on mainittu myös monikulttuurisuuslistalla. Sinikka Salokorven tarina *Pinkki-efantti Afrikassa* on tansanialaisen tinga tinga taiteilijan Jaffary Aussin kuvittama.

Effland ym. 1998). Erilaisten kulttuuristen ja sosiaalisten ryhmien yhteisen keskustelun kontekstualisoiminen auttaa ymmärtämään, ettei missään ole homogeenista kulttuurista yhteisöä, jonka kaikki jäsenet jakaisivat saman todellisuuden. Suomalaisena olemisenkin on aina merkinnyt ja merkitsee monenlaisia historiallisia ja kulttuurisia siteitä, kieliä, elämäntapoja ja olemuksia (Lehtonen & Löytty 2003, 8).³²

Lapsuusiakin on moneksi ja niistä kaikki ovat tarinan arvoisia. *Moonan ja Soonan maanantai* ei ole lasten tekemä tarina, mutta siinä on tukeuduttu lasten elämään liittyviin ja lasten tuottamiin tutkimusaineistoihin (lasten haastatteluihin ja kertomuksiin, lasten piirroksiin, valokuviin, videoihin, kankaisiin, esineisiin, äänitteisiin, päiväkirjoihin). Kirjan kuvituksessa käytetyt gambialaisten lasten piirustukset ovat vuosilta 1985, 1998 ja 2000. Tämä aineisto tarjoaa vaihtoehtoisia representaatioita suomalaisen lapsuusdiskurssin keskiössä olevalle subjektiudelle ja sen suhteelle ympäröivään moninaiseen todellisuuteen, olipa kysymys sitten perheestä, kielestä tai kansallisuuden rajoista.

SOONAN JA MOONAN SIKIÄMINEN SUOMALAISESSA VIIDAKOSSA

Afrikkalaistaustaisten lasteni varttuessa jouduin usein toteamaan, että erilaisuutta oli vaikea käsitellä suomalaisessa yhteiskunnassa. ”Rodullisista”, etnisistä, luokkaan ja sukupuoleen liittyvistä kysymyksistä puhuttaessa käytetty kieli ontui. Sanojen ja käsitteiden taustamerkityksiin oli vaikea puuttua ja tavallisesti niitä ei edes haluttu kohdata (Oikarinen-Jabai 1999, 31; vrt. Vuori 2002). Sama koski myös monikulttuurisuus(kasvatus)keskusteluja, joissa moninaisuutta tavallisesti tarkasteltiin suomalaisen homogeenisen kulttuuritradition varjossa (Oikarinen-Jabai 2001).³³ Ehkä niin kauan kuin jotakin ei huomioda, se voidaan ohittaa. Arkipäivän puhe- ja keskustelukäytännöt kielivät kuitenkin erilaisista stereotyyppisistä, ennakkoluuloista ja olettamuksista, jotka

32 *Monikulttuurisuus ja lastenkirjallisuus* (2003) seminaarissa pitämässään julkaistussa esitelmässä Mikko Lehtonen ja Mirja Talib kehottavat sekä erilaisuuden huomioimiseen että hämärtämiseen ja itsestään selvinä pidettyjen totuuksien kyseenalaistamiseen ja uudelleenarviointiin. Kipeistä ja vaikeista asioista on keskusteltava avoimesti (Talib 2003, 28). Toistaiseksi kipeitä asioita on julkisuudessa, kirjallisuudessa ja tutkimuksessa käsitelty vähän. Vuoden 2003 aikana ja sen jälkeen on kotimaisessa rasismien vastaisessa lainsäädännössä ja käytännöissä tapahtunut muutoksia: Työ- ja etnisen syrjinnän täytäntöönpano on edennyt ja on saatu uusi yhdenvertaisuuslaki ja kansalaisuuslaki (Streng 2004, 6 & 60). Erilaisin projektein on tuettu saamen kielen ja kulttuurin säilyttämistä sekä kehittämistä. Romaniasiain hallintoa on uudistettu ja romanilasten opetusta kartoitettu. Valtakunnalliset varhaiskasvatuksen suositukset kattoivat vuonna 2003 ensi kertaa vähemmistölapset. Myös kansallisen sosiaalialan kehittämisohjelman voimavara-asetukseen on kirjattu hankerahoituksen hakemisen mahdollisuus kieli- ja kulttuuriryhmille. Monikulttuurisuuden kirjaaminen opetussuunnitelmaan huomioi toivottavasti tulevaisuudessa kaikki lapset ja nuoret potentiaalisina ”toisina”, ja tukee myös eri väestöryhmiin kuuluvien tekemää kirjallisuutta.



perustuivat ”rodullisiin”, etnisiin ja sukupuolieroihin (ks. Jaakkola 2000).³⁴ Tämä kutoi absurdia mielipiteiden konsensuksen verkkoa, jonka edessä olin usein hukassa. Liian usein sovinismia vähäteltiin leikinlaskuna ja arvottavaa ”rotuun” ja sukupuoleen perustuvaa nimeämistä kritisoivia henkilöitä pidettiin suvaitsemattomina. Etnosentrismi oli normi ja sitä oli vaikea kyseenalaistaa.

Aluksi Soonan ja Moonan tarina oli yritystäni työstää hämmennystäni ja synnyttää keskustelua. Ensimmäinen versio oli opettava tarina, jossa sekoitin mielikuvituksellisia ja poeettisia hybridejä maailmoja, Gambian ja Suomen historiaa, kysymyksiä syrjinnästä ja ihonväristä, identiteetin neuvotteluja ja ei-arvattavia mielikuvia. Halusin yhdistää länsiafrikkalaisen tarinan kerronnan elementtejä kaikenikäisille suunnattuun tarinaan. Yhdessä ystävättäreni kanssa aloimme suunnitella lastenkirjasarjaa. Hänen lapsensa isä on länsiafrikkalainen ja hän oli myös tutustunut lapsen isän kulttuuriin. Olimme molemmat innostuneita ajatuksesta rakentaa kertomuksia, joissa afrikkalaistaustaiset lapset olisivat pääosassa ja jotka käsittelisivät heidän kokemuksiaan kulttuurisista tiloista.

Aloitimme tekemällä yhdessä tutkimussuunnitelmastani posterin. Julisteen lävistää spiraalinmuotoinen teksti. Se on ote kirjoitelmasta, joka syntyi haastateltuani erästä somalialaistaustaista suomalaispoikaa (ks. Oikarinen-Jabai 2001, 46–48). Pojan tarinasta ja dialogistamme poimin seuraavaa: *...nko liike väri kokemus haluttu matka minne johtaa langat jotka kuljettavat meitä miksi kukaan miksi kaikki kääntää päätä rakentaa viivan tilan jossa liikkua kohtaa lapsen koulussa jossakin luokassa jossa lumi satoi peittäen alleen vellovat hiekkadyynit ratsastajineen miekkoineen tarinoineen heillä ei ole nime...*

33 Arthur D. Efland, Kerry Freedman ja Patricia Stuhr (1998, 94–104) paikantavat pohjoisamerikkalaisen monikulttuurisen kasvatuksen alun 1960-luvun kansalaisoikeusliikkeen vanavedessä syntyneeseen tarpeeseen parantaa koulujärjestelmän syrjimien, etnisesti poikkeavien oppilaiden koulumenestystä. Pohjaten Christine Sleeterin ja Carl Grantin (1989, 1994) esittämään analyysiin yhdysvaltalaisesta monikulttuurisuuskasvatuksesta he jaottelevat sen viiteen eri tavoin suuntautuneeseen lähestymistapaan: poikkeavien ja kulttuurisesti erilaisten opettaminen, ihmissuhteisiin keskittyvä lähestymistapa, yksittäisten ryhmien tutkimiseen perustuva lähestymistapa, monikulttuurisen kasvatuksen lähestymistapa ja monikulttuurinen ja sosiaalisesti uudistava kasvatusta. Tarja Pääjoki (2004, 63) toteaa, että vaikka suomalainen monikulttuurisuusdiskurssi sisältää paljon muutospuhetta, niin koulun perinteet ja käytännöt ovat ristiriidassa tämän puheen kanssa. Sirpa Lappalaisen mukaan suomalainen kasvatusta ja koulutus ovat pitkään perustuneet kulttuurisen homogeenisuuden uskokukselle. Nykyisin varhaiskasvatuksessa toteutetun monikulttuurisuuskasvatuksen lähtökohtana on ajatus kulttuurisista eroista, joita on opittava suvaitsemaan. Tämä liberaali monikulttuurisuus, joka hierarkisoi kansalliseksi ja länsimaisiksi määritellyt valtaväestön käytännöt vähemmistöjen normatiivisiksi malleiksi (Anthias & Lloyd 2002), pyrkii toisaalta tunnustamaan kulttuurisen monimuotoisuuden ja käsittelemään niitä kohtauksissa, joissa tutut ”meisyyttä” ylläpitävät järjestykset kyseenalaistuvat. (Lappalainen 2006, 37–39.)

34 Magdalena Jaakkolan (2000) tutkimuksen mukaan lähes puolet suomalaisista ainakin osittain ajatteli, että tiettyihin ”rotuihin” kuuluvat ihmiset eivät sovi asumaan moderneissa yhteiskunnissa. Joka seitsemäs suomalainen on taipuvainen ajattelemaan olevan vastoin luonnonlakeja, että eri ”rotuihin” kuuluvat ihmiset tekevät lapsia keskenään. Joka neljännen mielestä jotkut kansat olivat toisia viisaampia. Viides osa tuki ajatusta, että erilaisista kulttuuritaustoista lähtöisin olevien tulisi elää omilla kulttuurisilla piireissään ja joka neljäs ajatteli, että islamia ei tulisi sallia Suomessa, sillä se uhkaa kulttuuriamme.



Posterin vasemmalla puolen on perinteisen länsiafrikkalaisen lehtikuvioisen batiikin kopio. Leveämpää oikeaa puoliskoa peittää moderni batiikkikangas. Tämän mustaviolettin pinnan päällä on sarakkeita, joihin on kirjattu lyhennelmä tutkimussuunnitelmani sisällöistä. Kangaskaistaleiden väliin jää alue, jota peittävät tärkeitä tapahtumia ja kohtaamisia omassani sekä tyttärieni elämässä heijastavat valokuvat. Ne ovat syntymäkodistani, lasteni isän kotikylästä ja tyttärieni lapsuuden maisemista. Spiraalin silmukoissa on kuvia äideistä ja äidinäideistä.

Haastattelemani Suomessa syntyneen pojan fragmentaarisisessa kuvauksessa rinnastuivat suomalaiset paikat ja somalialaisten vanhempien kotimaan maisemat, joita poika oli nähnyt vain kuvissa. Silti hän tarinoi tilaa, jossa useamman sukupolven kokemukset olivat samanaikaisesti läsnä. Tunnistin tuon tilan, mutta minulla ei sen enempää kuin pojallakaan ollut sille selkeitä sanoja ja valmiita mielikuvia. Julisteen pintaan kuvasin palasia siitä omasta näkökulmastani. Näin halusimme välittää katselijoille sellaista kokemuksellisuutta, joka oli monille haastattelemilleni lapsille arkea ja myös meille ymmärrettävissä, mutta jolle ei näyttänyt olevan sijaa koulun kontekstissa.

TAVALLISIA SUOMALAISIA TYTTÖJÄ

Vietimme julisteen parissa yön tutustuen modernin teknologian mahdollisuuksiin vangita ja yhdistää mielikuvia. Ystäväni ei kuitenkaan lämmennyt yrityksilleni kuvata ja käsitellä hybridejä identiteettejä ja monikerroksisia kohtaamisen tiloja. Sähköpostitse hän kertoi haluavansa kuvittaa ja tehdä kirjoja tavallisista suomalaisista sivistyneistä tytöistä, ei mistään rastapäistä tai Soonan ja Moonan ei-minnekään juurtuneiden kaltaisista hahmoista.

Olin yllättynyt ja loukkaantunut. Miksi hän reagoi niin torjuvasti? Kokemuksesta tiedän, että suomalaiset naiset, joilla on lapsia afrikkalaisten miesten kanssa omaksuvat erilaisia strategioita käsitellä lastensa identifikaatioita. Useimpien meistä, joilla on selkeästi tummahkona ihonvärittään erottuva lapsi, on jollakin tavalla uudelleenarvioitava ja punnittava suomalaisia normatiivisia arvoja. Suomalaiset naiset ovat kanadalaisten naisten tavoin mustiksi tulkittujen lastensa kautta pakotettuja kohtaamaan rasismia ja hybridisiä identiteettejä (ks. Yeoman 1998). Tämän prosessin katveessa olemme usein epätietoisia ja haavoittuvia. Varsinkin, koska ympäröivällä yhteisöllä on harvoin käsitystä siitä, mitä olemme käymässä läpi. Se tekee elämästämme monisäikeisempää ja tuskallisempaa, mutta joskus se myös auttaa torjumaan yksinkertaistettuja identiteetti- ja historiakäsityksiä (s. 266). Joskus se voi vahvistaakin niitä. Lapsiemme tavoin olemme mukana historiallisissa nimeämisen ja määrittelyn peleissä. Niitä varjostavat henkilökohtaisten kokemustemme nyppylät ja syökykierteet, jotka lienevät jo erilaisien perherakenteiden ja avioliitonäkemysten vuoksi usein suomalais-afrikkalaisissa

kumppanuuksissa lataantuneempia kuin perinteisissä länsimaalaisten kesken sovituisissa liitoissa.

Luovuin ajatuksesta tehdä kirjasarja ja Anu Merenlahti lupautui kuvittamaan tekstin, jossa yhdistin aluksi useampaan kirjaan jakamiani teemoja. Anu Merenlahdella ei ollut suhteita Länsi-Afrikkaan, eikä Afrikkaan ylipäätään. Hän teki aluksi akvarellikuvituksen. Kuvat oli tehty perinteiseen lastenkirjakuvatyyliin ja ne muistuttivat minua stereotyyppisistä Afrikan ja afrikkalaisten representaatioista. Anu Merenlahti huomasi itse saman. Hybridisyyttä ei ollut helppo kuvata meille tuttujen, jopa itsestäänselvienkin, kolonialististen keskustelujen järjestykseen/mystiikkaan pohjautuvien mielikuvien ja kuvitusidealien varjossa (Bhabha 1998, 108; hooks 1995, 66). Keskustelimme paljon mahdollisuuksista purkaa kuvituksen kaanoneja ja graafiseen suunnitteluunkin liittyviä esteettisiä arvotuksia. Päädyimme lopulta samantapaiseen kollaasimaiseen ratkaisuun, jota olimme aiemmin suunnitelleet ja toteuttaneet ystävättäreni kanssa julistetta rakentaessamme. Kirjan kuvitus luotiin länsiafrikkalaisista kankaista ja esineistä, valokuvista, gambialaisten lasten piirroksista ja Anu Merenlahden guashimaalauksista. Gambiaan viittaavat mielikuvat olivat tallenteitani ja aineistoani Gambiasta.

Olimme tietoisia siitä, että saatamme omalla työskentelytavallamme herättää länsimaisessa katseessa Afrikka-stereotyyppien toistamista. Olin kohdannut tämän ongelman esimerkiksi tehdessäni videoita Gambian aineistostani. Katsojat olivat usein taipuvaisia tarkastelemaan niitä jonkin primitiivisemmän elämänmuodon kuvauksena, vaikka olin pyrkinyt kuvaamaan meille kaikille tuttuja arkipäiväisiä ilmiöitä hieman erilaisessa kontekstissa. Esimerkiksi kuvaukset gambialaisten naisten teatterista suomalaisen yleisö helposti tulkitsi jonkin rituaalin esityksenä tai eräänlaisena puskateatterina, joka kopioi joitakin elementtejä ”oikeasta teatterista”. Paul Landau (2002) käyttää termiä ”hämmästyttävä etäisyys”.³⁵ Tällä hän haluaa ilmaista heidän luonteensa ja kulttuurinsa (mistä tahansa kolmannesta maailmasta he tulevatkin) ja meidän kulttuurimme välistä kuilua. Tuo kuilu näyttää erottavan suomalaiset tavalliset tytöt ja naiset gambialaisista tavallisista tytöistä ja naisista. Onneksi reunoilla huojuvat subjektit neuvottelevat jatkuvasti hybridiä kuulumista erilaisiin tiloihin ja kyseenalaistavat niin tavallisuuttaan kuin tyttöyttäänkin (Ifekwunigwe 1999, 190).

35 “Amazing distance” termi pohjautuu Michel de Montaignen esseessään *Kannibaaleista* (2003/1580) esittämiin ajatuksiin. Montaignen mukaan eurooppalaisten loukkaava luonnehdinta alkuperäisasukkaista kannibaaleina oli ironinen ja juonsi juurensa länsimaiseen ajatteluun nähdä ”kannibaalit” (jo Platon käytti sanaa) edustamassa ihmiskunnan kulta-aikaa. Landaun mielestä *On Cannibals* voidaan nähdä varhaisena muodostelmana teorialle, jota jotkut modernit kirjoittajat kutsuvat ”toiseudeksi” (alterity), ideaksi siitä, että tietyn tyyppiset suhteet kertovat ihmisille keitä he ovat ja varsinkin keitä he eivät ole (Landau 2002, 1).

MAAILMOJA KANTAVAT KANKAAT JA PUHKI MUISTELLUT MAISEMAT

Washington D.C:ssä asuvien sierraleonelaisten pienokaisten nimenantojuhlissa osantajat muotoilevat uudelleen kuviteltuja kotimaan rajoja ja merkityksistä käytävää neuvottelua, kuvailee JoAnn D'Alisera (1998). He luovat kerrostuneita alueita, joiden piirissä osallistujat vastaavat sosiaalisiin, uskonnollisiin, poliittisiin ja taloudellisiin paineisiin ja jotka mahdollistavat sosiaalisen kokemuksen välittämisen moninaisin tavoin. Näin toimiessaan osallistujat sommittelevat moniulotteisia viitteiden ja merkitysten kehyksiä, joissa alueellistuneet ja mielikuvituksellistuneet ajatusrakennelmat kotimaasta ja Amerikasta kohtaavat eletyn kokemuksen, paikallistaen näennäisesti erillään olevat merkityksen sfäärit samaan sosiaaliseen tilaan. D'Alisera kertoo, kuinka Sierra Leonessa syntynyt länsimaisesti pukeutunut äiti kietoo kuvioitun sierraleonelaisen kankaan päähänsä ennen nimenantoseremonian alkamista. Kolmiviikkoisella työllä, joka hänkin on puettu länsimaisesti, on myös palanen kangasta ympärilleen kiedottuna. Lapsen Afrikkaan verhoava kangas yhdistää tapahtuman vaikeasti yhteen sovittavat rinnastukset, symboloi kahden erilaisen elämänpiirin yhdistämisen tärkeyttä ja lapsen osallisuutta syntymämaailmaansa. (D'Alisera 1998, 16–18.)

Ei ole sattumaa, että perinteinen gambialainen lehtikuvioinen indigobatiikki lävistää *Moonan ja Soonan maanantain* ensimmäisen aukeaman. Sen laskoksissa Moona keino kahden kotinsa välimaastossa. Seuraavalla aukeamalla Moona muistelee nimenantojuhliaan ja käteenkirjoittamisseremoniaansa³⁶ Gambiassa. Ne molemmat ovat kasteen ja ripin tavoin myös uskonnollisia tapahtumia, vaikka Gambiassa järjestettävissä juhlallisuuksissa limittyvät usein sekä afrikkalaiset, islamilaiset että länsimaiset ilmiöt. Useimmille ulkoafrikkalaisille nämä juhlat ovat pikemminkin afrikkalaisiin juuriin yhteyttä vahvistava rituaali kuin uskonnollinen seremonia.³⁷ Vanhemmat haluavat perinteiseen tapaan kutsua yhteisön aterioinnin ja juhlinnan äärelle lapsen saadessa identiteetin yhteisön ja Jumalan edessä (D'Alisera 1998, 17). Ruoka ei saa loppua kesken ja paikalla on parasta olla elävää musiikkia. Nimenantojuhlien ja muiden kollektiivisten tapahtumien merkityksellisyyttä diasporassa eläville Guinea Bissausta kotoisin oleville mandingayhteisöille³⁸ kuvaa Lissabonissa asuvien naisten

36 Käteenkirjoittaminen tehdään mandingalapsille 4–10 vuoden iässä. Tavallisesti se tapahtuu moskeijassa. Lapsen kädelle kirjoitetaan koraanin sanoja, jotka hän tarjotun suolan kanssa symbolisesti nauttii. Michelle Johnson (2000) (laillani) ei ole sitä kuullut harjoitettavan muiden kuin mandingojen parissa. Käteen kirjoittamisen seremoniallisena tarkoituksena on "puhdistautua" ja valmistautua ottamaan vastaan koraanin opetuksia Tämän sanotaan antavan anteeksi lapsen ja hänen sukulaistensa syntejä ja mahdollistavan mandingalapsille "puhtaan sydämen" ja "puhtaan järjen", jotta he voisivat lukea, kirjoittaa ja tulkita uskonnon salaisimpia tekstejä. Seremonian tarkoituksena on myös suojella lasta alkoholin käyttöön liittyvän islamilaisen tabun rikkomiselta. (Johnson 2000, 6.) Käteenkirjoittamiseen liittyy myös suvun esi-isiin yhteyden vahvistaminen.



toteamus, että he asuvat mieluummin ”valtaamissaan” keskeneräisiksi jääneissä, mukavuuksia vailla olevissa lähiötaloissa kuin keskikaupungin laadukkaammissa taloissa. Lähiöissä kun on usein avarat piha-alueet, joissa voi järjestää juhlia ulkona. (Johnson 2000, 8.)

Gambialaisille, kuten sierraleonelaisillekin, nimenantujuhla³⁹ on yksi tärkeimmistä elämänkaarijuhlista. Se on myös päivä, jota osanottajat kunnioittavat sonnustautumalla hienoihin muodikkaisiin asusteisiin ja koruihin. ”Se päivä oli kaunis. Päivä, jolloin tyttäreni sai nimen, koristin käsivarteni – ranteista kyynärpäihin – kultarenkain”, kertoo Portugalissa asuva Guinea Bissausta kotoisin oleva mandinganainen (Johnson 2000, 4). Diasporassa asusteet ja tekstiilit saavat uudenlaisia esteettisiä merkityksiä (D’Alisera, 1998, 17). Tultuani avioliiton myötä osaksi gambialaista yhteisöä, ymmärsin kankaiden, vaatteiden ja pukeutumisen tärkeyden gambialaisessa kontekstissa. Ensimmäisen tyttäreni syntyessä Suomessa, oli itsestään selvää, että hänen gambialainen isoäitinsä lähetti lahjaksi perinteisiä kotikylänsä kutojien valmistamia kankaita. Saatoin sitoa lapseni selkääni ja isänsä yhteisöön samanaikaisesti. Nimenantouhlassaan hänellä oli yllään minunkin käyttämäni, suvussani kauan hyödynnetty kastemekko ja häntä verhosi mandingoille tyypillinen puuvillakudelma. Näin lapsi kietoutui kahden erilaisissa paikallisissa ja globaaleissa historiallisissa positioitumisissa ja prosesseissa muovautuneiden ajattelutapojen sekä esteettisten arvostusten kuteisiin. Ne välittivät häivähdyksiä sekä suomalaisen isoäidin ryijyyn tallennetuista elämänkohtaloista että gambialaisen isoisän mekon helmaan tarttuneesta aavikon pölystä. Sonnustautumisen jatkumoksi muotoutuivat etnorihkamasta valmistetut riipungit, käsinkehrätystä puuvillasta kurotut paidat, äidin kierrättämistä kirjavista kankaista ommellut huivit

37 Uskonnollisuuden painottaminen vaihtelee eri yhteisöissä. Olen ollut mukana muun muassa Englannissa järjestetyissä juhlissa. Lapsi oli pian synnyttyään saanut imaanin ”kasteen”, mutta seremonia suoritettiin uudestaan. Ennen sitä naiset kokoontuivat huoneeseen, jossa kuunneltiin musiikkia, vaihdettiin vaatteita, juoruiltiin ja ihailtiin uusia asuja ja koruja. Samanaikaisesti jokainen suoritti vuorotellen rukouksen huoneen nurkassa. Itse seremoniassa kolme ”kummitätiä” piti lasta muiden läsnäolijoiden rukoillessa. Nurkassa oleva televisio oli auki ja lapset leikkivät ympärillä kuurupiiloa. Yhteisrukouksen jälkeen halukkaat saivat pitää puheita. Kummitädeistä yhdellä oli gambialainen asu ja peitteenä gambialainen kangas, toinen heistä oli teinimäisesti pukeutunut tyttärensä, jonka pää verhottiin perinteisellä seremoniakankaalla. Kolmas oli englantilainen gambialaisen kanssa naimisissa olevan nainen, joka hyppäsi viime hetkellä joukkoon urheiluasuisena ja ilman pääkangaa. Ruuan valmistavat naiset painottivat halal-lihan tärkeyttä ja alkoholikieltoa uskonnollisina tunnusmerkkeinään. Monissa nimenantouhllissa tarjotaan kuitenkin myös alkoholia (D’Alisera, 1998, 17).

38 Malin kuningaskunnasta 1300-luvulla Länsi-Afrikkaan levittäytyneitä mandingojen sukulaiskansoja asuu nykyisin Gambian lisäksi ainakin Guinea Bissaussa, Senegalissa, Burkina Fasossa, Malissa, Guineassa ja Sierra Leonessa.

39 Perinteisten afrikkalaisten merkitysten lisäksi nimenanto merkitsee lapselle identiteettiä Jumalan edessä. Se varmistaa lapselle pääsyn alijanaan, seuraavaan maailmaan, ja on ensimmäinen kutsu islamin uskoon (Johnson 2000, 4).



Kuva 1



Kuva 2

ja monenlainen muu hybridi käsityötaidonnäyte, jota myöhemmin alkoi oheistaa ruotsalaisfirma H&M:n etnoviritteinen halpatuotanto.

Vaikka hybridiset afrikkalaiset tyylit eroavat länsimaisista avantgarde-muodeista, ne eivät ole yhdentekeviä edistyksellisiä kulttuurisia käytäntöjä analysoitaessa, painottaa Leslie W. Rabine. Niitä ei kuitenkaan tulisi tarkastella länsimaisessa vaan pikemminkin globaalissa viitekehyksessä. Länsiafrikkalaisen tyylin semioottinen liikkuvuus nivoutuu sen maantieteelliseen liikkuvuuteen. Samoin kuin se sukkuloi Afrikan eri maista Los Angelesiin, se myös liikkuu useiden, historiallisesti ja maantieteellisesti hajautuneiden tyylillisten merkitysten välimaastossa ja sulautuu rinnakkaisesti kaikkiin niihin. (Rabine 1998, 68.) Soonan ja Moonan maailmassa länsiafrikkalaisista teksteistä muodostuu maisemaa, joka yhdistää tyttöjen erilaisia maailmoja (kuva 1). Kankaat ovat kuin verhoja, jotka raottuessaan antavat tilaa kerroksellisesti laskostuville ilmiöille heidän arjessaan.

Kirjan valokuvat ja videoiden pysähdyskuvat linkittävät Soonan ja Moonan maailmaa sekä Gambiassa että Suomessa ja näiden paikkojen välimaastossa (kuva 2). Itselleni Gambian ja Suomen erilaiset luonnonolosuhteet ovat herättäneet samankaltaisia aistimuksia. Taivaalla vaeltavia pilviä katsellessaan on helppo unohtaa maantieteellinen sijaintinsa. Savannin hiekalla ja lumen peittämällä järven jäällä käveleminen ovat minulle toisiaan muistuttavia kokemuksia. Molemmat toimivat välittäjinä yhteyden saamisessa jalkojeni alla avautuvaan, erilaisia maisemia kantavaan maankuoreen. Tämän kokemuksen erilaisten maailmojen kohtaamisesta halusimme välittää kirjan visuaaliseen ulkoasuun. Soona ja Moona myös puhuvat hiekkalumesta (kuva 3). Hiekka ja lumi tuottavat muistikuvia toisistaan ja leikkimateriaaleina ne ovat samankaltaisia. *Hiekkalumi on kuin pölyä, toteaa Moona. Sitä voi vangita muovipussiin ja säilyttää parvekkeella. Muistatteko, kun Gambiassa tuuli kieputti hiekkaa ja se meni silmiin ja suuhun ja kaikkialle.*

Tilannekuvat Gambiasta ovat tytöille muistoja, joiden kautta he voivat olla yhteydessä, monien Eurooppaan ja Amerikkaan muuttaneiden tavoin, toisen kotimaansa kanssa. Joskus nuo kuvat ovat kirjan valokuvien tavoin haalistuneita ja puhki palaneita.⁴⁰ Nykyisin valokuvien tärkeän merkityksen transnationaalisissa ja diasporisissa yhteyksissä ovat osittain korvanneet internet ja itse tallennetut videot, joita esimerkiksi monien Suomessa asuvien afrikkalaisten kodeissa katsotaan uudestaan ja uudestaan.

40 Vanhat ajan haalistamat ja polttamat valokuvat ovat olleet tärkeitä myös omassa historiassani ja muistelutyössäni. Muutamat mukanani kulkeneet rypistyneet kuvat ovat olleet reittejä niin henkilökohtaiseen kuin kollektiivisesti jaettuun historiaani. Oli luonnollista, että niitä oli mukana myös aiemmin mainitsemassani julisteessa. Kuva, jossa Soona ja Moona seisovat ison puun alla ja joka on otettu Gambiassa, herättää itselleni muistikuvia myös lapsuuteni ”jättipuusta”, joka on ollut läsnä unissani koko elämän.



Kuva 3



Kuva 4

Eläviä ja virtuaalisia kuvia vaihdetaan myös kirjeiden tavoin, kun halutaan pitää toisissa maissa ja maanosissa asuvia sukulaisia ja tuttavien ajan tasalla (ks. esim. <http://www.africaresource.com>). Niiden kautta D’Aliseran (1998, 16) mainitsemia monikerroksellisia sosiaalisia tiloja pidetään elävinä ja auki.

Valokuvien tuottamien mielikuvien kautta on myös mahdollista saada yhteys parantavaan ja voimistavaan muistiin. hooks muistuttaa, että sana ”re-member” manaa esiin hajaantuneiden osasten yhteen palaamisen, fragmenttien yhdistymisen. Tämä edesauttaa radikaalien identiteettien ja kolonialistista katsetta vastustavien mielikuvien luomisessa. (hooks 1995, 64.) Kuviin tallennettujen tilanteiden ja mielikuvien muistaminen ja muisteleminen auttavat myös Soonaa ja Moonaa rakentamaan suomalaisgambialaista identiteettiään ja etsimään vaihtoehtoja median ja yhteisön heille tarjoamiin identifikaatioihin (kuva 4).⁴¹

Joskus kuvat johdattavat tilanteisiin, jotka tapahtuivat historiassa jo ennen kuin meidän tietoinen muistimme oli niitä tallentamassa. Kuten esimerkiksi *Moonan ja Soonan maanantaissa* sivuilla, joissa käsitellään kolonialismin ja orjuuden historiaa ja Soonan ja Moonan sekä kirjan muiden hahmojen yhteyksiä Amerikkaan, jonne aikoinaan vaellettiin joko pakotettuina tai vapaaehtoisina (kuva 5). Meille tekijöille merta ja veneitä esittelevät valokuvat sekä lasten piirrokset olivat linkki sekä vanhempaan että yhä olemassa olevaan kolonialismiin. Emme voineet ohittaa sitä tosiasiaa, että pienillä puuveneillä, jotka on kirjailtu tekstein, kuten ”Love is the answer” lähdetään yhä edelleen tuntematonta, jopa kuolemaa kohti (vrt. Back 2003). Toisaalta nuo veneet, kuten lasten piirrokset kertovat, ovat elinehto ja vaurauden lähde rannikolla asuville ihmisille. Kirjan kuvitusta tehdessämme ja aineiston kuvia kirjaan asetellessamme törmäsimme kysymykseen epätasa-arvoisuudesta, jolla on selkeä maailmanhistoriallinen jatkumo. Pohdimme, kuinka paljon maantieteelliset asetelmat ovat oikeastaan muuttuneet muutamassa sadassa vuodessa. Miksi eriarvoisuus jakautuu merivirtojen myötä? *Meidän isoäiti kertoi, että sen äidinäidinäidinäidinäidinäiti pakotettiin laivalla Amerikkaan, Soona tietää. Ja sitten gambialaiset viljeli maapähkinöitä eurooppalaisille. Minunkin joku tati muutti ennen vanhaan Amerikkaan, Johanna kertoo: Sitten kun me voitetaan lotossa me etsitään sen lapsenlapset.* Globaali rajaton maailma on monille yhä edelleen mittaamaton, ja saavutettavissa vain pimeyttä luotaavalla puuveneellä tai veikkausvoiton siivittämänä.

41 Seija Ulkuniemi on käsitellyt valokuviiin liittyviä muistoja väitöskirjassaan *Valotetut elämät: Perhevalokuvan lajityyppiä pohtivat tilateokset dialogissa katsojien kanssa*. Hän toteaa, että valokuvien luonne muuttuu koko ajan uusien teknologioiden yleistessä. Nykyisin kuvaan voi yhdistää ääntä ja tekstiä ja sen voi lähettää internetin kautta suurille joukoille. Yksityinen murtautuu julkiseen sfääriin. Perhevalokuvauksen peruskonventiot eivät kuitenkaan hänen tutkimuksensa mukaan muutu nopeasti. Monet kuvausaiheet ja kuvien käyttötavat ovat pysyneet samoina, vaikka tekniikka on muuttunut. (Ulkuniemi 2005, 254.)



Kuva 5



Kuva6

Länsimaiselle lukijalle jotkut kirjassa olevat valokuvat saattavat ainakin hetkittäin tarjota mielikuvien ”harmaan alueen”, joka vahvistaa hämmästyttävää etäisyyttä (ks. Landau 2002). Bhabha (1998, 83) huomauttaa, että kolonisoitujen on vaikea irtautua uusia alistavia nimeämisiä tuottavista tulkinnan kehikoista. Monet afrikkalaiset ovat tietoisia tästä stereotyyppien uusintamisen vaarasta. Suomessa jo pelkkä tummempi ihonväri saattaa herättää ajatuksia esimerkiksi henkilön mahdollisista pakolaistaustaustoista (Oikarinen-Jabai 2004b, 165). Erilaiseksi merkitsevistä katseista tulee monille lapsille ja nuorille yksi identiteetin rakentumisprosessien keskeinen elementti (Rastas 2002, 15). Niinpä he joutuvat positioitumaan rodullistetuissa suhteissa ja hierarkioissa (Rastas 2004b, 50). Näihin rodullistamisen kategorioihin liittyy usein mielikuvia köyhyydestä, villiyydestä ja kehittymättömyydestä (Oikarinen-Jabai 1999, 30).

Muutamat, erityisesti afrikkalaiset kommentoijat ovat huomauttaneet, että jotkut kirjamme otokset saattavat vahvistaa ajatuksia takapajuisesta Afrikasta. Toisaalta, ollaksemme uskollisia kirjan kuvaamille paikoille, sekä Suomelle että Gambialle esimerkiksi afroamerikkalaisen musiikkiteollisuuden tuottamat urbaanit maailmat ovat kaukaisia. Silti nekin tarjoavat afrikkalaistaustaisille nuorille yhden samastumisvaihtoehdon ja transnationaalisen tilan (Oikarinen-Jabai 2001b). *Moonan ja Soonan maanantaissa* yhdistyy erilaisia rinnakkaisia ja mahdollisesti hierarkkisiakin mielikuvia ja ideoita. Jotkut niistä saattavat olla tuttuja myös sellaisille nuorille, joiden kuvat mustuudesta/afrikkalaisuudesta rakentuvat median tuottamien ”lunastus/vastarinta” (redemptive-resistant) video-ohjelmien, televisiosarjojen ja filmien tuottamien mallien kautta (Sawyer 2000, 182).⁴²

Moonan ja Soonan maanantain kuvamaasto kertoo, että lapset Suomessa ja Gambiassa jakavat samankaltaista nuorisokulttuuria. Kirjan takasivulla on rastahattuinen mikrofoniin laulava hahmo, jonka olen saanut gambialaiselta pojalta pari vuosikymmentä sitten (kuva 6). Se on edelleen ajankohtainen yllirajaisesti jaettavissa oleva symboli. Kirjan kontekstissa gambialaisten lasten piirroksot, jotka kokemukseni mukaan ovat monien suomalaisten mielestä tylsiä ja kehittymättömiä, saavat uusia merkityksiä ja avaavat ulottuvuuksia kirjan kuvaamiin tiloihin. Ne sulautuvat luontaisesti maisemiin ja valottavat arkea omassa kontekstissaan. Niiden graffitimainen kirjonta luontuu taustalla hehkuviin länsiafrikkalaiseen batiikkikuvioituihin tekstiileihin, avariin maisemiin sekä Anu Merenlahden tekemiin hieman karuihin hahmoihin, jotka katselevat tai ovat katsottavissa yllättävistä perspektiiveistä.

Guassimaalatut kirjan hahmot liikkuvat eri yhteyksistä peräisin olevien ja toisistaan poikkeavin tekniikoin tallennettujen taustojen pinnalla. Joskus ne näyttävät il-

⁴² Sawyer (2000, 182) nimittää lunastus/vastarinta mediaksi nuorisolle suunnattuja ohjelmia, jotka luovat mielikuvia mustuudesta/afrikkalaisuudesta.

maantuvan taustasta, joskus taas asettuvat sarjakuvahahmojen tapaan kirjan sivujen maisemiin, jotka sijoittuvat moninaisiin ajallisiin ja paikallisiin tiloihin – sulkien gambialaisten naisten performanssien tapaan sisäänsä satunnaiset ohikulkijat (ks. Oikarinen-Jabai 2004b, 51). Myös Amerikka, jonne tyttöjen äidinäidinäidinäidäni vietiin, on mukana kirjan hahmojen metaforisissa taustamaisemissa ja keskusteluissa. *Tuntisikohan se teidän isoisoisoisoäiti teidät, jos se tulis kadulla vastaa?* utelee Vladimir. Sekä suomalaisille, kuten Johanna kirjassa muistuttaa että gambialaisille esiäideille se on ollut diasporinen paikka. *Kyllä kai meillä on serkkuja siellä jossakin*, Moona miettii.

Ajautuivatpa Uudelle Mantereelle muuttaneet sinne orjiksi rahdattuina tai paremman elämän perässä muuttaneina siirtolaisina, heidän jälkipolvensa asuttavat osaltaan nykyistä läntisen maailman mediakeskusta. Luultavasti useimmilla tätä tekstiä lukevilla suomalaisilla on laillani 1800-luvulla tai 1900-luvun alkupuolella Amerikkaan muuttaneita sukulaisia. Monille suomalaisille ja gambialaisille nuorille ja aikuisille Yhdysvallat on vieläkin, hyvässä ja pahassa, unelmien maa. Erityisesti mustalla diasporisella yhteisöllä on historian ja median kautta maantieteellisiä juurakkoja Pohjois-Amerikassa, samoin kuin suurissa eurooppalaisissa entisten siirtomaaimperiumien suurissa urbaaneissa keskuksissa (Sawyer 2000, 182–183).

Soonan ja Moonan arjessa kysymykset moninaisuudesta ja kuulumisesta avautuvat kuin itsestään, kun molemmat kotimaat ovat läsnä heidän muistoissaan, mielikuvissaan ja arjen tiloissa. Ajassa lapset vaeltavat kauas kuunnellessaan opettajansa kertomusta esiäideistä ja -isistä, jotka aloittivat matkansa Afrikasta. Myös kolonialismista keskustellaan yhtenä osasyynä syrjintään ja nimittelyyn, jota päiväkotikaveritkin ovat kohdanneet. *Yksi mies huusi kerran minun siskolle ja minulle: Menkää pois mustalaisneekerit*, kertoo Ziao ja jatkaa: *Sisko näytti sille nyrkkiä ja sitten me juostiin*. Soona huomioi, etteivät edes he kaksoset ole samanlaisia. Hänellä on koukkuisemmat varpaat kuin Moonalla. Heidän ihonvärisensä on myös erilainen. *Minulla ei ole ihossa ollenkaan suojaa, nolla pigmenttiä. Äidillä on vähän enemmän väriainetta. Moona on ruskeampi ja isä on musta*, Soona kertoo. *Äiti sanoo, että meidän perhe on väririkas ja värikäs*. Hänen mielestään subjektit muuttuvat tilanteiden mukaan: *Äidistä on tullut ruskeampi ja isä on muuttunut valkoisemmaksi meidän syntymämme jälkeen*, hän toteaa. Samankaltaisen huomion teki oma tyttäreni muutaman vuoden ikäisenä.

DIRIPIMPPERIPOMPPERIPEDEDUM – TARINAN LOIMI

– Ntaaling, ntaaling, kuviteltu kertomus, kuviteltu kertomus. Näillä sanoilla mandingakertoja tavallisesti aloittaa kansantarinan.

– Njamme, valehtelija, tai – Ntaaling diimaa, mukava kuviteltu kertomus, yleisö mahdollisesti vastaa. (Pfeiffer 1997, 17).⁴³

Tarkoituksenamme ei ollut kertoa perinteistä mandingakertomusta Soonan ja Moonan tarinaa rakentaessamme. Halusimme kuitenkin tuoda kirjan länsimaisiin loimiin elementtejä aineistossanikin läsnä olevasta länsiafrikkalaisesta tarinan kerronnasta, samalla tavoin kuin visuaalisessa ilmeessä yhdistyvät erilaiset kulttuuriset kerronnalliset tavat.

Välittäjä-kertoja, joka kauttansa loihitti totuuden kuulijoiden pureskeltavaksi, on sekä luoja, viihdyttäjä että opettaja, selittää Trinh (1991, 13) länsiafrikkalaisten fulanien tarinaperinnettä.⁴⁴ ”Sen tähden olen samanaikaisesti tarpeeton, hyödyllinen ja opettava”, hän lainaa malilaista tutkijaa Hampate Bata⁴⁵. Jokaiseen puheaktiin liittyvän kompleksisuuden myöntäminen ei välttämättä merkitse hyvän kertomuksen hylkäämistä tai kompromissien tekoa. Yksinkertaisena ja lineaarisena epälineaarisuudessaan tarina ei kiedo itseään retoristen varotoimien harsoon eikä koteloidu realistisiin harhakuvitelmiin, jotka tekevät kielestä yksinkertaisen ajattelun välineen. Kuka puhuu ja mitä puhuu? Kysymys on sisällytetty tehtävän nimeämiseen, mutta yksilö ei koskaan hallitse. Subjekti lipuu pois ottamatta tilannetta haltuun. ”Hän, joka puhuu, puhuu tarinalle alkaessaan uudelleen kertoa sitä. Hän ei puhu siitä. Sillä ilman jonkinlaista siirtymän aktia, ”puhuminen siitä” vain osallistuu binaaristen oppositioiden järjestelmän säilömiseen (subjekti/ objekti; Minä/ Se; Me/He), joista alueellistunut tieto on riippuvainen.” (Trinh 1991, 12; ks. myös Butler 1990a, 147)

Trinh huomauttaa, että ”puhuminen” tarinalle rikkoo objektin ja subjektin välillä vallitsevan dualistisen suhteen, joka ilmenee kysymyksenä ”kuka puhuu”. ”Se-puhuu-

43 Katrin Pfeiffer (1997) ryhmittää väitöskirjassaan puhutun mandingataiteen viiteen genreen: griottien kertomuksiin (runoelmiin, historiallisiin raporteihin, sukuselvityksiin), kansantarinoihin, lauluihin, sananlaskuihin ja arvoituksiin. Näiden lisäksi hän mainitsee uskonnollisen taiteen, populaarimusiikin, teatterin, kuunnelmat ja videofilmit. Mandingojen kansantarinoita kertovat pääasiassa naiset lapsille. Ne ovat fiktiivisiä, vaikkakin oikeita paikannimiä käytetään apuna paikantamisessa ja etäisyyden luomisessa. Tapahtumat sijoittuvat usein määrittelemättömään menneisyyteen. Niitä kerrotaan viihteeksi, sosialisointia tueksi ja valistamiseksi. Kertomukset voidaan laealti jakaa eläinhahmoista ja ihmisistä kertoviin. Tavallisimpia aiheita ovat aviopuolison valinta, avioelämä, syntymä ja lasten kasvatus, yliluonnolliset tapahtumat, suhteet vapaiden ja ei-vapaiden henkilöiden, miehen ja naisen, vaimon ja toisten vaimojen, vanhempien ja lasten ja erilaisten sukulaisten välillä. Tarinoiden sanoma liittyy useimmiten hyvän voittoon pahasta, kuuliaisuuteen vanhimpia kohtaan, hierarkkisten rakenteiden säilyttämisen merkityksellisyyteen ja ahneudesta sekä ilkeydestä rankaisun saamiseen. (Pfeiffer 1997, 12, 18.)

44 *Tarina, kerrottu, kerrottavaksi...* /Oletko rehellinen? Tällaisella dialogilla alkaa nigeriläisen fulanikertojan ja hänen yleisönsä kommunikaatio (Trinh 1991, 11).

45 Runous, Hampate Ba huomauttaa, on yhtä haurasta ja terävää kuin ”kultainen lanka”, joka lävistää kertomuksen kudosta. Ja miksi kulta oli niin esoteerista ennen kuin se nähtiin taloudellisena arvona? Koska kulta, joka on yksi perusmyyteistä koko läntisessä Afrikassa, on myös ainoa metalli ”josta tulee puuvillaa ilman, että se muuttuu vähemmän raudaksi”. Koska ”kulta tukee tietoa, mutta jos sekoitit tiedon perustaan (le savoir et le socle) se kaatuu päällesi ja murskaa sinut. (Trinh 1991, 13 Hampate Bata lainaten.)

itsestään-minun-lävitsemi” (it-speaks-by-itself-through-me) puheen tuottama hämmennys asettaa etualalle kertomuksen välittymisen tarinasta kertojalle ja yhdistää nämä kaksi puheaktin kautta. ”Totuus on sekä konstruktio ja sen takainen: tasapaino löytyy kertojan tutkiskellessa tarinan todenperäisyyttä ja tarjotessa monenlaisia vastauksia.” (Trinh 1991, 12–13.)

Näin teki haastatteleman somalialaistaustainen poika, joka kertoessaan tarinaansa asettui sen ulkopuolelle. Puhuessaan tarinalle, joka ei ollut vain hänen konstruktionsa tai henkilökohtainen elämäntarina, vaan erilaisten kollektiivisten tarinoiden ja elämäntarinoiden sikermä, poika samalla otti etäisyyttä kerrontaansa. Kertojan ja tarinan suhteen hämmentyessä myös kuulijan oli helpompi asettua sanojen väliköihin ja tunnistaa sieltä omaan historiaansa ja elämäänsä liittyviä elementtejä, jotka liikkuvat paljolti sanojen tuolla puolen koteloitumatta harhakuvitelmiin kielestä yksinkertaisena totuudentorvena (vrt. Richardson 1992; Trinh 1991). Tarinan kautta poika jakoi muistoja, mielikuvia, kokemuksia ja tulevaisuuteen suuntautuvaa. Hän myös viihdytti maalaamalla äänellään ja kehollaan maisemia; maisemia, jotka olivat osittain jaettuja, mutta jotka myös muistuttivat läsnäolijoita erilaisista paikallistumisista ja kokemuksista. Tarinan lukuisat kerrokselliset alut ja loput eivät limittyneet lineaariseen aikaan, vaan muodostivat spiraalin ja auttoivat minua käsittelemään myös oman elämäni fragmentoituneita, moninaiisiin tiloihin kutoutuneita silmukoita. Pojan kertomus oli tukena myös Soonan ja Moonan maailmojen luomisessa.

Lopullisessa, julkaistussa kirjassa jotkut siinä aluksi mukana olleet kerronnan tavat, kuten kertojan subjektiposition vieraannuttaminen, ovat muotoutuneet uudelleen. Alkuperäinen tarina rakentui enemmän Soonan ja Moonan tilanteesta toiseen liukuvien performatiivisten⁴⁶ ja ehkä eheyttämättömienkin hahmojen varaan. Anu Merenlahden toivomuksesta kirjan päiväkotijakson tietoisuudessa käsiteltiin asioita, jotka olivat aluksi ripoteltuina erilaisiin arkisiin keskusteluihin, tilanteisiin ja kohtaamisiin. Tämä helpotti tarinan ja kuvituksen rinnakkaista rakentumista ja jäsensi ajassa ja tilassa villisti liikkuvaa kertomusta. Samalla se ehkä teki Soonan ja Moonan hahmoista konventionaalisempia ja suomalaisiin traditioihin sidotumpia. Gambialaiseen oraaliseen kerrontaan

46 Tässä yhteydessä tarkoitan performatiivisella Soonan ja Moonan suhdetta kieleen sen valtasuhteiden sisäistäjänä, mutta myös uuden kielen luojina (Butler 1997, 4–8). Artikkelissa *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay on Phenomenology and Feminist Theory* Butler (1990b) toteaa “ Sukupuolta ei ole passiivisesti piirretty kehoon, eikä sitä määritä myöskään luonto, kieli, symbolinen tai musertava patriarkaatin historia. Sukupuoli on asetettu, uudistettuna, rajoituksien määrittämänä, päivittäin ja alituisesti, ahdistuksella ja mielihyvällä kyllästettynä, mutta jos tämä jatkuva teko väärin ymmärretään luonnolliseksi tai kielellisesti annetuksi, vallan sallitaan laajentua kulttuuriselle alueelle erilaisten kehoa käyttävien alistavien käytäntöjen kautta.” (Butler 1990b, 280.) Sukupuolen tapaan ”rotua” ja etnisyyttä uudistetaan koko ajan.

viittaavia elementtejä ja yksityiskohtia on mukana lopullisessa versiossakin, esimerkiksi tarinaa kuljettava, kirjan sivuilla toistuva säe diripimpperipompperipedum.

Gambialaisille kansantarinoille on tyypillistä, että niihin kuuluu lauluja. Niissä on usein kertosaie, jolla on erilaisia tulkintaan ja sisältöön liittyviä funktioita. Sen lisäksi, että ne ovat osa kertomuksen sisältöä ja esteettistä muotoa, ne viihdyttävät ja tempaavat refrengin toistavan yleisön mukaansa ja auttavat muistamaan tarinan kertaamalla sen tapahtumia. Niillä myös ilmaistaan voimakkaita tunteita ja liikettä puheesta lauluun siirtymällä. Tarinan henkilöt ovat laulujen aikana usein liikkeessä ja/tai niillä merkitään tarinan käännekohtia. (Pfeiffer 1997, 18.)⁴⁷ Erilaiset riittelyt eivät ole vieraita suomalaisessakaan lapsille suunnatussa kirjallisuudessa, ja niitä viljellään esimerkiksi kansanlauluissa.

Rituaalisia käytäntöjä ja niihin liittyviä seremonioita, esimerkiksi ympärileikkausta, häitä, nimenantoa ja hautajaisia ei gambialaisissa kansantarinoissa tavallisesti käsitellä (Pfeiffer 1997, 18). Toisin on uudemmissa populaarikulttuurin genreissä, kuten naisten teatteriesityksissä ja performansseissa (Oikarinen-Jabai 2004b). Ne saattavat tarttua kulttuurisesti arkaluontoisiin kysymyksiin, kuten naisten ympärileikkaukseen, perheväkivaltaan tai aidsin aiheuttamiin kuolemiin. Moonan ja Soonan maanantaissakin muistellaan erityisesti nimenantojuhlaa. Uskonnosta kirjassa ei varsinaisesti puhuta muuta kuin viittauksessa Isikseen, vanhaan egyptiläiseen jumalattareen, joka vartioi äidin kauppaa ja kaikkia siellä kävijöitä. Vaikka tämä jumalatar on melko tuntematon suurissa Lähi-idän uskonnoissa, hänellä on merkittävä sija näiden uskontojen syntyprosesseissa.

Isiksen voinee katsoa viittaavan Soonan ja Moonan äidin kiinnostuksen kohteisiin ja arvomaailmaan. Muiden jumalattarien tavoin Isiksellä on ollut myös tärkeä paikka vaihtoehtoisessa naiskulttuurissa, joka on korostanut naisten omien henkisten voimavarojen käyttöönottoa (ks. hooks 2000, 105–109). Tuomas Martikaisen (2004, 266) mukaan tällaisella New Age liikehdintäänkin luettavalla ajattelutavalla on vahva sija myös suomalaisessa ajattelussa.

Jumalatarhahmon mukaan ottaminen kirjaan on niin moninaisuuden kuin feministisenkin projektin kannalta ristiriitaista. Ellen Armour muistuttaa, että monien feministien esimerkiksi Irigarayn uskonnollisiin keskusteluihin kohdistuva epäluulo on ymmärrettävää. Ovathan naiset kärsineet ja heidät on vaiennettu uskonnon nimissä. Elisabeth Groszin ajatteluun vedoten hän pohtii, onko mielekästä korostaa nais- ja miespuolisen prinssiin eroa ja nostaa naiskasvoista Jumalaa esiin uudelleen naista luotaessa. Toistavatko naiset näin vain fallosentristä jumalkuvaa? (Armour 1999, 161.)

47 Myös haastattelemani somalialaistaustaisen pojan kertomuksessa tällaiset toistuvat ja liikkeeseen tempaavat elementit olivat mukana.





Donna Harawayn (1991, 181) mielestä kyberit ovat jumalattaria mielekkäämpiä identifi-
kaation kohteita. Ne mahdollistavat sekä sukupuolen, ”rodun” että näihin liittyviä eroja
korostavien narratiivien kyseenalaistamisen ja ”sopimattomana” (inappropriate/d) toi-
sena olemisen (Haraway 2004, 64–70).

Artikkelissaan *To be a Cyborg or a Goddess* Nina Lykke (1997) pohtii rinnakkain In-
tian ja muiden kolmannen maailman naisten luontosuhdetta ja siihen liittyvää feminiini-
nisyttä puolustavan ekofeministi Vandana Shivan (1993) ja Harawayn kyberavaruuteen
suuntautuvaa feminismiä. Lykken mielestä molemmat feministit luovat dikotomioita
ja poissulkevat näin toistensa lähestymistavat, vaikka esimerkiksi Harawayn (ks. 2004)
henkis-materiaalisena ”jonakin” soveltama Amerikan alkuperäisasukkaiden myyteistä
tuttu kojootihahmo on monella tapaa verrattavissa ekofeministien suosimiin juma-
latarmetaforiin. Kyborgin lailla kummatkin metaforat pyrkivät rikkomaan perinteistä
kartesiolaista binaarisuutta ja tuottamaan eri tavoin paikallistuneiden moninaisten ja
toisistaan eriävien subjektiviteettien keskinäisiä dialogeja. (Lykke 1997, 5–21.) Moonan
ja Soonan äidillä lienee ollut samankaltaisia pyrkimyksiä hänen maalatessaan erilai-
sia tarinoita yhdistävän Isiksen ääriiviivat. Rosi Braidottin (1994) nomadisen hahmon
lailla hänellä ei ole tarvetta sijoittua johonkin tiettyyn aikalaisfeministisen keskustelun
tuottamaan subjektipositioon, ehkä hän ei edes ole kuullut niistä, vaan hän sijoittuu
hankaliin välitiloihin (vrt. Lykke 1997, 20).

”RODUN” JA KULTTUURIN KUVITTELUSTA

Moonan ja Soonan maanantaissa visuaalinen ja kirjallinen kertomus kulkevat usein
rinnakkain. Kuvataksemme erilaisia kokemuksellisia sfäärejä samassa tilassa, olemme
kokeneet sen tarpeelliseksi. Afrikkaan liittyvien visuaalisten merkkien historiaa ja tausta-
ta tuntemattomalle lukijalle kirjan kuvat saattavat vahvistaa stereotypioita, jos niitä
ei ole tekstuaalisesti selitetty. Kuten Landau (2002, 5) muistuttaa, toisin kuin muuta
kolonisoitua maailmaa – esimerkiksi islamilaista orienttia – jota yhdistävät erilaiset
diskurssit, mielikuvien Afrikka elää lähes kokonaan kuvien muodossa. Kontrastina ba-
saarien kakofoniale ja haaremien musiikille Saharan eteläpuolinen Afrikka on mykkä
ja puheeton ja perustuu tarinoille ja kuville Afrikasta ja afrikkalaisista (Landau 2002).
Mielikuvamme afrikkalaisista ovat rakentuneet vahvasti erilaisten kuvallisten represen-
taatioiden varaan.⁴⁸

Syrjäyttääksemme Tarzanin, tuntemattoman noitatohtorin sekä kärsivät naiset ja
lapset meidän täytyisi samanaikaisesti kutoa lukijamme sisään tarinaan ja vieraannut-
taa heidät. Tässä tavoitteessa emme ehkä aina onnistuneet. Joskus kustantajat, joille
kirjaa tarjosimme, tulkitsivat sen keskustelut mielikuvituksettomiksi ja kiusallisen mo-
ralistisiksi. Itsekin ajattelen, että alkuperäinen suunnitelma tehdä kolmen kirjan sarja,



jossa kirjat olisi suunnattu hieman eri-ikäisille lukijoille, olisi mahdollistanut käsitellä asioita syvällisemmin. Useamman kirjan sarjan tekemiseen meillä ei kuitenkaan ollut taloudellista mahdollisuutta ja päätimme puristaa kirjasta tiiviin tietokirjapakettiin.

Erityisesti kolonialismiin ja erilaisuuteen viittaavat osat ovat saaneet kritiikkiä osakseen joiltakin kustantajaehdokkailta. Tyyli, jolla kirjassa liikutaan fiktion ja faktan rajoilla on myös koettu ongelmalliseksi. Näyttää siltä, että lastenkirjojen ja oppikirjojen rakenteelle, teemoille ja sisällöille asetetut odotukset ovat jokseenkin kapea-alaisia. Ne rakentuvat aikuisten hyvää tahtoviin käsityksiin siitä, mitä ja kuinka lapset voivat ottaa informaatiota vastaan. Tiedon käsite on dualistinen, ja sen suunta on tietävältä aikuiselta lapselle. Sellaisten erojen kuten ”rotu”, ihonväri, sukupuoli ja luokka käsittelyä pidetään lasten elämään kuulumattomina ja liian abstrakteina ymmärrettäväksi. Kuitenkin lapset niitä keskuudessaan pohtivat. Jos ihmissubjektit tuodaan erojen käsittelyn kontekstiin, ne usein vierautetaan totaaliseen toiseuteen, kuten joulupukinmaan lappalaisiksi tai aarresaaren villeiksi. (Oikarinen-Jabai 1999, 2001.)⁴⁹ Kuvituksissa suositaan modernistisia painotuksia ja ihanteita. Eräs kustantaja totesi, ettei riskeeraisi *Moonan ja Soonan maanantai* kaltaisella kirjalla liiketoimiaan, sillä lastenkirjojen suurin ostajakunta eli isovanhemmat suosivat selkeää taiteellista tyyliä ja perinteistä kerrontaa.

Rasheed Araeen (2002, 23) muistuttaa, että moderni taidehistoria on eurosentrinen narratiivi. Nicholas Mirzoeffin (1995, 135) mukaan keskustelut ”rodusta” ovat modernismin ongelmallisinta perintöä, sillä kahden sadan vuoden ajan länsimaiset tieteen tekijät, kirjoittajat ja taiteilijat ovat olleet osallisena ”rodun” visuaalisen taksonomian tuottamisessa. Samankaltaisten teorioiden, joiden avulla rasismi sisään kirjoitettiin modernismiin, modernismista rakennettiin osa eurooppalaista identiteettiä ja

48 Kirjassa *Picturing Bushmen: The Denver African Expedition of 1925* Robert J. Gordon (1997) kuvaa, kuinka tutkimusretkikunnan tallentama kuvamaailma loi bushmanneista lännen arkkityyppejä ”toisia”. Ehkä nämä kuvat värittivät niitäkin kertomuksia, joita lapsuudessaani kertoi meille maamiesseuran tilaisuudessa vierailut Namibiassa oleskellut lähetystyöntekijä. Ainakin hänen kertomuksiaan vahvistivat aapis- ja lastenkirjojen heinähomeiset ”neekerit”. Marjo Kaartisen (2004, 152) mukaan nämä hahmot ovat olleet vahvasti esillä suomalaisessa tiedotuksessa ja niitä toistetaan edelleen kirjallisuudessa ja mediassa.

49 Useimmat monikulttuurista taidekasvatusta luotaavassa tutkimuksessa mukana olleet opettajat ja taiteilijat kokivat sellaisten erojen kuten ”rotu”, ihonväri, etnisuus ja luokka käsittelyn merkityksettömänä ja ala-asteikäisiä lapsia liian nuorina konkreettisesti käsittelemään aihetta. Kuitenkin luokissa esimerkiksi tehtiin kansakuntia ja etnisiä ryhmiä esittäviä piirroksia opettajan antamien mallien mukaan. Erästä luokkaa koristivat katossa roikkuvat ihmishahmojen rivistöt, jotka olivat ihonväristä riippuen pukeutuneet erilaisiin asuihin. Mustat ja tummempi-ihoiset olivat puolialastomia tai tansahatelivat lannevaatteisiin pukeutuneina. Saamelaisista kerrottiin joulun ja joulupukkiin liittyvien tarujen yhteydessä. Lapset olivat hyvin tietoisia eroista ja heidän keskinäisessä kanssakäymisessään oli paljon nimitteilyä ja nimeämistä. (Oikarinen-Jabai 2001.)

modernin taiteen historiasta muodostui valkoisen ”rodun” kokemuksen ja näkemysten historiaa. Selvitäkseen tässä yhteydessä ei-eurooppalaisten taiteilijoiden on ilmais-tava selkeä linkityksensä tai suhteensa erityisiin kulttuureihin, joista he ovat lähtöisin, niin että heidän työnsä voidaan nähdä heidän toiseutensa ilmaisuna. (Araeen 2002, 18–26; ks. myös Trinh 1991, 20.) Meidän tapauksessamme kyse oli pikemminkin siitä, että eurooppalaisina emme olleet tarpeeksi toisia. Esimerkiksi tiettyjä maahanmuut-taja- ja vähemmistöapurahoja meille ei myönnetty. Tällaisissa yhteyksissä kirjaamme luonnehdittiin muun muassa ”ei tarpeeksi monikulttuuriseksi, kun ei käsitellä kuin yhtä, gambialaista kulttuuria”.

Trinhalla on selkeä näkemys siitä, kuinka kulttuurista järjestystä tulisi haastaa: ”Jos haluaa häiritä olemassa olevia hallitsevia arvoja ja haastaa sosiaalisen ja kulttuurisen järjestyksen syvimmän perustan, ei pidä tyytyä vain romuttamaan joitakin ennakkoluu-loja tai vaihtamaan valtarakenteita samuuden talouden nimissä. Pikemminkin se mer-kitsee kaikkien järjeistämisen pyöröoven liikkeen havaitsemista ja fiktioiden välisen taistelun ymmärtämistä. Taide on yksi tuotannon muoto. Tietoisena siitä, että sorto voi paikallistua sekä tarinaan että tarinan kertomiseen, sosiaalista todellisuutta kriittisesti lähestyvä taide ei nojaa pelkkään konsensuskseen eikä myöskään kysy lupaa ideologialta.” (Trinh 1991, 6.)

Trinh ei päästä helpolla. Denzin (2003a) tarjoaa käytännöllisempiä ratkaisuja. Jotta teksti toteuttaisi yhteisöllisiä ja feministisiä kriteereitä ja jotta se olisi riittävän autentti-nen, sen tulisi täyttää kolme ehtoa: kuvata moninaisia ääniä, kohentaa moraalista arvostelukykyä ja edistää sosiaalista muutosta. Moniäänisten etnografisten tekstien pitäisi voimauttaa ihmisiä ja auttaa heitä löytämään heitä itseään koskevia moraalisia totuuksia, samalla kun tekstit ovat yhteiskunnallisesti kriittisiä. (Denzin 2003a, 248; ks. myös McLaren 1997a, 110–112.)⁵⁰

Onko *Moonan ja Soonan maanantai* fiktio, etnografia, feministinen teksti, oppi-kirja vai kaikkia niitä. Ainakin sen saama vastaanotto kustantajilta paljastaa sen hybri-diksi tuotteeksi, jota on vaikea sijoittaa olemassa oleviin kirjallisiksi laskettuihin kate-gorioihin. Myöskään kuvitukseltaan se ei kaikilta osin täytä hyvänä pidetyn kriteereitä. Esimerkiksi monet taustoina toimivista video-otoksista ovat suurennuksesta johtuen laadultaan epätasaisia ja vanhat valokuvat näyttävät vanhoilta valokuvilta. Tämä ei tee niistä vähemmän mielenkiintoisia katselijalle tai lukijalle, vaikka teknisesti täydelli-siin kuviin tottunut asiantuntija voi ohittaa ne harrastelijamaisuutena (vrt. hooks 1995,

50 Denzinillä on vahva luottamus Paulo Freiren (1996, 1994) sorrettujen ja toivon pedagogiaan poh-jautuviin kriittisiin koulutusskenaarioihin, jotka ovat innoittaneet myös esimerkiksi hooksia (1994, 45–58) ja McLarena (1997c).



64). Itse näen kirjamme lastenkirjana ja sen lisäksi eräänlaisena fiktiivisenä kriittisenä etnografisena tekstinä, jossa on kaikuja feministisen lähestymistavan lisäksi kriittisestä postkolonialistisesta ajattelusta, joka on nostanut niin ”rodun” kuin sukupuolen historiallisia representaatioita julkisiin keskusteluihin.

KUKA TARVITSEE UUDENLAISIA LAPSISUBJEKTIEN REPRESENTAATIOITA?

Trinh (1991, 150) huomauttaa, että meitä ei ole elokuvien katselijoina harjoitettu kuulemaan äänten paikantamisia, eikä opetettu käsittelemään eroja muuta kuin vastakohtien kautta. Tämä pätee myös lapsille tuotetuissa mediateoksissa ja kirjoissa. Me suomalaiset kasvattajat olemme taipuvaisia ajattelemaan, että lapsille pitäisi jakaa tietoa ja esittää tarinoita yhtenäisellä kertojan äänellä. Suomessa tässä äänessä on valistuksen ja kansallismielisyyden kaikuja kaikkien kansalaisten tasa-arvosta ja yhteen hiileen puhaltamisesta (Gordon, Holland & Lahelma 2000, 194). Kirjassaan *Lapsuus ja auktoriteetti* Mika Ojakangas (1998) tarkastelee suomalaista modernin koulukasvatuksen historiaa. Pääasiassa hän jakaa pedagogiset lähestymistavat kurinpidollis-siveelliseen (vapautteen pakottavaan) ja terapeuttis-sopeuttavaan (normaaliuteen saattavaan), joiden varjossa meitä suomalaisia on viimeisiä vuosisatoja ohjailtu kunnan kansalaisiksi. Hän toteaa, että kun pelosta on monessa suhteessa tullut aikamme hallitseva tunne ja kun todellisesta tasa-arvosta – sukupolvien ja sukupuolten tasa-arvoa ehkä lukuun ottamatta – ei uskalleta puhua, aikamme koulutus alkaa muistuttaa enemmän despotiaan kuin demokraattisesti hallittuun tasavaltaan sopivaa kasvatusta. (Ojakangas 1998, 22–27.) Tässä ilmapiirissä tarvitsemme uudenlaisia lähestymistapoja koulutukseen ja lastenkulttuurin tuotteisiin. On uskallettava kokeilla rajoja ja tuoda esiin yllättäviä, konsensuskesta poikkeavia näkökulmia.

Taidekasvatuksen ja taiteen kontekstissa erilaiset pelastukselliset tulkinnat taiteen vaikutuksesta ovat määrittäneet niitä koskevia ihanteita ja kertomuksia jo romantiikasta lähtien. Nämä tarinat ovat läsnä myös monikulttuurisen taidekasvatuksen ideaaleissa (Pääjoki 2004, 33). Tarja Pääjoen mielestä se, että erilaiset tarinat törmäilevät monikulttuurisissa kasvatustarinoissa toisiinsa, tuottaa sovittamattoman ristiriidan, jos idealistiseen utopiaan liittyy pyrkimys totaaliseen harmoniasta.⁵¹ Sopuointuun pyrkiminen saattaa johtaa myös eroavaisuuksien unohtamiseen. Sonia

⁵¹ Pääjoki (2004, 32–33) toteaa, että kriittisessä pedagogiikassa usein taustalla vaikuttava marxilainen kertomus paremman ja oikeudenmukaisemman yhteiskunnan saavuttamisesta näkyy esimerkiksi Henry A. Girouxin ja McLarenin teksteissä. Tällöin tarinat langat vetävät eri suuntiin, sillä samalla kun taustalla vaikuttaa yksi suuri kertomus, korostetaan pieniä kertomuksia ja heterogeenisyyttä.



Nieto (1996, 136) huomauttaa, että erilaisuuden kieltäminen saattaa esimerkiksi opetuskontekstissa vaikuttaa oikeudenmukaiselta ja eettiseltä ratkaisulta.⁵² Vaikka opettajan kannalta värisokeus voi merkitä ei-syrjivää asennetta, saattaa se edesauttaa oppilaiden identiteettien kieltämistä ja tehdä heistä näkymättömiä. Se, mikä ulkopäin näyttää eri osapuolten kannalta moitteettoman oikeudenmukaiselta, kääntyy epäoikeudenmukaiseksi. Leslie G. Roman (1993, 72) muistuttaa, että Yhdysvalloissa monet haluavat nähdä ”rodullisen” epätasa-arvoisuuden relativistisena ja kaikkialla läsnä olevana kategoriana, johon kuka tahansa voi kuulua. Tämä johtaa helposti kyvyttömyyteen nähdä rodullistamisen historiallisia ja olemassa olevia epätasa-arvoa tuottavia rakenteita (Appiah 1996, 180; Gutman 1996; Omi & Winant 1993). Värisokeus edesauttaa valtakulttuurin tulkitsemista normina, johon kaikkien tulisi pyrkiä (Nieto 1996, 136).

On outoa, että asetamme niin tiukkoja rajoja sille, mitä lapsille tulee ja pitäisi tulla, vaikka aikuisten tuottama lastenkulttuuri on itse asiassa suhteellisen uusi ilmiö länsimaaisessakin kulttuurissa. Ja nykyisessä kulutuskapitalistisessa yhteiskunnassa porvarillisen lapsuuden ja aikuisuuden rajat sumentuvat joka tapauksessa. Ehkä kohderyhmänsä pilkuntarkasti nimeämättä jättävillä oraalilla ja visuaalisilla perinteillä olisi kierrätysarvoa. Ne saattaisivat avata uusia tietämisen tapoja sekä aikuisille että lapsille, jotka kaikki usein viettävät iltaansa television äärellä katsellen kuvaradiosta kumpuavia Hollywoodin ja tositelevisio-ohjelmien narratiiveja. ”Kotikylissä” kuvatut videot voivat olla maahanmuuttajan ja maassamuuttajan lapselle linkki vanhempien ja sitä kautta omaan historiaan. Myös lunastus-vastarinta media, vaikkakin se saattaa vahvistaa joitakin stereotyyppioita, tukee nuoria luomaan omia kriittisiä oraalisia, visuaalisia ja verbaaleja kertomuksia, jotka kyseenalaistavat valmiiksi annettuja paikoittumisia ja mielikuvia sekä haastavat normatiivisia tietämisen tapoja.

Denzinin (2003a) tavoin ajattelen, että nykyisenkaltaisessa maailmassa tarvitaan tieteellisessä kontekstissakin sellaista performatiivista kirjoittamista ja ilmaisua, joka nostaa tutkitut maailmat tutkimussubjektien tulkittaviksi ja muokattaviksi. Simon Sheikhin mielestä uudenkaltaisia subjektiviteetteja tuottamalla ja välittämällä voidaan horjuttaa luutuneita kulttuuri-instituutioita. Sheikh näkee Tanskan poliittista elämää viime vuosina määritelleen nationalismin ja sen keskustelut autenttisuudesta uhkana demokraattiselle yhteiskunnalle. Vastustaakseen tätä ”samettifasismia” taiteilijoiden

52 Tämän logiikan mukaan ”värisokeus” merkitsee puolueettomuutta ja objektiivisuutta ja siitä seuraa, että erilaisuuden tunnistaminen johtaa vajavaisuuksien ja huononmuuden näkemiseen. Värisokeutta toteutettaessa kielletään usein eroja, jotka tukevat meitä muotoutumaan kaltaisiksemme. (Nieto 1996, 136.)

ja tutkijoiden tulisi edesauttaa avoimien identiteetti- ja subjektiviteettirakennelmien esille tuomisessa ja päästä kosketuksiin epäautenttisen, väliaikaisen ja alueellistetun kanssa. (Sheikh 2002, 89–91.)⁵³ Mielestäni olisi tärkeää avata erilaisia epistemologia polkuja ja ymmärrystä monenlaisista subjektiuksista ja niiden paikallistumisista myös lapsia käsittelevissä tutkimuksissa ja lapsille suunnatuissa kertomuksissa.

Keskustellessaan Julie Dashin elokuvasta *Daughters of the Dust* hooks ja Dash painottavat, kuinka tärkeää on luoda tuoreita visuaalisia mielikuvia mustista naisista. hooks kertoo, että monet mustat naiset janoivat niitä kuvauksia, joita *Tomun tyttäret* uudensi. Hän kummastelee, mikseivät valkoiset naiset, valkoiset miehet ja mustat miehet ole yhtä innostuneita näistä kuvista⁵⁴ ja olettaa osasyiksi sen, että he passiivisesti hyväksyvät mustan naiseuden mitätöimisen (Dash & hooks 1992, 41). Toivon mukaan Suomessa kasvavat soonat ja moonat eivät alistu annettuihin stereotyyppioihin, vaan muokkaavat kulttuuria, ja ottavat askelen kohti sellaista subjektiutta, joka uhmaa dualistista järjestystä ja juhlii moninaisia narratiiveja (vrt. Brah 1996, 248). Heitä varmaankin tukevat lukuisat sisaret maailmalla, sisaret, jotka ovat valmiita heittämään äänensä keskeyttääkseen vakiintuneet keskustelut ja osallistuakseen uudenlaisten subjektien luomiseen ja tuottamiseen (ks. Jagne 1994, 119; Kaplan 2000, 187).



REITTEJÄ MONINAISIIN TRANSNATIONAALISIIN TILOIHIN

– Me ollaan molemmat pakolaisia, esitteli teini-ikäinen tyttäreni poikapuolisen kaverinsa.

– No, mikäs teistä tekee pakolaisia, kysyin.

– Hänen äitinsä on naimisissa miehen kanssa, joka on...mistä se nyt olikaan... ja hän opiskelee islamia koulussa, tytär kommentoi.

– Isä on Irakista. Äiti tapasi hänet, kun olin ihan pikkuinen, kaveri jatkoi.

– Oikeastaanhan minä olen mulatti, tyttäreni lisäsi.

Toisistaan poikkeavissa yhteiskunnissa ja tilanteissa erilaiset identifikaatiot tuntuvat pakotetuilta tai kiehtovat. Lapset tietävät, että värillä on väliä. ”Pakolainen” ja ”mulatti”

53 Sheikh väittää, että viime vuosina Pohjoismaissa, erityisesti Tanskassa vakiintunut neoliberaali ontologia, jossa markkinat valtiota enemmän ovat säätelevä ja politiikkaa tekevä elin, on edesauttanut hyvinvointivaltion dekonstruktiossa ja työntänyt ihmisiä samettifasismiin. ”Hiljainen enemmistö” on löytänyt uuden äänensä rasistisissa ja anti-intellektuaalisissa politiikoissa. (Sheikh 2002.)

54 *Daughters of Dust* kuvaa mustien elämää Gullahin saarella Etelä-Carolinan edustalla viime vuosisadan alussa. Elokuva nostetaan esille afroamerikkalaisten naisten jaettua historiaa ja yksittäisten naisten toisistaan poikkeavia elämäntilanteita.

eivät ole merkityksettömiä käsitteitä. Tuntemistaan positioista käsin itsensä yhteiskunnassa paikattomiksi kokevat lapset ja nuoret etsivät sijoittumisia ja johonkin kuulumista. Useille ei-eurooppalaista perimää omaaville (vaikka vain osana perhettä, kuten vanhempana, puolisona, lapsena tai lapsenlapsena) siitä muodostuu tärkein identifiikaation merkittäjä. Moniin muihin Euroopan maihin verrattuna Suomessa harvoilla on ei-eurooppalaista taustaa lähipiirissään. Tämä ehkä selittää, miksi jotkut nuoret pienessä helsinkiläisessä lähiössä luovat omia pakolaisten ja mulattojen yhteisöjään. Näin he neuvottelevat ympäristönsä ja median heijastamia arvoja ja puntaroivat joustavasti johonkin kuulumistaan tai kuulumattomuuttaan.

Lena Sawyer (2000, 40) on analysoinut erilaisten ”rodullisten” kategorioiden tuottamista hallinnollisissa luokitteluisissa ja erityisesti ihmisten arkikäytännöissä Ruotsissa. Tutkiessaan afrikkalaistaustaisiksi määrittelemiensä nuorten neuvotteluja ”rodun” ja kansakunnan toisiinsa linkittymisistä hän huomasi, että kokemukset maantieteellisestä, kielellisestä, taloudellisesta tai kulttuurisesta vähemmistöön kuulumisesta vaikuttivat hänen haastateltaviensa identifioitumiseen mustaan/afrikkalaisuuteen (s. 112). Jotkut informanteista näkivät, virallista hallinnollista politiikkaa noudattaen, ”rodun” samoin kuin termin ”musta” vanhentuneina kategorioina. Nuoremmat antoivat mustan kategorialle sisältöjä, joilla oli yhteyksiä esimerkiksi MTV:n musiikkivideoiden mielikuviin mustuudesta/afrikkalaisuudesta. Sawyerin mielestä ruotsalaisuuteen kuuluminen on sekä rodullistettua että sukupuolistettua, sillä pojat olivat tyttöjä selkeämmin kiinnostuneita median tarjoamista identifikaatioista. Joillekin nuorille musta oli heidän yhteisönsä kategoria ja perustui koettuun syrjintään Ruotsissa. Näissä yhteisöissä mustaan liittyi transnationaalinen ”rodullinen” ja kulttuurinen sisältö – mustat ihmiset kaikkialla maailmassa – diasporassa. (Sawyer 2000, 182.)

Myös Marja Tiilikaisen (2003) Suomessa haastatteleminen somalinaisten kertomuksissa korostuu paikallisten ja transnationaalien tilojen limittäisyys. Koti ulottuu ylijärjestyksen yhteyksien ja tietoisuuden kautta Suomen ulkopuolelle (s. 282). Soonan ja Moonankin maailma kurkottaa mannerten yli. Heidän tarinansa rinnastuu Suomessa koko elämänsä asuneen somalialaistaustaisen pojan kertomukseen, jossa transnationaalien tilojen, mielikuvien ja kehollistuneiden kokemusten limittäisyys on läsnä. Pojan kertomuksessa heijastuu myös tietoisuus biopoliittisesta toiseuttamisesta ja siihen liittyvistä rasistisista käytänteistä (vrt. Hautaniemi 2004, 172). Suomessa asuvien somalialaistaustaisten nuorten tavoin Soona ja Moona elävät samanaikaisesti erilaisiin arvoihin nojaavissa kulttuurisissa järjestelmissä ja neuvottelevat niistä (Hautaniemi 2004, 165; Marjeta 2001, 108–109). ”Jäänsärkijöinä” (icebreakers) he osallistuvat kulttuurin rakentamis- ja etnisyyden dekonstruoimisprosessiin ja paikantuvat haastaviin liminaalisiin tiloihin, jotka mahdollistavat toimimisen kulttuurisina välittäjinä (Alitolppa-Niitamo 2004, 119–120).⁵⁵



Soona ja Moona kohtaavat toiseuttamista, kun äidin kaupassa vieraileva asiakas toteaa: *Onhan se hyvä, että he voivat olla täällä, eikä siellä sodan keskellä Sambiassa*. Tyttöjen, kuten somalialaistaustaisten nuorten ylijäräinen tila ja siinä liikkuminen neuvotellaan kuitenkin kansallisvaltioiden rajat ylittävissä sosiaalisten suhteiden risteämissä, joissa sukulaisuussuhteita ja kansallisuutta määritellään joustavasti (Hautaniemi 2004, 178). Gambiassa olen usein kuullut, että lasteni kautta olen gambialaistunut. Mahdollisista patriarkaalista kytkennöistään huolimatta ajatukseen liittyy progressiivinen näkemys siitä, että lapset määrittävät vanhempiensa identiteettiä. Länsiafrikkalaisessa kontekstissa sukulaisuus on perinteisesti ollut pikemminkin ideologinen kehys tai uskottavalta näyttävä sosiaalinen funktio kuin jaettuihin esivanhempiin pohjautuva perherakennelma (Oikarinen-Jabai 2004b, 173). Suullisesti sukupolvelta toiselle siirtyvään historiaan on ollut helppo tarinoida eri sukuja yhdistäviä esi-isiä. Näin on voitu liittää esimerkiksi kotiorjat sekä haaksirikkoutuneet arabit ja eurooppalaiset osaksi laajempaa sukua. (Siegel 1996, 24.)

Myös Euroopassa ja Suomessa sukulaisuuden ja kansallisuuden määrittely ovat vaihdelleet ja vaihtelevat (Miettinen 2004). Nykyiset suomalaiset ja länsimaiset tulokinnat suku- ja heimositeistä tulisikin ymmärtää yhdeksi monien joukossa. Tätä mieltä ovat myös Soona, Moona ja heidän monet päiväkotikaverinsa. Musta ja valkoinen, mummut ja vaarit, serkut ja esiäidit ovat erilaisten kielten tavoin sekoittuneet näiden tyttöjen maailmassa. Timo-opettajan kerrottua, että *oikeastaan olemme kaikki sukulaisia, kaikilla meillä on samat esiäidit ja että, kun ihmiset vaelsivat eri puolille maailmaa, he muuttuivat olosuhteiden mukaan vähän eri näköisiksi*, Yolanda huomauttaa: *Ja ihmiset puhuu eri kieliä*. Ziao puolestaan toteaa kieltään nenänpäätään kohti venytellen, että *ihmisillä on eri pituiset kielet*.

Luis Ajagan-Lester väittää, että muodostaessamme käsitystä Toisesta koulukirjoissa visuaalinen kielioppimme jakautuu kolmeen hetkeen. Ensimmäisenä on kirjoitettu kieli. Tällöin kuva on toisarvoinen elementti. Seuraavana on vuorovaikutus tekstin ja kaikista pöyrityttävempien kuvitusten kanssa. Tämän jälkeen on mahdollista huomioida, kuinka kuvia ja kuvituksia voidaan tarkastella riippumattomana sosiaalisena järjestelmänä. (Ajagan-Lester 2000, 245.) Mutta aistimukselliset ja visuaaliset mielikuvat aktivoituvat jo kauan ennen kuin katselemme koulukirjaa silmiemme edessä. Me kaikki kannamme kehossamme viestejä erilaisista henkilökohtaisista ja kollektiivisista muistoista, uskomuksista ja tarinoista (Sandercock 2003, 188). Nämä mieliku-

55 Anne Alitolppa-Niitamo (2004, 55) muistuttaa, että monet ulkomaalaistaustaiset nuoret elävät useimmissa transitionaalisissa tiloissa samanaikaisesti. Tämä saattaa olla voimavara, mutta sisältää myös syrjäytymisriskin.

vat ja merkityksenannot nivoutuvat fyysisiin, auralisiin, kinesteettisiin, visuaalisiin ja verbaalisiin kehollistuneisiin laatuihin ja ”kieliin” (Nicholson 2000, 3).⁵⁶ Soonasta ja Moonasta kirjoittaessani minuun vaikuttivat myös kaikki kehooni tallentuneet muistot ja mielikuvat – ja niistä muodostui väistämättä aineistoani.

Kirjoittaessani tarinaa ajattelin ihollani (ks. Ahmed & Stacey 2001). Vastatessani uudestaan ja uudestaan kysymykseen tyttärieni alkuperästä ja mustuudesta/afrikkalaisuudesta jaoin heidän kokemuksensa poikkeaviksi identifioitumisesta (vrt. Frankenberg 1993, 102–137; Yeoman 1998). Tiesin myös, että useimmat tuntemani ei-eurooppalaiset lapset joutuivat jo varhaisessa iässä pohtimaan identifikaatioitaan ja kysymykset johonkin kuulumisesta näyttäytyivät heille toisin kuin esimerkiksi useimmille monikulttuurisuuden tai maahanmuuton parissa hallinnollisissa tehtävissä työskenteleville. Monilla näistä lapsista oli myös kokemuksia kahdesta tai useammasta kulttuurista, joissa kunnioitettiin toisistaan poikkeavia sosiaalisia ja esteettisiä arvoja. Moonan ja Soonan maanantaissa on kohta, johon aiemmin viittasin toiseuttamista käsitellessäni: *Onpa täällä suloisia tyttöjä. Mistä heidät on adoptoitu? Minunkin tyttärelläni on adoptiolapsia*, asiakas toteaa. Tyttöjen äiti vastaa: *Olen ihan itse heidät synnyttänyt, Gambiassa*. Tätä sivua jotkut lukijat pitivät turhana, jopa ärsyttävänä ja osoittelevana. Oletan, että jos itsellä ei ole jostakin asiayhteydestä kokemusta, sen esille nostaminen saattaa tuntua väkinoiseltä. Omilla lapsillani oli tapana junaan noustessamme kuuluttaa jo ovelta: *Me ollaan gambialaisia, meitä ei ole adoptoitu, meidän isä ei asu täällä* (Oikarinen-Jabai 2004a, 184). Tällä tavoin he vastasivat niihin mielikuviiin ja merkityksiin Afrikasta/Kolmannesta maailmasta, joita tiesivät herättävänsä.

Jagnen (1994, 90–91) tavoin Deborah D. Kaspin pohtii, miksi hegemoniset myytit alkukantaisesta Afrikasta ovat niin itsepintaisia. Niitä toistetaan jatkuvasti länsimaisessa julkisessa kulttuurissa, vaikka niitä valtansa välineinä tarvitsevat imperiumit kaatuvat kymmeniä vuosia sitten. Kaspinin mielestä tämä johtuu siitä, etteivät ne oikeastaan käsittele Afrikkaa, vaan nousevat länsimaisesta porvarillisesta villiuden mytologiasta. Tätä absoluuttisen mielivallan Shangri-Lata asuttavat oliot, jotka ovat vaihtoehtoisesti harmittomia tai raakalaisia, alastomia tai karvaisia, mustaihoisia tai haamunkaltaisia. (Kaspin 2002, 333.) Näitä myyttejä löytyy myös suomalaisista päiväkodeista, kouluista, lastenkamareista ja mediasta (Kaartinen 2004; Löytty 1997; Oikarinen-Jabai 1999, 2004b; Simola 2001, 2007).

56 ”Kielen ymmärtäminen ei ole vain erillisten mielikuvien uudelleen koodaamista”, Helen Nicholson kirjoittaa. ”Kielen oppimisen prosessissa ovat mukana sekä emotio että kognitio; kieli mahdollistaa ajattelun, tunteiden kuvailemisen, kulttuuriin osallistumisen ja draaman harjoittamisen. ”Kielen tehokas käyttö edellyttää epämääräisten rajojen kanssa elämään oppimista”, Nicholson lainaa lopuksi Michael Flemingiä (Nicholson 2000, 3).

Kaspin kertoo demonstroineensa oppilailleen myyttien tuottamista näyttämällä esimerkkeinä *Tähtien sotaa ja Vampyyrintappajaa*, esitelläkseen samaa mytologiaa, jonka avulla luonnosteltiin mielekäs funktio Afrikalle eurooppalaisessa mielikuvituksessa. Tämä mytologia kertoo pohjimmitaan itsestä – ulottumattomissa olevasta, ei nähdyksi tullusta, ei muotoa ottavasta, muuta kuin suhteessa kuviteltuun oppositioon. Tähän itseen/toiseen rajan taakse jäävään katsojalla/tulkitsijalla/tuottajalla on moninainen suhde. (Kaspin 2002, 333.) Sawyer huomauttaa, että toive johonkin kuulumisesta saattaa avata mahdollisuuden myös suhteessa mytologioihin. Kun esimerkiksi nuoret afroruotsalaiset etsivät reittejä, joissa musiikki, tanssi, tyyli ja ”mustuus” ovat afrikkalaisuutta tärkeämpiä yhteen kuulumisen merkitsijöitä, he samalla tuottavat uudenlaisia mytologioita ja muuttavat vanhoja. (Sawyer 2000, 182).

Moonan ja Soonan maanantai -kirjassakin on elementtejä, jotka rikkovat länsimaaisia porvarillisia ajatuksia esimerkiksi perheestä, sukupuolten työnjaosta ja kolmannen maailman ja lännen hämmästyttävästä etäisyydestä (ks. Landau 2002). Eri puolella maailmaa asuvien vanhempien suhde jää epämääräiseksi ja laajennettu perhe serkkuineen, isovanhempineen ja muine sukulaisineen nousee keskeiseksi viiteryhmäksi. Miespuolinen lastentarhanopettaja rikkoo kuvaa naisista hoivatyön toteuttajina. Myös kirjan muilla hahmoilla on erilaisia perheitä ja sukuyhteyksiä. Gambialainen ja suomalainen maailma limittyvät toisiinsa. Keskustellessaan äitinsä kanssa siitä mistä ihminen tulee, Soona muistelee Suomen mummon kertoneen, että hän luuli, että *missään muualla ei voi olla yhtä onnellinen kuin Suomessa* ja yllättyi Gambian mummon kysyessä *miten joku voi asua niin kylmässä maassa? Ihmiset kai ajattelevat, että se paikka, jossa he asuvat on juuri oikean lämpöinen*, Moona pohtii etnosentrismin olemusta. *Minä tykkään olla sekä kuumassa että kylmässä. Joskus Suomessa minulla on ikävä Gambiaan ja Gambiaan ikävoin Suomeen*, Soona huomauttaa. Toisaalta kirjassa on myös kohtia, jotka voidaan kokea suomalaisista luotuja stereotyyppioita vahvistavana, kuten Moonan toteamus: *Ensiksi minusta oli ihan kummallista kun Suomessa kukaan ei tervehtinyt. Ajattelin, että ihmisten kielet olivat jäässä kun oli niin kylmä. Äiti kertoi, että Suomessa on sellainen tapa, että ei tervehditä tuntemattomia*.

Kirjan useammalla aukeamalla liitelevä papukaija on eräänlainen maailmojen välinen kääntäjä/taikuri/havainnoija. Se on läsnä tyttöjen herätessä ja nukahtaessa, luultavasti myös unessa. Eläinhahmon kautta on helppo kuvata vaikeasti sanoiksi puettavia asioita. Esimerkiksi kirjan ensimmäisellä aukeamalla mainittu enkelin herääminen herätti useimmissa tapaamissamme kustannustoimittajissa epäluuloa. Papukaijasiipisenä uskonnolliseksi tulkittu hahmo kuitenkin hyväksyttiin. Ehkä leveäksi muotoutuvan tulkintahaarukan vuoksi eläimet otetaan myös usein avuksi erilaisuuden ja kulttuurien kohtaamisen problematiikkaa kuvattaessa. Monet monikuluttuurisiksi nimetyt lastenkirjat kertovat eläimistä: vaikkapa monivärisistä nalleista tai mustista ja valkoisista päseistä. Perinteisiä eri kansojen eläinsatuja myös hyödynnetään monikuluttuuri-

sessä kirjallisuudessa. Eläinhahmoilla on ollut tärkeä sija myös kolonialistisen kirjallisuuden identiteettipohdinnoissa, eikä postkolonialistinen kirjallisuus ole jättänyt tätä hyödyntämättä (Haraway 1989, 2; Nyman 2003, 5).

Nymanin mielestä eläintarinoita ei tulisi tarkastella ainoastaan ei-historiallisina faabeleina, vaan ne pitäisi uudelleen käsitteellistää kulttuurisina ja sosiaalisina konstruktioina. Eläinnarratiivit voidaan nähdä myös yrityksinä tutkia sellaisia ongelmallisia asioita kuten sukupuoli, luokka, ”rotu” ja kansallisuus. Ne ovat kulttuurisia tekstejä, jotka muotoilevat identiteettejä erilaisin tavoin eläinten käyttäytymisen ihmismäistämisestä symboliseen kansallisuuden tuottamiseen. (Nyman 2004b, 12.) Omista tutkimuskokemuksistani päättelen, että eläinmetafora helpottaa erilaisuudesta puhumista, koska eläin-kuten satumaaailmakin ymmärretään usein sosiaalisesti kategorisoimattomana ja inhimillisistä arvojärjestyksistä riippumattomana (vrt. Oikarinen-Jabai 1999, 2001). Näin voidaan ohittaa hierarkkiset ja arvottavat ihmisten ja yhteisöjen välillä olevat erot, joiden käsittely koetaan suomalaisessa opetuskontekstissa kiusallisena (ks. Gordon ym. 2000).

Tuula Gordon, Elina Lahelma ja Janet Holland (2000) ovat tutkineet ja vertailleet kansallisuuden, kansalaisuuden ja sukupuolen rakentamista suomalaisissa ja englantilaisissa kouluissa. He huomioivat, että suomalaisessa opetussuunnitelmassa oppilaiden välinen tasa-arvo nähtiin itsestään lankeavana ja sukupuolta, luokkaa tai etnisiä eroja ei huomioitu (s. 39–41). Heidän Helsingin yläasteilta keräämässään aineistossa sukupuoleen ja tasa-arvoon liittyvistä kysymyksistä keskusteltiin harvoin niin syvällisesti, että se olisi innoittanut oppilaita kyseenalaistamaan tuttuja stereotyyppioita. Lontoossa tutkimukseen osallistuvissa kouluissa antirasistista ja antiseksististä opetusta painotettiin. Tämä vaikutti oppilaiden ja opettajien herkkyyteen tunnistaa eroja. (Gordon ym. 2000, 194–195.)

Vaikka viime vuosina opetussuunnitelmissa ja monissa oppikirjoissa kyseenalaistetaan itsestään selvinä pidettyjä binaarisia jaotteluja ja myös etnisiä ja ”rodullisia” mielikuvia, niin opetus myös uudelleen tuottaa niitä. Oikeiden kulttuuristen toimintatapojen lisäksi lapsille siirretään päiväkodissa ja koulussa ”omaa kulttuuriperintöä” (Oikarinen-Jabai 2001, 73). Suomessa tämä tarkoittaa ennen kaikkea luterilaisten ja isänmaallisten arvojen opettamista. Arvomaailma performoidaan muun muassa rituaalien ja vuotta syklittävien juhlien kautta, joissa Suomi näyttyy etnisesti ja kulttuurisesti homogeenisena valkoisena kansakuntana (Lappalainen 2006, 54). Näihin rituaaleihin liittyy usein ”toiseuttamista” ja kansallisuuden rakentamista esimerkiksi suhteessa sukupuoleen ja perinteisiin vähemmistöihimme (Oikarinen-Jabai 2001, 34). Etnisyys nähdään vähemmistöjen ominaisuutena ja nämä ymmärretään yhtenäiseksi yhteisöksi (Lepola 2000, 381).

Suomalaisten nuorten suvaitsevaisuuskäsityksiä arvioivassa tutkimuksessaan Leena Suurpää (2002) toteaa, että rasistiset ja suvaitsevaiset asenteet kietoutuvat usein yhteen. Vaikka pohjoismaainen hyvinvointivaltio on pitkälti pohjautunut yhdenmukaisen

kohtelun periaatteelle ja individualistiselle yksilökäsitykselle, käsitykset suomalaisuudesta ovat rakentuneet yhteisen kulttuurin, historian ja kollektiivisten perinteiden varaan – tietynlaisen itsestään selvän yhteisöllisyyden ajatukselle (s. 47–49). Maahanmuuttajien yhteiskunnallista asemaa määrittävät erot ovat valtaväestön tulkintalinssien tuottamia ja heitä kaivataan osin pirstaleisenkin kollektiivisen omakuvan restaurointiin tai ainakin sen päivittämiseen (s. 63). Ehkä tästä syystä suomalaisille ”hyödyllisiin” maahanmuuttajiin, kuten turisteihin, tiedemiehiin, asiantuntijoihin, opiskelijoihin ja ottolapsiin suhtaudutaan Suomessa myönteisemmin kuin humanitaarisista syistä vastaanotettaviin: sotaa ja ympäristötuhoja paenneisiin, poliittisten ja uskonnollisten näkemystensä takia paenneisiin, ”rodun” vuoksi vainottuihin tai kehitysmaiden nälkäänäkeviin (Jaakkola 2000, 31).

Erään kustantajaehdokkaan mielestä meidän olisi ollut parasta jättää pois niin voimakas puhe erilaisuudesta ja ihonvärin sijaan viitata vaikkapa ”likinäköisiin tai niihin, joilla on likaiset vaatteet”. Olen samaa mieltä hänen kanssaan siitä, että luokkaeroja käsitteleviä tekstejä tarvitaan. Pukeutuminen, siinä kuin ihonvärikin, erottelee lapsia jo lastentarhassa. En ole kuitenkaan varma, että hänen kommentissaan oli kyse tästä. Koska tekstimme yksi tärkeä tehtävä oli keskustella kulttuurisista ja myös niihin mahdollisesti liittyvistä ulkonäöllisistä ja tapojen eroista, jäin miettimään josko kommentin taustalla oli monesta yhteydestä tuttu uskomus siihen, että pidättymällä näkemästä, kuulemasta ja puhumasta häivyttämme erot.

“TÄMÄ MIES EI NÄYTÄ OIKEALTA AFRIKKALAISELTA”

Käsitykset ”rodullisista” tai kulttuurisista eroista istuvat lujassa. Kirjassa Soona ja Moona vierailevat Ismaelin kebabkahvilassa, jossa tyttöjen erilaiset kokemukselliset paikat kohtaavat (kuva 7). Se on hybridi-tila, jossa mangonlehdet ja helsinkiläisen ostoskeskuksen mainokset yhdyttävät toisensa. Eräs opettaja, jolta pyysin palautetta kirjasta, totesi kahvila-aukeamaa katsellessaan: ”Tätä en kyllä voisi näyttää oppilaille, koska se vahvistaisi heidän uskomuksiaan siitä, että maahanmuuttajat tulevat ei mistään, viidakosta. Jopa pöytä näyttää heinästä tehdyltä. Oppilaani sanoisivat, ettei niillä ole edes huonekaluja siellä mistä ne tulevat ja sitten ne muuttaa tänne ostelemaan autoja ja ylellisyystarvikkeita vanhempiemme verorahoilla...Ja kahvilanpitäjä, eihän se näytä edes oikealta afrikkalaiselta. Hän näyttää suomalaiselta, jonka naama on värjätty mustaksi.” ”Hämmästyttävä etäisyys” on juonikas etäisyys, kuten Landau huomauttaa. Liian lähelle tuleminen johtaa halveksuntaan (huono kopio) tai väärinymmärryksiin. Rajatun merkityksen ulkopuolelle jääminen (ei-autenttisuus) voi etäännyttää kielellisistä merkityksistä, joista siten tulee fiktiivisiä. (Landau 2002, 26.) Luultavasti harva olisi tehnyt samankaltaista luentaa kuin mainittu opettaja, vaikka Suomessa on tavallista tulkita länsimaat, Suomi mukaan luki-



Kuva 7

en, sivistyneenä, rikkaana ja valkoisena, vastakohtana niin sanotulle kolmannelle maailmalle. Lappalaisen huomion mukaan ensimmäinen ei-valkoiselle henkilölle tarjottu paikka suomalaisessa koulun kontekstissa on vieraan positio. Hybridit tilat ja ihmiset, jotka eivät ole selkeästi identifioitavissa, koetaan uhkaavina. (Lappalainen 2006, 46.)

Afriikkaa valloitettaessa oli tarpeellista luoda mielikuva villeistä afrikkalaisista, jotka oli sivistettävä. Kolonialismin tavoitteissa oli alun alkaen paradoksi, muistuttaa Eric Gable. Ainakin jotkut kolonialisteista halusivat modernisoida afrikkalaiset viedäkseen kolonialismin onnistuneeseen päätökseen. Jos afrikkalaiset kaltaistettaisiin, se kuitenkin merkitsi kolonialismin taustalla olevien syiden katoamista. Yksi ratkaisu oli nähdä länsimaisiin tapoihin sopeutuneet afrikkalaiset epäautenttisina ja ajattoman Afrikan mielikuvien korvikkeina. (Gable 2002, 312.)⁵⁷ Onkohan kirjassamme esiintyvä keskikäinen mustaihoinen t-paitaan pukeutunut baarinpitäjä epäautenttinen? ”Mutta kirja

57 Bhabhan käsite ”mimicry” liittyy samaan ilmiöön. ”Lähes sama, mutta ei valkoinen.” Bhabhan (1988, 89) mukaan on kysymys kolonisoidun ja kolonialistin jaetusta katseesta, jonka avulla kolonisoitu voi identifioitumalla vapauttaa itsensä. Afrikkalaiset taiteilijat ovat osanneet hyödyntää jaettua katsetta odotettua autenttisuuttaan jäljitellessään (Kasfir 1999). Moonan ja Soonan luistelukentällä kehittelemä loru: *Tubabot jäällä pyllylleen lentää*, on myös yksi tapa parodioida (valkoista) autenttisuutta. Gen Doy kritisoi Bhabhan hänen mielestään arjesta irroittautunutta jälkistrukturalistista teoretoisointia, joka ei ylety tarkastelemaan kirjastojen, museoiden ja yliopistojen ulkopuolella tapahtuvaa elämää, missä erilaisten representatiivisten tekojen ja toimintojen motiivit saattavat olla hyvinkin vaihtelevia. (Doy 2000, 133–136.) Dimple Godiwala (2007) muistuttaa, että jäljittelyä, parodiointia ja assimilaatiota voi tapahtua monilla yhteiskunnallista eroa rakentavilla kentillä, se voi saada lukuisia muotoja ja olla osa ihmisten arjen prosessointia.

kertoo kahden kulttuurin välissä elävien lasten todellisuudesta”, väitin keskustellessani aiemmin mainitun pedagogin kanssa. ”Ok, jos se on vain ’heille’. Mutta jos aiot suunnata sen suomalaisille lapsille neuvon ottamaan pois tai muuttamaan tuon sivun.”

Etienne Balibar (1991a) muistuttaa, että nykypäivän Euroopassa on vahva tendenssi ”kulttuuristaa” ihmisiä. Kuten sivistymättömiltä afrikkalaisilta entisissä siirtomaissa mustilta Britanniassa ja ”maureilta” Ranskassa odotetaan assimiloitumista, ennen kuin heidät voidaan integroida. Sopeutumisen oletetaan kuitenkin olevan ulkokohtaista, epätäydellistä tai teeskenneltyä. Tämän toiminnan taustalla oleva ajatus on, että historialliset inhimilliset kulttuurit voidaan jakaa kahteen pääryhmään, joista toisen oletetaan olevan universalistinen ja edistyksellinen, toisen puolestaan partikularistinen ja primitiivinen. (Balibar 1991a, 25.) Mitähän mahtoi ajatella toinen kirjamme taidekasvattaja-kommenttatori, joka ehdotti että pienet hahmot voisivat kurkistella sivujen reunoilta. ”Tiedäthän, ne sellaiset mustat tyypit, jollaisia tapasi olla karamellirasioissa.” Menin sanattomaksi. Eläisin mielelläni maailmassa, jossa voisin avoimesti laskea leikkiä ”musta saaroista” ja ”neekerinpusuista” ja muista pikimustista sarjakuvatyypeistä. Epäonnekseni eräs käytetyimmistä rasistisista haukkumasanoista Suomessa on lakupekka, nimitys, joka juontaa juurensa lakritsin käärepaperin ja mainosten hahmoon (Kaartinen 2004, 45).

Törmäsimme kulturalisoitumisen ongelmaan myös tarjotessamme kirjaa kustantamoille, jotka kehottivat meitä tutkutumaan universaalisemmiksi ymmärrettyihin käsitejärjestelmiin. Kansainvälisyyskasvatukseen painottunut kustantamo vastasi: ”Julkaisuissamme haluamme tuoda esiin samanlaisuutta, emme korostaa erilaisuutta. Kaikki julkaisemamme teoksethan käsittelevät tavalla tai toisella monikulttuurisuutta.” Vähemmistökirjallisuuden tukemiseen keskittynyt organisaatio oli puolestaan sitä mieltä, että ”kirjan teksti on aivan liian vaikeasti ymmärrettävää alakouluikäisille ja kuvitus on puolestaan liian lapsellista esimerkiksi neljäs-kuudesluokkalaisille”. Heidänkin mielestään kirjan sisältö oli liian rajoittunutta, sillä ”monikulttuurisen kirjan tulisi kuvata useita maita ja vähemmistöryhmiä pitäisi käsitellä tasapuolisesti”. Aikomuksenamme ei ollut esitellä suomalaisgambialaisia tyttöjä selkeästi suomalaisista erottuvana vähemmistönä, eikä myöskään alleviivata heidän erilaisuuttaan. Pikemminkin halusimme nostaa esiin paikallisia kokemuksellisia eroavaisuuksia ja suomalaisten lasten ja lapsuuksien moninaisuutta. Ehkä ongelman ydin oli siinä, että tarjosimme kirjaamme monikulttuurisena tekstinä.

”MONIKULTTUURISUUDEN” ONGELMALLISUUDESTA

Monikulttuurisuus on länsimainen käsite, joka määrittelee toiseuden kunkin yhteiskunnan taloudellisista ja sosiaalisista tarpeista käsin (Lentin 2004c, 306). Balibarin mukaan rasistiset teoriat välittävät väistämättömästi lajien idealisointia ja etuoikeutet-



tua esitystä siitä mikä on esteettistä. Idealisaatio huipentuu tietyyntyyppisen ihmisen arvottamiseen ja kuvaamiseen, olipa sitten kysymys kehosta tai mielestä (ennen teutonista kelttiin, nykyään “kehittyneiden” kansakuntien “lahjakkaaseen lapseen”). Tämä idea yhdistää ensimmäisen miehen (ei-degeneroituneen) ja tulevaisuuden ihmisen (superihmisen). Ymmärtääkseen rasismia ja seksismia artikuloitua sekä fallisen merkityksen tärkeyttä rasismissa on tunnistettava yhteydet rasismiin, työvoiman hyväksikäyttämisen ja poliittisen vieraantumisen välillä. Sosiaalisten suhteiden estetisointi tukee rasismia rakentumista yhteiskunnallisen toiminnan eri kentillä. (Balibar 1991b, 58.)

Olisi vaikeaa löytää nyky-yhteiskuntaa, jossa ei ole rasismia. Rasismi ei kuitenkaan ole kaikkialla samanlaista ja yhtä vahvaa. (Balibar 1991b, 40.) Jotta ymmärtäisi paikallisia ennakkoluuloisia käytäntöjä ja myös monikulttuurisuuteen kutoutuneita ajatuksia, on tärkeää tuntea kansallisuuden rakentamisen historiaa ja sen paikallisia toimintoja ja toisintoja. Lentin (2004a, 441) on lähestynyt moderneja universalismia ja tasa-arvon ihanteita nostamalla esiin keskusteluja, jotka ovat tuottaneet tavallisimmin käyttämäämme monikulttuurista terminologiaa ja uskomuksia. Lentin väittää, että valinta ihmisoikeuksien ja kulttuurirelativismia välillä on keinotekoinen, sillä ne molemmat olettavat (paremman) humanisuuden olemassaolon, vastakohtana niille, jotka nähdään kulttuurisesti erilaisina tai perustavanlaatuisesti alempiarvoisina.

Lentinin mielestä anti-rasistista yhteiskunnallista keskustelua ei ole riittävästi suhteutettu historiaan. Laajalti vaikuttanut Unescon tuella syntynyt antirasistinen perinne näkee rasismia pseudotieteellisenä tai yksilöpsykologisena ongelmana ja nimeää erilaisuuden vaihtoehtoisin termein, esimerkiksi kulttuuriksi tai etnisyydeksi. Roduttomuuden tapaan universalisoivat ihmisoikeudet epäonnistuvat ”valkoisten” ja länsimaiden asettamien oletusten kyseenalaistamisessa. Ihmisoikeuden diskurssit välttelevät valkoisuuden problematisointia, koska ne näkevät sen niin saumattomasti linkittyneenä humanisuuden ideaaliin, johon meitä kaikkia rohkaistaan pyrkimään kasvavan tasa-arvon ja vapauden nimissä. Rasismia on Euroopassa toisen maailmansodan jälkeen pyritty torjumaan erilaisilla poliittisilla käytännöillä, assimilaatiosta monikulttuurisuuteen ja integraatiosta moninaisuuden hallintaan, joista mikään ei ole todella huomionnut ”rodun” ja valtion historiallista suhdetta. (Lentin 2004a, 437–441.)

Foucault’hon⁵⁸ viitaten Lentin (2004c, 54) väittää, että rasismi on moderni ilmiö.

58 Foucault (1997) perustelee modernin rasismia pohjautuvan keski-ajan lopussa 1600–1700-luvuilla alkavaan keskustelukulttuuriin, kun myyttisuskonnolliseen keskusteluun pohjautuva lähestymistapa historiaan vakiinnutettiin. Tämä diskurssi painotti kaksijakoista yhteiskunnan ja ihmisten jaottelua: he ja me, epäoikeudenmukainen ja oikeudenmukainen, isännät ja ne joiden täytyy totella heitä, rikkaat ja köyhät, ne joiden täytyy tehdä työtä elääkseen ja mahtavat, he jotka valloittavat maan ja ne jotka vapisevat heidän edessään. (Foucault 1977, 69–74.)



”Rodun” keskusteluja sovellettiin ensiksi työväenluokkaan, jonka (internationalistisen) poliittisen tietoisuuden heikkenevät vallassa olijat kokivat uhaksi 1800-luvun Euroopassa. Työväenluokan köyhyys – luontaisena olotilana kuvattuna – nähtiin esteenä ”rodun” vahvistamiselle. Myös työväenluokan liittyminen internationalistiseen antikapitalistiseen liikkeeseen uhmasi kansallisvaltion perustaa paikkana, jossa ”rotu” saattoi kukoistaa. Viime vuosisadan alussa ”rotu” kääntyi merkitsemään kansallista puhtautta. Rasismi tuolloin ja nyt on muunneltava, kameleonttimainen ilmiö. (Lentin 2004a, 431.)

Lentin (2004b, 3) jäljittää nykyisten monikulttuuristen lähestymistapojen alkuperän toisen maailmansodan jälkeiseen kansainvälisten organisaatioiden ja monien länsimaisten hallitusten harjoittamaan antirasistiseen toimintaan. Tuolloin kulttuurin käsite korvasi ”rodun” ja sitä alettiin käyttää ihmisten erojen selittäjänä. Kirjassaan *Racism & Anti-racism in Europe* (2004c) Lentin keskustelee kulttuurirelativismiin tulkintoista erityisesti Unesconssa. Hän muistuttaa, että vaikka Claude Lévi-Strauss oli yksi vaikutusvaltaisimmista Unescon julkilausumaan vaikuttaneista teoreetikoista, tämä myöhemmin arvosteli järjestön kulttuurirelativismiin tulkintaa, joka edesauttoi tarkastelemaan rasismia ennakkoluuloisena käytöksenä ja valtion harjoittamasta politiikasta riippumattomana ilmiönä.⁵⁹ Tällainen antirasismi yhdisti identiteetin ryhmän tai yhteisön kulttuuriseen essenssiin, joka erottaa ihmiset toisistaan (Lentin 2004c, 78–82). Se myös esti tarkastelemasta imperialismiin, orjuuteen, luokkaeroihin, tiukkaan maahanmuuton kontrolliin ja natsien tekemään kansanmurhaan liittyviä kysymyksiä ja salli eurooppalaisten valtioiden ummistaa silmänsä ”rodun” keskeiseltä merkitykseltä kansallisissa historioissa (Lentin 2004a, 438).

Ajagan-Lesterin mukaan myös ruotsalaisissa oppimateriaaleissa näkyy Unescon vuosina 1950 ja 1952 järjestämien konferenssien vaikutus. Hänen tutkimuksensa pohjalta vuosien 1768–1970 välisenä aikana ruotsalaisissa pedagogisissa teksteissä esiintyvät afrikkalaisten ja ja Afrikan representaatiot voi jakaa neljään selkeästi toisistaan erotettavissa olevaan jaksoon. Ensimmäinen Afrikalle annettu merkitys (1768–1850) perustui kulttuuriseen luokitteluun. Afrikkalainen esitettiin tuntemattomana, ”toi-

59 Lévi-Straussin Unescolle tilaustyönä tekemät essee *Rotu ja historia* (1952) ja *Rotu ja kulttuuri* (1971), joihin Lentin viittaa, on suomennettu kirjassa *Rotu, historia ja kulttuuri* (Gaudeamus: Helsinki 2004). Teoksessa olevassa Didier Eribonin vuonna 1988 tekemässä kirjan teksteihin liittyvässä haastattelussa Lévi-Strauss toteaa pyrkineensä vuonna 1952 kirjoittamassaan tekstissä yhdistämään edistyksen käsitteen ja kulttuurirelativismiin. Hän kiertää kysymykset kriittisyydestään itseään kohtaan toisessa esseessään. Kysymykseen ”mitä tekisit, jos Unesco nyt pyytäisi kirjoittamaan uudelleen samasta aiheesta?” Lévi-Strauss vastaa: ”Tuskin pyytävät. Jos ensimmäistä pidetään korrektona, mutta jälkimmäistä ei, minä en voi sille mitään. Joka tapauksessa ne ovat kokonaisuus. Myönnän, että Rotu ja kulttuuri, jossa yritin ottaa huomioon populaatiogenetiikan silloiset tulokset, on vaikeampi lukea. Joka tapauksessa myös *Rodun ja historian* vuoksi lukiolaisia tulee tapaamaan minua joka vuosi. He kirjoittavat tai soittavat, ja kertovat, etteivät ymmärrä kirjasta mitään!” (Lévi-Strauss 2004, 114–115.)

sena”, villimiehenä, pakanana, alkuasukkaana. Stereotyyppiset mielikuvat ”Neeke-ristä” olivat Afrikkaan liittyvän keskustelun tukipylväs. Seuraavaa jaksoa (1850–1920) läpäisivät tieteelliset metodit, joiden taipumuksena oli nähdä ”kaukasialainen rotu” parempana ja ”neekeri-rotu” alempiarvoisena. ”Neekerin” oletettu kauneuden ja täydellisyyden puute selitettiin ”rodullisiksi” ominaisuuksiksi. Eurooppalaiset esitettiin löytöretkeilijöinä, historian subjekteina. Afrikkalaiset olivat puolestaan löydettyjä, objekteja, ilman historiaa ja vailla kehittyntä sosiaalista organisaatiota. Myös heidän kielensä kuvattiin kehittymättöminä ja ihmiset huoltamista tarvitsevinä. Tämä aika-kausi osui yhteen Ruotsin kansakunnan perustamisen ja maan teollistumisen kanssa. Kontrastin toisen kanssa voi tulkita ideologiseksi keinoksi konstruoida ”itseä” ja perustella kolonialismia. (Ajagan-Lester 2000, 241–243.)

Kolmantena Ajagan-Lesterin identifioimana aikakautena (1920–1950) rodulliset erot rakentuivat uudenlaiselle tieteelliselle keskustelulle. Rasistinen oppi, joka pohjautui antropologiassa jo 1840-luvulla vakiintuneille käsityksille ”rodusta”, sai keskeisen aseman oppikirjojen tiedonvälityksessä. Kraniologisesta mittaussysteemistä tuli uusi ”luotettava tieteellinen metodi” ihmisrotuja analysoitaessa. Ruotsissa rotubiologinen instituutti kontrolloi rationaalista uskomusjärjestelmää, johon pohjautuva tieto lävisti oppikirjojen tekstit.⁶⁰ Valloittamisen kyky liitettiin valkoisten ihmisten rodulliseen erityisyyteen geneettisellä terminologialla. Yhteiskunnassa oli joitakin vallitsevaa käsitystä arvostelevia kriittisiä ääniä, mutta ne eivät juuri näkyneet pedagogisissa teksteissä. 1950-luvulla kirjoissa alkoi näkyä pyrkimys esittää afrikkalaiset ja muut ei-eurooppalaiset myönteisemmässä valossa. Painotus siirtyi perinpohjaisesta toiseudesta identiteettiin ja edistyksen ideologia nousi teksteissä keskeiseksi. ”Neekerin” käsite hävisi koulukirjoista ja kehityksen keskustelusta muodostui ensisijainen hierarkkista ajattelua ja rakenteita heijasteleva termi. Polyfonia oli tyypillistä vuosien 1958–1965 välisille vuosille. Intertekstuaalisuuden kautta kolonialismi sai uusia merkityksiä. Tieteen ääni ei ollut enää dominoiva auktoriteetti, vaan uudenlaiset erilaistavat ja rodullistavat keskustelut korvasivat rasismien klassisen kielen. (Ajagan-Lester 2000, 244–246.)

Varhaisempaa perua oleva Ajagan-Lesterin tarkastelema oppimateriaali lienee ollut käytössä myös Suomessa. Myöhäisellä 1800-luvulla ja 1900-luvulla pedagogiset tekstimme ovat saaneet vaikutteita saksalaisista lähteistä. Uusimmissa oppikirjoissa heijastuvat myös angloamerikkalaiset ideat. Yhdysvalloissakin 1700-luvulta lähtien antropologinen,

60 Afrikkalainen alempiarvoisuus nähtiin perinnöllisesti määräytyvänä. Anatomi Anders Retzius suunnitteli paljon käytetyn kraniologisen kallonmuotoa ja muita ominaisuuksia mittaavan menetelmän. Kraniometria todisti paremman rodun (dolichocephalic race) ja huonomman rodun (brachycephalic people) vastakkainasettelun; samoin kuin kehittyneiden kansakuntien ja kehittymättömien ihmisten vastakkaisuuden. (Ajagan-Lester 2000, 244.)



sosiologinen, psykologinen ja biologinen keskustelu tuotti ”rodullisia” eroja ja tuki tieteellistä rasismia perustellen näin kolonialismia, imperialismia ja orjuutta (Hill Collins 1998, 102; Winant 2000). Hill Collinsin näkemyksen mukaan eroihin pohjautuvat käsitteet yhteiskunnasta ja yksilöistä ovat edelleen keskeisiä amerikkalaisessa sosiologiassa ja heijastuvat esimerkiksi metodologisiin keskusteluihin. ”Kovista” tieteistä ihmistieteisiin omaksutut kvantitatiiviset menetelmät tukevat miehistä, valkoista, subjekti-position ottavaa, universalisoivaa sosiologiaa, asettaen vastakohtakseen feminiinistä, mustaa, toista ja erilaista edustavat ”pehmeät” tutkimusmenetelmät. Luokittelu ja kategorisointi maailman hallitsemisen manipulatiivisina keinoina pohjautuvat tieteen historiasta tuttuihin hierarkkisiin uskomuksiin kehityksen lainalaisuuksista, joilla perustellaan kapitalistisen talousjärjestelmän väistämättömyyttä. (Hill Collins 1998, 103–104.)

Omista toiseuden oppimiskokemuksistani muistan lukutaidottomana lapsena selailemani vanhempien sisaruksieni biologian ja psykologian oppikirjat. Katselin kuvia, joissa vertailtiin eri kansojen kallonmuotoja ja muita fyysisiä piirteitä. Tirkistelin kiinnostuneena tummiksi varjostettuja, hiuspehkojen alle hukkuvia silmiä ja sivukuvaa lähes alastomasta mustasta naisesta, jonka valtaiset pakarat kohottivat hänen lannevaatteensa pelkäksi vyöksi. Kuunteluoppilaana koulussa sain katseltavakseni aapisen. Sen yhdellä sivulla oli kuva mustaihoisesta kaislahameeseen pukeutuneesta miehestä, joka huuhteli kasvojaan lätäkössä. Oppiessani lukemaan sain tietää, että ”neekerit” pesee kasvojaan, muttei valkene ollenkaan.” Opin myös, että ”neekereillä’ (joihin lukeutuvat afrikkalaiset ja Australian alkuasukkaat) on villaiset, kähärät hiukset, matala otsa ja lapsekas mieli ja että hottentottinaiset elävät kivikaudella”.

Vaikka lapsuuteni hahmot ja rasistinen kieli on oppikirjoista poistettu, rodullistava keskustelu on omaksunut uudenlaisia erilaistamisen muotoja, jotka jäsenetelevät koulussakin jaetun tiedon sisältöä. Sawyerin (2000, 182) mukaan ruotsalaisissa monikulttuurisuus hankkeissa on tavallista käyttää mustaa kehoa. Niiden kampanjainoksissa marginaalisuus rodullistetaan mustaksi ja normaali ruotsalaisuus valkoiseksi. Samoin on Suomessa. Tavallisissa mainoksissa hybridisuomalaisuus on lähes näkymätöntä (Rossi 2003, 217). Ehkä tämä on yksi syy, miksi Soonan ja Moonan on ollut niin vaikea paikantua. Ollakseen ”aitoja afrikkalaisia” tai ”monikulttuurisuuden” edustajia tytöt ja heidän maailmansa on liian transnationaalinen. Ollakseen tavallisia suomalaisia tyttöjä, he ovat liian hybridejä. Ehkä esittelemällä kirjaamme ”monikulttuurisena”, me tahtomatta toistimme erilaisen kehon ja kulttuurin marginalisoinnin käytäntöä (Sawyer 2000, 182). Vaikka suuntasimme kirjamme kaikille suomalaisille lapsille, kustantajat mielsivät lukijakunnan ja mahdolliset ostajat ”monikulttuuriseksi” tai erityisesti monikulttuurisesta näkökulmasta kiinnostuneiksi. Jotta Soona ja Moona innoittaisivat laajempaa yleisöä, kirjan maailma ja tarina olisi heidän mielestään tullut rakentaa toisin.

Erään kustannustoimittajan mielestä erilaisuus ei enää Suomessa ollut aihe, jota olisi tarvinnut repostella. Hänenkin lastensa päiväkodissa oli ”monen näköisiä ja värisiä lapsia ja lapset ovat tottuneet erilaisuuteen”. Mikä tietenkin on hyvä asia. Kustannustoimittajan mukaan kustantamolle myös ”tarjottiin paljon monikulttuurista kirjallisuutta”. Ihmettelen, miksi sitä sitten julkaistaan niin vähän, jos tekijöitäkin riittäisi. Monet ajattelevat tämän kustannustoimittajan tavoin, että jos lapsilla on pihalla, päiväkodissa tai koulussa ystäviä, jotka ovat kulttuuritaustaltaan tai ulkonäöltään erilaisia, lapset kasvavat luonnostaan ennakkoluulottomiksi, suvaitsevaisiksi ja muita elämäntapoja ymmärtäväksi monikulttuurisen yhteisön jäseniksi. Miksi sitten joka neljäs 15–17-vuotias suomalainen poika ja joka kymmenes tyttö ajattelee olevansa keskimääräistä rasisempimpi (Jaakkola 2005, 87)?

Lapset ja nuoret eivät elä tyhjiössä, vaan yhteisöissä, joilla on erilaisia rasismiin ja hierarkkisiin representaatioihin liittyviä menneisyyksiä ja nykyisyyksiä (vrt. Lichtenberg 1998). Ne siirtyvät usein itsestäänselvyyksinä sukupolvelta seuraavalle ja diskurssista toiseen (Zack 1998b). Se että Suomessa on aiemmin ollut harvoja tummempikihoisia ihmisiä, ”mustalaisiksi” kutsutut romanit tavallisesti ohitetaan tässä yhteydessä, ei tarkoita, että olisimme putkahtaneet arvotyhjiöstä ei-valkoisia henkilöitä vilisevään suomalaiseen tilaan ja olisimme valmiit värisokeina ja ennakkoluulottomina humaaneina yksilöinä sulkemaan heidät maaemomme syliin ja yhteisöömme. Lapsetkin imevät tietoisuutensa niin luokka, sukupuoli kuin kulttuurien arvottamiseroista jo äidinmaidosta.

Etsiessämme keinoja havaita ja sietää erilaisuutta olemme kaikki keskeneräisiä. Ymmärrämme jatkuvasti toisiamme väärin (ks. Hannula 2001, 56). Lentinin (2004a) mielestä meidän tulisi ymmärrystä syventääksemme uskaltautua kohtaamaan historiamme. ”Joka menneitä kaivaa, sitä tikulla silmään”, sanoo suomalainen sananlasku. Ei menneiden loputon kaivaminen luultavasti vastaakaan yhteisön tai yksilön kaikkiin kysymyksiin. Länsimaiseen ajatteluun väistämättä pohjautuvan käsitykseni mukaan yksilö on kuitenkin aina myös yhteisönsä menneisyyden tuote. Itsensä tunteminen ei ole vain ilmassa leijuvaa egon läpivalaisua, vaan merkitsee myös oman tarinan asettamista historian venyviin loimiin sekä kriittistä merkitysten ja keskustelujen reflektointia. Avoimemman kommunikaation erilaisten subjektien ja näkökulmien välillä mahdollistava kieli on vasta muotoutumassa, kuten muun muassa Irigaray (2002, 42) muistuttaa. Soona ja Moona haluavat olla osallisena sen kielen tuottamisessa ja oman maailmansa määrittelemisessä, muutenkin kuin tilastojen nimettöminä ja kategorisoituina naapurin tyttöinä, jotka täyttävät monikulttuurisuuden kiintiöitä.

Kymmenen vuotta sitten oli vielä tavallista, että suomalaiset puolustivat ”neekeri”-sanana käyttöä argumentoiden, että suomen kielessä käsite oli neutraali, sillä Suomella ei koskaan ollut siirtomaita eikä orjia (Oikarinen-Jabai 1999; Rastas 2007b). Mutta



ainakin lapset ja nuoret sanaa käyttäessään tunsivat sen arvottavat merkitykset ja sovelsivat sitä haukkumasanana. Mustalainen oli itse asiassa paremmin tunnettu termi ihonväriin viitattaessa. Omat tyttäreni kummastelivat joskus, kuinka heidät yhdistettiin romaneihin, kun heidän hiustensa laatu oli niin erilainen, heillä ei ollut juuria Intiassa eikä meidän perheessä kukaan pukeutunut romanasuihin. Tyttärieni päiväkodissa selitin pojille, joilla oli tapana “neekeritellä” ja “mustalaistaa” lapsiani, että jos he haluavat heitä jotenkin erotella, he voivat kutsua tyttäriäni suomalaisgambialaisiksi tai ”mustiksi”. Tämä olisi kuitenkin työlästä ja normaalien kommunikaatiokuvioiden vastaista. Eihän heitäkään jokapäiväisissä arkisissa keskusteluissa nimetä jatkuvasti suomalaisiksi, keuruulaisiksi, vaaleanpunaisiksi tai valkoisiksi.

En osannut kertoa lapsille, kuinka suomalaista romani-identiteettiä voisi selittää tässä kansallisuuden mosaiikissa. Ehkä olisin vastauksissani viisaampi tänään, mutta vieläkin minulla ei ole tarjota yksiselitteistä käsitettä tai sanaa, jolla viitata ”mustan” ja ”valkoisen” vanhemman lapseen. “Afroeurooppalainen, birotuinen, kaksikulttuurinen, suomalainen-jotakin, afrikkalais-, aasialaistaustainen, mulatti, mëtis(se)”⁶¹ Tarvitaanko tällaista termiä ylipäätään? ”Rotuun”, ihonväriin ja kulttuuriin viittaavat nimeämiset on myös syytä kyseenalaistaa (Gilroy 1998; Godiwala 2007, 76). Robert Miles ja Rodolfo Torres (1999, 20) muistuttavat, että ”jos ’rodulla’ on väliä, niin ’rotujen’ täytyy olla olemassa, mutta jos ’rotuja’ ei ole olemassa ’roduilla’ ei ole väliä.” Elämme kuitenkin yhteiskunnassa, jossa ihonväri merkitsee ja kategorisoi. Siksi on tärkeää tarjota lapsille mahdollisuuksia tunnistaa kohtaamiensa luokittelujen taustoja (vrt. Ma 2007, 186). Näin heille avautuu tiloja identifioitua haluamiinsa ryhmiin ja nimetä itse itsensä. He voivat olla myös mukana muuttamassa vallitsevia luokittelevia menettelytapoja ja niihin liittyviä osoittelevia kielellisiä käytäntöjä. (Oikarinen-Jabai 2004b, 167; Zack 1998b.) *Moonan ja Soonan maanantaissakin* otetaan kantaa nimittelyyn ja pohditaan esimerkiksi ”neekeri”-sanan taustaa. Timo opettaja valistaa: *Siirtomaa-aikaan afrikkalaisia ja länteen Afrikasta rahdattuja ihmisiä kutsuttiin neekereiksi. Siksi afrikkalaiset ja afroamerikkalaiset eivät pidä siitä sanasta.*

Monikulttuurisuuden parissa työskentelevät kategorisoidaan usein jonkinlaisiksi rahdattujen ja toiseutta edustavien puolesta puhuviksi, tiettyihin kiintiöihin lukeutuviksi hyväntekeväisyshörhöiksi, jotka ovat valmiita työskentelemään ilman korvausta (vrt. Van Hinte 2002). Myös kirjaa tehdessämme törmäsimme tähän ajatukseen. Kirja,

61 John Powellin mukaan ”rodun” kategoria liitetään nykyisin Yhdysvalloissa tavallisesti ihonväriin ja afrikkalaistaustaisuuteen. Esimerkiksi latinalaisesta amerikasta lähtöisin olevat henkilöt nimitetään useammin etnisyyden tai alkuperäiskansallisuutensa mukaan, kun taas Amerikan alkuperäisasukkaiden ja Alaskan kanta-asukkaiden katsotaan kiinnittyvän heimotaustaansa. Valkoihoisuuteen ”rodun” käsite liitetään harvoin. (Powell 1999, 144.)



SYRJÄN TILOJA JA SORAÄÄNIÄ



joka kertoo lapsista, joilla on juuret kolmannessa maailmassa ei ole ihan oikeaa lastenkulttuuria, vaan eräänlaista kehitysmää-aktivismia. Tästä perspektiivistä ymmärrän hyvin, että joku haluaa kirjoittaa teoksen, joka kertoo tavallisista suomalaisista tytöistä ja perheistä. Se, että tulee luokitelluksi kolmannesta maailmasta lähtöisin olevaksi tai työväenluokkaiseksi henkilöksi saattaa olla myös joillekin lapsille syy vältellä taustaan-
sa (vrt. Tizard & Phoenix 1993, 170). Diasporiset identifikaatiot, sellaiset kuten ”takapajuinen afrikkalainen” ja ”amerikkalainen urbaani hip-hoppari” ovat hierarkkisissa suhteissa toisiinsa (Sawyer 2000, 184).

Sawyer (2000) muistuttaa, että media, elokuvat ja kirjat ovat tärkeitä merkitysten muokkaajia ja kulkuvälineitä, samoin kuin erilaisia maailmankatsomuksellisia ideoita ja tulkinnan kehikoita mukanaan siirtävät vaeltavat yksilöt. Myös tutkijoilla on tärkeä rooli uusien reittien avaamisessa. Afroamerikkalaisena, ruotsalaisen syntyperän omaavana, Ruotsiin aikuisiällä muuttaneena tutkijana Sawyerilla on henkilökohtaista perspektiiviä todeta tutkijoiden olevan avainasemassa moninaisuuden, monikulttuurisen tiedon ja uudenlaisten representaatioiden välittämisessä. Yhdeksi esimerkiksi hän nostaa karibialaisen, Yhdysvalloissa lähes koko elämänsä asuneen kirjailijan ja kulttuuriantropologin Audre Lorden vuonna 1986 yhdessä afrosaksalaisten naisten kanssa laatiman kirjan *Showing Our Colors: Afro-German Women Speak Out*. Lorde toi yhdysvaltalaisia Mustiin liittyviä merkityksenantoja saksalaiseen maantieteelliseen ja historialliseen yhteisöön ja auttoi uusien voimauttavien keskustelujen ja näkökulmien luomisessa. (Sawyer 2000, 184–185.)

Tuo sama kirja, jonka löysin Suomessa Kristiina-instituutin vierailevana professorina vuonna 2001 toimineen Nina Adamsin välityksellä, oli itselleni tärkeä löytö. Nina Adams ja saksalaisten naisten kokemuksistaan kirjoittamat tarinat vakuuttivat minut myös suomalaisafrikkalaisten tyttöjen tarinoiden kertomisen merkityksellisyydestä. Afrosaksalaisten naisten kirjassa on artikkeli, joka käsittelee arkipäivän rasismia lasten- ja nuortenkirjallisuudessa. Se on auttanut minua ymmärtämään kohtaamiani hämmäntäviä tilanteita ja tukenut afrikkalaisuuteen ja Afrikkaan liittyvien mielikuvien purkamisessa (ks. Opitz 1986, 127–144). Ehkä nämä minulle uudet tarinat ja kolutut reitit tulevat lasteni sukupolvelle olemaan historiaan kirjoitettuja muurahaisenpolkuja. Heillä on edessään toisia kysymyksenasetteluja ja oivalluksia. Sukupolveni kuvitellut ja todelliset vierailut erilaisten merkitysten ja tiedonlähteiden luona mahdollisesti avaavat heille uudenlaisia keskusteluja synnyttäviä reittejä.

KUROTTAMINEN TULEVAISUUTEEN

Kriittisen performatiivisen etnografian tulisi kertoa selvästi tunnistettavista kulttuurisista ja yhteiskunnallisista asioista mukaan lukien rakenteelliset ”rotuun”, luokkaan,

sukupuoleen ja seksuaaliseen suuntautumiseen liittyvät epäoikeudenmukaisuudet (Denzin 2003a, 262). Kumouksellisen monikulttuurisen pedagogian tavoin sen tulisi punnita ja kyseenalaistaa olemassa olevia valtasuhteita ja kuvitella kuinka ne voisivat muuttua. Tutkimuksen tulisi artikuloida toivon näkymiä ja käyttää suoria ja epäsuoria symbolisia ja retorisia keinoja (Bartelome & Macedo 1997; Giroux & McLaren 1997; Roman 1993, 78.) Mielestäni Soonan ja Moonan tarina, muiden tutkimustekstieni lailla, vastaa ainakin osittain kriittisen etnografian ja kumouksellisen monikulttuurisuuden asettamiin odotuksiin. Moninaisiin genreihin ja visuaalisenarratiivisiin tyyliin tukeutuminen edesauttaa välitiloihin asettautumisissa ja niissä tapahtuvien kohtaamisten maisemien kuvauksissa (vrt. Dunlop 1999a, 59; Trinh 1991, 6).

Omaelämäkerralliset strategiat ovat tulleet tunnetuiksi mustien henkilöiden ja naisliikkeiden kriittisistä tutkimuksista. Niissä muistoista tulee tärkeää tutkimuksen materiaalia, joka edeltää ja tuottaa henkilökuvia. Tämä mahdollistaa myös henkilökohtaisen ja julkisen vastakohtaisuuden hylkäämisen. Kokemukset ja muistot ovat eräänlaista työn eliksiiriä tai rasvausta. (Trinh 1991, 191.) Näin kävi myös *Moonan ja Soonan maanantaissa*, vaikka se ei elämäkertateksti olekaan. Fiktiiviset hahmot nousivat kokemuksistamme, kohtaamisista, fyysisistä, auraalisista ja visuaalisista muistoista. Vaikka Anu Merenlahdelle jotkut ehdottamani kuvitusratkaisut eivät länsimaisen esteettisen koulutuksen saaneena olleet aina helppoja, hän kokeiltuaan ihastui tyylien ja kokemusmaailmojen yhdistelemiseen.

Kirjan rivien välissä ja maisemissa on pitkän yhdessä työskentelyn jälkeen fragmentteja sekä Anu Merenlahden että minun muistoista ja kohtaamisista. Kaksostytöillä on esimerkiksi kuvittajansa lasten piirteitä. Soonan ja Moonan maailmassa suodatuu meidän kehollistunutta muistimassamme. Tehdessämme kirjaa huomasin, että työtä oli usein vaikeaa artikuloida. Jotta kirja etenisi, meidän oli jaettava henkilökohtaisia kokemuksia ja ajatuksia. Se auttoi myös ymmärtämään, mistä mahdollisesti toisen erilaiset mielikuvat ja -johteet syntyivät. Vaikka vuorovaikutuksellinen pohdiskelu ja itsereflektointi on aikaa vaativaa, työlästä ja vastoin tehokkuuden odotuksia, joita nykyisin tutkimukselle ja taiteelliselle työllekin asetetaan, se on ensiarvoisen tärkeää performatiivisen ja kriittisen tutkimuksen kannalta. Kömpelökin sanoiksi pukeminen saattaa avata sanojalle ja kuulijalle tiloja ja ideoita, jotka muuten saattaisivat jäädä näkemättä ja kokematta.

Autoetnografia on sekä yksilön että kollektiivin kannalta tapa tehdä historiaa ja uudelleen kirjoittaa kulttuuria ja subjektin suhdetta siihen (ks. Trinh 1991). Soonan ja Moonan tarinakin suosii uudenlaisia muotoja ottavan subjektiviteetin ilmaantumista: ei-Minän/moninaisen Minän subjektiviteettiä, joka poikkeaa suvereenista Minästä (subjektivismi) ja kaikki tietävän Minän (objektivismi) ei-subjektivistisuudesta. Tällainen subjektivisuus kieltää binaarioppositioiden itsestäänselvyyden, kuten esimerkik-

si jaottelun samuuden ja toiseuden, henkilökohtaisen ja yhteiskunnallisen, eliitin ja rahvaan, korkeakulttuurin ja populaarikulttuurin välillä. (Trinh 1991, 192.)

Tähän suuntaan ottamamme askelet ovat lyhkäisiä, mutta ehkä olemme aikaansaaneet railon hämmästyttävään etäisyyteen, joka on usein läsnä alatekstinä suomalaisissa Afrikkaa ja afrikkalaisia koskevissa mediatuotteissa ja monikulttuurisiksi määritellyissä teksteissä. Näitä eroja tuottavia historiallisia reittejä seuraamalla ja ymmärtämällä olemme pyrkineet vaihtoehtoihin selityksiin, syrjäyttämättä omia ja tutkimussubjektimme henkilökohtaisia kokemuksia esimerkiksi Afrikasta/Euroopasta, Suomesta/Gambiasta, Mustasta/Valkoisesta, köyhästä/rikkaasta, naispuolisesta/miespuolisesta, irrationaalista/rationaalisesta. Näin olemme hämärtäneet hieman näiden käsitteparien mahdollisia vastakkainasetteluja ja raottaneet mahdollisuuksia vaihtoehtoisille tulevaisuuksille.

Irigarayn (1993a, 178) mukaan jokainen teksti muodostaa salaisuuden. Ainoa vastaus tekstile tehtyyn kysymykseen ”Kuka sinä olet?” on ”Entä sinä? Voimmeko löytää yhteisen pohjan? puhua? rakastaa? luoda jotakin yhdessä?” Emme voi saavuttaa tätä dialogia hyväksymättä sukupuolista eroa, Irigaray painottaa. On totta, että länsimaisessa traditiossa nainen Toisena on ollut ja on miehen kehon jatke, pimeään maanosaan kuuluva vieras, jalostunut ja alkukantainen. Mutta saman logiikan avulla monia muitakin ihmisryhmiä on toiseutettu ja toiseutetaan (Armour 1999, 164–166; Jagne 1994, 80; Kaspin 2002, 333).

Armour (1999, 171) nostaa Irigarayn perustavanlaatuisena erona käsittelemän sukupuolieron rinnalle ”rodullisen” eron, jota on artikuloitu ja artikuloidaan samanlaisin tavoin kuin sukupuolieroa. Tarvitsemmekin paikallisia performatiivisia strategioita ymmärtääksemme, kuinka toiseuttaminen, eksitisointi, rodullistaminen, kulturisoiminen ja kaikenlainen kategorisointi toteutuu erilaisissa olosuhteissa ja yhteisöissä. Muuttaaksemme toiseuttamisen rakenteita, meidän on uskallettava hypätä epävarmoihin tiloihin, joissa kielemme ja representaatiomme liikkuvat moninaisten kokemusten maaperässä. Siellä voimme löytää tyylejä, joiden alkuperä ei ole valmiiksi annetuissa tyypittelyissä ja jotka kyseenalaistavat ruumiisiimme ja mieliimme historian käännteissä – kauan ennen kuin hamusimme näppäimistöä – piirtyneitä käsitteitä. Siellä saivat alkunsa Soona ja Moona. Siellä saa alkunsa moni idean poikanen ja tyttönen.

Moonan ja Soonan tarina taitettiin tietokoneen näyttöpäätteellä. Työkalu tarjosi keinoja leikkiä aineistolla ja ideoilla, ja uudelleen estetisoida ja artikuloida erilaisia mielikuvia, keskusteluja, sosiaalisia suhteita ja toiseuttamisia (Balibar 1991b, 58). Laura Chernaikin (1999, 91) mielestä nyky-yhteiskuntaa on parasta analysoida materiaalisemioottisten käytäntöjen kautta, performoiden ja käytännössä. Näin voidaan tutkia ja löytää uusia yhteyksiä teknotieteen, transnationalismin, ”rodun”, sukupuolen ja seksuaalisuuden välillä (vrt. Haraway 2004, 68). Irigaray (2002, 42) ehdottaa, että aikamme monikulttuuriset kohtaamiset ja tieteen löydöt voisivat yhdessä auttaa meitä luomaan

kieltä, joka edesauttaisi dialogisten keskustelujen kehittämisessä. Turvautumalla olemassa oleviin diskursseihin ja normistoihin emme löydä puhetta, joka tukisi subjektia sijoittumaan toisin suhteessa kieleen. *Moonan ja Soonan maanantai* oli myös yritys löytää uusia yhteyksiä ja tuottaa tekstiä, jossa dualistinen suhde subjektin ja objektin välillä murtuisi (vrt. Trinh 1991, 12). Kuten useissa monikulttuuriseen kasvatukseen liittyvissä kertomuksissa, tässäkin tarinassa erilaiset pienet ja suuret tarinat törmäilevät toisiinsa ja ovat ristiriidassa keskenään (vrt. Pääjoki 2004, 33–34).

Soonan ja Moonan reitit ovat johdettavissa monenlaisiin tyyliin, narraatioihin, keskusteluihin, paikkoihin, unelmoituihin tiloihin ja hetkiin. Silti tai sen vuoksi narratiivi, joka kertoo yhdestä maanantaista näiden kaksostytöjen elämässä, on kertomus. Kuvitelu kertomus. Kertomus ilman selkeää alkua tai loppua. Kertomus, joka sulauttaa samaan tarinaan erilaisia kohtaamisia ja outoja hybridisiä tyylejä, moninaisia kertojia ja ääniä, maisemia ja tiloja. Kertomus, joka samanaikaisesti viihdyttää, moralisoi ja ehkä valehtelee. Kertomus, jossa on huonoja kopioita ja epäautenttisia toisia. Kertomus, joka pyytää lukijaansa kuvailemaan itsensä toisin.





6. TEOREETTISIA TARTTUMAPINTOJA

- *My God, so that's all your new work is, is it, neither an Odyssey nor a Testament...*
- *No, just the opposite, it is: I'd like to call them to the witness stand, knowing that what they say will always be bigger than the tapestry I'll be trying to sew them into, while pretending to cross through them – for it will be a crossing. And as we're starting the talk in the plane, let's call that crossing a flight and that tapestry a flying carpet. We're just leaving the West to lose our Orient-ation.*⁶²

Jacques Derrida 2001, 23.

62 ”– Taivaan vallat, sitäkö uusi työsi vain on, ei Odysseia eikä Testamentti...
– Ei, juuri päinvastoin, se on: Haluaisin kutsua ne todistajan aitiioon, tietäen että se mitä niillä on sanottavaa, on aina suurempaa kuin se kuvakudos, johon yritän niitä neuloa uskotellessani lävis-tävänäni ne – sillä läpikulusta on kysymys. Ja koska alamme nyt jutella lentokoneessa, kutsukaamme tätä läpikulua lennoksi ja tuota kuvakudosta lentäväksi matoksi. Olemme jättämäisillämme Lännen kadottaaksemme orientaatiomme/Orienttimme.” Kirjan *Veils (Voiles)*, esseen *A Silkworm of One's Own* englanninkielisestä käännöksestä on tekstin muuntanut/kääntänyt Helena Oikarinen-Jabai.



Yksilöiden, yhteisöjen, teorioiden ja käsitejärjestelmien väleihin jäävät alueet näyttävät olevan kätkeytyinä modernismin kokonaisvaltaisuutta tavoitteleviin aaterakennelmiin. Ne ovat kuin näitä keskusteluja ylläpitävää tukirankaa, kirjoittamatonta kielioppia tai näkymätöntä laastaria. Erilaiset teoreettiset suuntaukset ovat 1900-luvulla tarkastelleet keskusteluja laastaroivia kielen, mielen ja vallan rakenteita, kyseenalaistaen näin yhteisiä tarinoita yhteisöistä ja yksilöistä. Binaaristen ajattelutapojen sisään kirjoitettua Toista ja sen tilaa on etsitty itsen ja itsen, itsen ja toisen ja oman yhteisön sekä vieraan yhteisön välimaastoista. Tässä luvussa käsittelen sellaisia välitilaa, muukalaisuutta ja marginaalisuutta hahmottelevia keskusteluja, jotka ovat jollakin tavalla läsnä tai fokuksessa aineistoissani tai joita olen joutunut pohtimaan tutkimusta tehdessäni.

TOISTEN, MUUKALAISTEN, NAISTEN JA MARGINAALISTEN TILOJEN HALTUUNOTTOA

Georg Simmel (1950/1908) paikantaa muukalaiset liikkuviksi henkilöiksi, mahdollisiksi vaeltajiksi, joilla on välittäjien asema alueiden ja ryhmien välillä. Vastoin yleistä tulkintaa me kaikki kansoitamme Simmelin muukalaisen tilaa, jossa olemme samankaisesti osallisia ja ulkopuolisia (Allen 2000, 57–58).⁶³ Simmelin oppilaan Martin Buberin teos *Minä ja Sinä* (1993/1923) pohtii, paljolti juutalaiseen mystiikkaan nojautuen, ihmisen taipumusta esineellistää toiset tarkastelemalla heitä Minä-Se-suhteen kautta. Jos Minut kohtaisivat Sinuja, avoin dialogi ihmisten välillä mahdollistuisi ja Minä-Se-suhteen luoma ero hämärtyisi (Buber 1993, 164–165).

Viime vuosisadan alkupuolella rodullistava muukalaistaminen sai tieteen tuen (Ajagan-Lester 2000, 244; Bauman 1989; Haraway 1997, 219; Hill Collins 1998, 102; Lentin, 2004c, 39). Eurokeskeisen ajattelun mukaan muu maailma nähtiin vallattavina tiloina (Said 1987, 207). Toiseen maailmansotaan liittyvät tapahtumat herättivät kysymyksen toiseuttamisen taustoista. Moniin lähteisiin, myös kansallisiin ja kansainvälisiin käytäntöihin, pohjautuva Toiseuden ja muukalaisuuden kohtaaminen itsessä ja ulkopuolella nousi 1900-luvun hermeneuttisen ja fenomenologisen filosofian ja psykoanalyttiseen ajatteluun pohjautuvien ajatusrakennelmien yhdeksi keskeiseksi kysymykseksi. Toiseus/johonkin kuuluminen oli myös vahvasti esillä erilaisilla poliittisilla näyttämöillä.

63 Laura Huttusen (2002, 331) mukaan Simmelin määrittelemä kuljeksija ei huomioi sosiaalisten suhteiden kirjoa, eikä tällaista joustamatonta kategorisointia voi soveltaa 1990-luvun maasta- ja maahanmuuttajiin. Olen taipuvainen ajattelemaan John Allenin (2000, 57) tapaan, että Simmel (1950, 408) viittaa pikemminkin jossakin määrin kaikissa ihmissuhteissamme läsnä oleviin osallisuuden ja vierauden kokemuksiin.

Fanon (1986) oli ensimmäisiä teoreetikkoja, jonka kirjoitukset toiseudesta ja muukalaisuudesta kolonialisoitujen yksilöiden ja yhteisöjen näkökulmasta levisivät laajemmalle lukijakunnalle. Hänen vuonna 1952 ilmestynyt kirjansa *Black Skin White Masks* on monilta osin vieläkin ajankohtainen ”rodun” ja rodullistamisen problematiikkaa tarkasteltaessa. Vuonna 1978 ilmestynyt Edward Saidin teos *Orientalism* tarkastelee orientalisoinnin projektia kulttuuri-imperialismina, jonka tarkoituksena oli osoittaa Orientin väistämätön heikkous suhteessa Länteen. Tässä projektissa Toinen sai edustaa irrationaalista, ajatonta ja feminiinistä (Derek 2000, 314). Niin kulttuurit, ”rodut” kuin yhteisötkin jaoteltiin binaarisesti tieteellisin määritelmin jälkeensä jääneiksi tai kehittyneiksi. Naisten, hullujen ja köyhien lailla orienttiin luettuja ei nähty henkilöinä tai kansalaisina, vaan heitä tarkasteltiin ongelmina, jotka tuli ratkaista ja ottaa haltuun, aivan kuten heidän maansakin. (Said 1987, 206–207.) Said (s. 57) käyttää käsitettä kuviteltu maantiede (*imagined geography*) kuvastamaan ilmiötä, joka tuomitsee ”heidät”, jotka eivät kuulu ”meihin”.

Tyhjiksi tulkittujen tilojen kartoitus on ollut yksi kolonialismin tärkeimmistä käsi-kassaroista. Tämän, samoin kuin tilallisuuden yksilön kokemuksesta irrottavan, järjestelmällisesti mitatun, ”objektiiviseksi” tulkitun perspektiivin ja instituutionaalisen tarkailun avulla, on rakennettu tilan ja paikan eroa sekä luotu imperialistista maantiedettä, muistuttaa Bill Ashcroft. Paikka ei kuitenkaan koskaan ole pelkkä sijainti tai kulttuurinen muisti, jonka kolonisaatio hautaa. Kulttuurien tavoin paikat ovat jatkuissa, moni-ilmeisissä muutoksen tiloissa, jotka ovat sidoksissa niitä asuttavien kokemuksellisiin ja identiteetteihin liittyviin tapahtumaketjuihin. ”Paikalliset” voivat myös muuttaa imperiaalisia käsityksiä paikasta ja tilallisuudesta luomalla mielikuvitukseen tukeutuvan vastustuksen keinoin uudenlaisia paikkojen representaatioita. Tällaiset paikallistumiset muotoutuvat kielen, muistin ja kulttuuristen käytäntöjen tiheäsilmäisissä verkostoissa ja jatkavat olemassaoloaan elämisen prosesseissa. (Ashcroft 2001, 124–156.)

Vuonna 1989 julkaistun *Postmodern Geographies: The Reassertation of Space in Critical Social Theory* -esseekokoelmansa yhdistetyssä esipuheessa ja jälkisanoina Edward W. Soja (1989, 1) julistaa, että hänen tarkoituksenaan on avaruudellista historiallinen narratiivi. Hän ehdottaa radikaalin jälkimodernin ajattelun sitomista yhteiskunnalliseen maastoon, historiaa unohtamatta. Zygmunt Baumanin (1999, 71–82) mukaan tuota nykyistä urbaania tilaa leimaa muukalaisuus. Muukalaisten yhteisöissä kehittyä uudenlaisia kuulumisen ja ulkopuolelle sulkemisen muotoja, joilla on sekä suojaavia että erottelevia ulottuvuuksia. Soja (1989, 6) muistuttaa, että inhimillinen maantiede valtasuhteineen rakentuu näennäisen viattomina pidetyille sosiaalisten suhteiden paikallistumisille. Sosiaalisen tilallisuuden vakiinnuttaminen vie hänen mielestään pohjaa perinteiseltä fyysisen ja mentaalisen kahtia jaottelulta ja pakottaa uudelleen tulkitsemaan tilan, ajan ja olemisen aineellista olemusta (s. 120).



Bhabha (1998, 38–39) painottaa välitilojen ja ”kolmannen tilan” merkitystä kulttuuristen merkitysten kääntämisen ja neuvottelun mahdollistavina alueina, joita lähestymällä, ilmaisemalla ja tutkimalla voidaan osoittaa polaarisen politiikan tarpeettomuus ja antaa tilaa myös toisille itsessämme. Bhabhan tavoin Garcia Canclini on analysoinut modernismin, kolonialismin ja neokolonialismin mukanaan tuomia kulttuurien, kielten, talouksien ja yksilöiden kreolisoitumis- ja hybridisoitumisprosesseja. Garcia Canclinin eteläamerikkaisia taiteen ja sosiaalisten systeemien ja tilojen leikkauspintoja tarkasteleva ja purkava lähestymistapa kulttuurienvälisyyteen on käytännönläheisempää kuin Bhabhan psykoanalyttiseen ja poststrukturalistiseen ajatteluun pohjautuva teoreettinen pohdiskelu (vrt. Kuortti & Nyman 2007, 10). Hän kuvaa kulttuuristen prosessien ilmentymistä ja uudelleen muokkautumista, joka tapahtuu samanaikaisesti populaarikulttuurissa, joukkotiedotusvälineissä, uudessa mediassa, nykyaikaisessa ja myös ihmisten arjessa erilaisissa ympäristöissä. Konfliktien ilmaantuessa eri ryhmät hakeutuvat sovitteluun ja etsimään diagonaalisia poliittisia ratkaisuja.

Garcia Canclini mainitsee ryhmien metaforisen kamppailun esimerkkeinä poliittisen satiirin, karnevaalitanssit, journalistisen huumorin, graffitin, sarjakuvat, myytit ja kirjallisuuden. Joskus metaforat valtaavat yllättäen uusia alueita tai tuottavat pikkujuttuja muutoksia käytänteisiin. Kulttuuristen järjestelmien sekoittuminen, symbolisten prosessien alueellistuminen (deterritorialization)⁶⁴ ja ”epäpuhtaiden” tyylien ekspansio edesauttavat kulttuurisen hybridisaation prosesseja. (Garcia Canclini 1995, 206–263.)

Jälkimodernistien lailla sosiaalisen ja kulttuurisen tilan maastouttaminen ja alueellistaminen on ollut keskeistä monille feministeille, minkä Sojakin (1997) huomioi myöhemmin julkaistussa kirjassaan *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined-Places*. ”Henkilökohtainen on poliittista”⁶⁵ oli 1960–1970-luvuilla suosittu naisliikkeen käyttämä iskulause. Länsimaisille naisille varattua yksityistä tilaa haluttiin liu’uttaa lähemmäs miehille varattua julkista tilaa ja näitä yhteiskunnan saa-

64 Käsite deterritorialization on lähtöisin Deleuzeltä ja Guattarilta (2000, 232), jotka käyttivät sitä kirjassaan *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* kuvaamaan erityisesti kapitalistista epätasa-arvoista (de)alueellistamista, alueiden haltuunottoa tuotannon tarpeisiin, jonka suunta on keskustoista periferioihin. Nykyisin termillä viitataan usein kulttuurien, alueiden ja ihmisten välillä vallitsevien siteiden heikkenemiseen ja rajojen liukumiseen. Garcia Canclinin mukaan (de)- ja (re)alueellistamisen välistä jännitettä tarkastelevat tutkimukset kuvaavat radikaaleimmin modernismiin liittymisen ja siitä irtautumisen prosesseja. Hän kertoo keskittyvänsä toisaalta maantieteellisten ja sosiaalisten paikallistumisten ja kulttuurin ”luonnolliseen” suhteeseen, toisaalta vanhojen ja uusien symbolisten tuotteiden osittaisiin alueellisiin uudelleen paikallistumisiin. (Garcia Canclini 1995, 229.)

65 Nettisivuilla, <http://research.umbc.edu/~korenman/wmst/pisp.html>, joilla iskulauseen ”henkilökohtainen on poliittista” alkuperästä on keskusteltu, on sen syntyperää jäljitetty muun muassa Carol Hanischin artikkeliin *The Personal is Political* (1970), C. Wright Millsin kirjaan *The Sociological Imagination* (1959) ja Claudia Jonesin artikkeliin *An End to the Neglect of the Problems of Negro Women* (*Political Affairs* 1949).

rekkeita tarkasteltiin yhtenäisenä maisemana (Blair 1981).⁶⁶ Feministisen tutkimuksen tavoitteena oli moniäänisyys ja monimenetelmäisyys (Reinharz 1992). Haluttiin ymmärtää, kuinka sosiaalisen sukupuolen järjestelmiä ja tiloja rakennettiin ja uudelleen tuotettiin (Foss & Foss 1989, 67).

Samanaikaisesti pragmaattisesti ja yhteiskunnallisesti suuntautuneen feminismin kanssa syntyi psykoanalyttisen ajattelun, fenomenologian ja jälkistrukturalismin pohjalle rakentunutta feminististä teoretisointia. Se painotti enemmän henkilökohtaisia sisäisiä kokemuksia, läheisissä ihmissuhteissa rakentuneita tiloja, transitionaalisen alueen kokemuksia⁶⁷ sekä kielen merkitystä sosiaalisten tilojemme muokkaajana. Julia Kristevan mukaan muukalaisuuden kokemuksemme nousee ennen kaikkea pelosta kohdata itseämme. Psykoanalyttiseen perinteeseen nojautuen hän näkee muukalaisuuden pelon syntyvän tiedostamattomassa, kammottavuudessa, joka alun alkaen liittyy kuolemaan, naiseen, hallitsemattomaan viettiin ja niitä koskeviin infantiileihin pelkoihimme. Toinen on tiedostamattomamme peili. (Kristeva 1992, 194–196.)

Kristevan tavoin Cixous ja Irigaray painottavat kielen, kirjoittamisen ja tyylin tärkeyttä inhimillisemmän, muukalaisuutta, epävarmuutta ja eroa sietävän yhteiskunnan luomisen projektissa. Conleyn mukaan Cixous sitoo kahden välillä avautuvan tilan kirjoittamisen prosessiin. Toisen kehon läsnäolo antaa poeettiselle prosessille mielen. Poeettinen kirjoittamisen liike alkaa eleellä, joka avaa toiseuden läsnäolon – jota aika, etäisyys tai kuolema ei voi häiritä. Kolmas, samanaikaisesti itsessään ja itsensä ulkopuolella, ei orfisen myytiin mukaisesti vaella ”miehen” johdattamana lineaarisesti kohti selkeyttä, järkeä ja itsetietoisuutta. Häneydestä erkaantuva pakenee binaarisia rakenteita. ”Nainen” ei laula menetyksestä ja poissaolosta, vaan siitä lakkaamattomasta liikkeestä, mikä ei koskaan ole kadonnut. (Conley 1984, 107–115.) Irigarayn mielestä fallosentrisessä keskustelukulttuurissa sukupuoliero on kaiken perusta. Universumi on miehinen ja naiseus on sille alisteinen. Uutta sukupuolieron etiikkaa etsiessämme meidän tulee luoda toisella tavoin rakentunutta kieltä. Jotta voisimme löytää uusia elämänarvoja, on sekä analysoitava keskustelujen formaaleja rakenteita että luotava uutta tyyliä. (Irigaray 1993a, 169–177.)

66 Useimmissa yhteisöissä naisten ja miesten elämän kulkuun liittyvät mallit poikkeavat toisistaan (Ardener 1981, 26).

67 Transitionaalisen käsite tulee objektsuhdeteoriaa edustavalta Winnicottilta (1985), joka viittaa sillä samanaikaisesti yksilön ulkopuolella olevaan, mutta ei yhteisesti jaettuun välialueeseen. Lapsi operoi tällä ”kolmannella alueella” irrottautuessaan äidistään ja etsiessään itsenäistä toimintaa. Tämä kolmas, leikin alue säilyy ihmisellä läpi elämän. Tässä intersubjektiivisessä äidin ja lapsen välisessä potentiaalisessa tilassa muodostuu symbolin ja symbolisoidun ero ja tulkitseva subjekti mahdollistuu (Benjamin 1995, 95).



Braidotti (1993, 28) ehdottaa feminismin irrottamista modernismin hankkeesta, joka dualistisesti sijoittaa miehisen universaaliksi ja feminiinisen erilaiseksi. Ontologisesti annetun subjektin ja erottelun sijaan feminististä subjektiivisuutta tulisi tarkastella moninaisten muuttujien leikkauspisteenä, jossa koetulla kehollistuneella erilaisuudella on merkitystä. Jotta tämä toteutuisi, hän esittää feminististä nomadismin projektia, joka huomioi erot naisten ja miesten välillä, naisten kesken ja myös jokaisen subjektin henkilökohtaisessa eleyssä todellisuudessa. Harawayn (1991, 1997) tavoin Braidotti (1993, 30) peräänkuuluttaa uudenlaisia epistemologisia lähtökohtia ja paikallistuneita tekstejä, jotta voitaisiin irrottautua syvälle tieteelliseen(kin) ajatteluun juurtuneista uskomuksista ja normatiivisista odotuksista.

Grosz (1995, 85) muistuttaa, että jos kehoja halutaan ymmärtää, ei vain niiden ainetta ja muotoa tule uudelleen ajatella, vaan myös niiden tila-ajallisia paikallistumisia ja suhdetta ympäristöön. Grosz (1999, 2) ihmettelee, miksi tila on viime aikoina saanut niin paljon huomiota eri tutkimusaloilla, mutta aikaa ja ajan kulumista (duration) ei juuri ole pohdittu. Avarakatseisempi ajallisuuden ja erilaisten tulemisien⁶⁸ tarkastelu saattaisi avata uudenlaisia ontologisia ja epistemologisia näkökulmia tulevaisuuteen (s. 7).

Teksteissäni olen toisaalta kuvannut tilojen historiallisia jatkumojia ja toisaalta pyrkinyt rakentamaan tarinoita, jotka pakenisivat binaarisia ontologisia olettamuksia. Helmateksteissäni yksi tärkeä lähtökohta on ollut ajallisesti ja paikallisesti toisistaan poikkeavien tapahtumien limittyminen arkisissa kokemuksissa ja myös tutkimusta tehdessä. Tämä ele on mahdollistanut muukalaisuuden ja toiseuden tarkastelun useita näkökulmia ja subjektipositiosta käsin.

KOHTI RADIKAALIMPAA JÄLKIAJATTELUA

Monet jälkikolonialistisiksi feministeiksi lukeutuvat ovat kritisoineet eurokeskeistä feminismiä, joka on heidän mielestään sijoittanut ei-eurooppalaiset ja mustat naiset samanlaiseen marginaaliseen tilaan kuin mihin valkoinen mieskeskeinen hegemonia on sijoittanut naiset. Jälkikolonialistinen feminismi onkin onnistunut luomaan position, josta se ei vain kritisoi, vaan myös luo uutta teoriaa ja kartoittaa erilaisia subjektien paikantumisia (Mills 1998). Yhdysvalloissa on käytetty esimerkiksi Chela Sandovalin (1991) lanseeraamaa termiä ”vastakkainen tietoisuus” (oppositional consciousness)⁶⁹ ku-

68 Tulemisilla Grosz (1999, 7) viittaa filosofeihin, jotka ovat vastustaneet ajan käsittelyä kausaalisuutena, kuten Nietzsche, Bergson ja Deleuze. Myös Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Foucault, Klossowski ja Irigaray voidaan hänen mielestään laskea tulemisen filosofeiksi.





vaamaan ajattelutapoja, joita kolmannen maailman feministit ja afroamerikkalaiset ovat kehittäneet mahtuakseen länsimaisten naisten muodostamien gender-järjestyksien väliköihin. Vaikka monet ei-valkoiisiin lukeutuvat feministit olivat 1960- ja 1970-luvuilla kansalaisyhteiskunnan aktivisteja ja kuuluivat naisliikkeisiin, he tunsivat itsensä ulkopuoliksi. Tämän vuoksi eroja korostava tietoisuus muodostui tärkeäksi. (Mills 1998, 107.)

Toisaalta Mohanty (2003, 197–199) muistuttaa, että eri etnisten ryhmien ja naisten historiaa ja näkökulmia esiin tuovilla opinnoilla – jotka popularisoituivat yhdysvaltalaisissa oppilaitoksissa samoihin aikoihin 1960–1970-luvuilla – on yhteneväisiä emansipatorisia piirteitä, vaikka niillä on myös eturistiriitoja. Niiden molempien tulisikin kyseenalaistaa vallassa olevia diskursseja ja puolustaa evätyä ja vieraantunutta subjekta postmoderniin ajatteluun nojaten (Brooks 1997, 112). Sandovalin (2001) mielestä vastakkaisen tiedon teorilla ja metodilla on paljon annettavaa, ei vain kohti 2000-lukua kurkottaville yhdysvaltalaisille eripuraisille feministisille keskusteluille, vaan myös ”rodun”, sukupuolen, kulttuurin ja marginaalisuuden tutkimukselle.

Jo klassikoksi muodostuneessa artikkelissaan *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* Mohanty (1991)⁷⁰ totesi Kolmannen maailman olemassaolon nojaavan keskusteluihin Ensimmäisestä (erityisestä ja etuoikeutetusta) maailmasta. Nämä maailmat ylläpitävät toinen toistaan ja tukevat tieteellisiä, ekonomisia sekä kulttuurisia diskursseja ja käytäntöjä, jotka sulkevat ei-länsimaiset maat ulkopuolelle. Diskursiivisesta vastakkainasettelusta seuraa, että kolmannen maailman naisiin liitettiin mielikuviin ja erilaisuuteen liittyy ”seksuaalinen erilaisuus”: ensimmäisen maailman vapaat ja itsenäiset naiset vastaan kolmannen maailman kehittymättömät ja taloudellisesti riippuvaiset naiset. Mohanty ehdotti, että monien länsimaisten naisten käymää keskustelua Naisen/naisten näkymättömyydestä länsimaaisessa humanismissa tulisi käydä myös postkoloniaalisessa kontekstissa, jotta huomattaisiin joidenkin länsimaisten naisten latentti etnosentrismi heidän kirjoittaessaan kolmannen maailman naisista. Vain jos Nainen/Naiset ja Itä määritellään Toiseksi tai syrjäisiksi, niin (länsimainen) Mies/Humanismi voi edustaa itseään keskuksessa. (Mohanty 1991, 71–74.)

Arvioidessaan kirjoittamaansa artikkelia Mohanty (2002) toteaa olevansa kysymyksenasetteluista periaatteessa samaa mieltä kuin aiemmin. Nykyisin hän puhuu

69 Sandoval (2001, 262–263) rakentaa vastakkaisen tietoisuuden ideologian Fredric Jamesonin (1984) ajatukselle ”jälkimoderneista kulttuurisista olosuhteista” ja Louis Althusserin (1971) idealle uudenaikaisesta subjektipositiosta, joka mahdollistaa poliittisen toiminnan samanaikaisesti vallassa olevan ideologian sisällä ja sen tuolla puolen.

70 Ensimmäisen kerran vuonna 1984 julkaistu artikkeli on suomennettu kirjassa *Rotunaisia ja feminismejä: Nais ja kehitystutkimuksen risteyskohtia* (1999) nimellä *Lännen silmien alla: Feministinen tutkimus ja kolonialistiset diskursit*.

mieluummin Yksi-kolmannes ja Kaksi-kolmannes maailmoista, sillä nämä termit kuvaavat paremmin globalisaation luomia tiloja, joissa marginalisoituneet ja etuoikeutetut naiset ovat suhteessa toisiinsa lukuisien paikallistuneiden ja maailmanlaajuisten ulottuuksien ja verkostojen kautta. Hänen itsensä tavoin kolmannen maailman naiset eivät vain elä länsimaisen katseen alla vaan neuvottelevat sen kanssa joka päivä. Näin tulisi myös länsimaisten feministien Mohantyn mielestä tehdä. Feministisen pedagogian tulisi käsitellä globalisaation logiikkaa ja edesauttaa ymmärtämään erilaisuuden, kulttuurin, vallan ja toimijuuden käsitteitä sekä vaihtoehtoisista kulttuurien rajat ylittävistä että refleksiivisistä henkilökohtaisista näkökulmista käsin. Transnationaalinen feministinen toiminta on sidoksissa paikan, identiteetin, luokan, työn ja muut ilmiöt huomioivaan feministiseen solidaarisuuteen. Vaikka toiminnallisia liittoutumia, joissa tällainen solidaarisuus syntyy, on hyvin vaikeaa muodostaa, se on tärkeämpää kuin koskaan. Feministien tulisi vastustaa globaalia kapitalismia, mutta myös oppia sen tarjoamista mahdollisuuksista. (Mohanty 2002, 499–533.) ”Mieliemme täytyy olla yhtä valmiita liikkumaan kuin raha on, jäljittää sen polut, ja kuvitella vaihtoehtoisia määränpäitä” (s. 530).⁷¹

Spivakin (1999, 284) mielestä nykyisissä kehityskeskusteluissa on vielä vallalla näkemys, jonka mukaan ”valkoiset miehet pelastavat ruskeat naiset ruskeilta miehiltä”. Mohanty (2002, 529) painottaakin antiglobalisaatioon liittyvän toiminnan ja kansalaisaktiivisuuden feministisöimistä. Vaikka länsimaisten kulttuurien hegemoninen yhtenäinen identiteetti on rakoilemassa ja kolmas ja ensimmäinen maailma ovat lähentyneet ja sekoittuneet (vrt. Trinh 1989, 97), rodullistunutta sukupuolen kategoriaa ei anti-globalisaationkaan keskusteluissa ja toiminnassa usein huomioida. Kuitenkin globalisaation tuottama köyhyys ja sen mukanaan tuomat ilmiöt koskettavat eniten naisia (Mohanty 2002). Spivak huomauttaa, ettei kuka tahansa voi puhua kenen tahansa puolesta. Eurokeskisten akateemikkojen, joihin intialaissyntyinen Spivak itsensä lukee, on ”opittava puhumaan toiselle” tai ”ansaittava oikeus puhua toiselle” niin, että tuo toinen ottaa puhujan vakavasti. On tärkeää tehdä työtä alistettujen hyväksi, niin että erityisesti alistetut naiset voisivat puhua itsensä puolesta, mikä samalla merkitsee vapautumista alistettuna olemisesta. (Spivak 1996, 15–17.)

Heterogeenisyyttä ja marginaalisen subjektin huomioimista käsittelevä kriittinen jälkimoderni teoretisointi osoittaa sanansa yleisölle, joka jakaa saman vallan narratii-

71 Myös Ashcroft painottaa, että kolonisoitua subjektia ei tule tarkastella yksinkertaisissa binaarisissa vastakkainasetteluissa ja passivoivan alistamisen konteksteissa. Huolimatta kolonialistisista yleistyksistä ja marginalisoivista kieli- ja mielikuvista kolonisoitu subjekti ei ole koskaan *tabula rasa*, jonka koloniaalisten keskustelujen luomat representaatiot kirjoavat umpeen. Imperiaalisen kulttuurin vaikutteet voi tulkita osana kolonisoitujen moni-ilmeistä kulttuurista pääomaa, jota voidaan hyödyntää jälkikolonialistisen kulttuurisen transformaation neuvotteluissa ja vastarinnan projekteissa. (Ashcroft 2001, 44.)

veihin kiinnittyneen kielen, jota nämä teoreetikot väittävät haastavansa, hooks penää. Kolmannen maailman eliittiin kuuluvat tutkijat ja valkoiset kriittiset ajattelijat omaksuvat usein passiivisesti valkoisen hegemonisen ajattelutavan. Koska heillä ei ole yhteyttä köyhien ”mustien” ihmisten arkeen, rasistisen vallankäytön esiin nostavan ja perinteisiä ajattelu- ja tarkastelutapoja purkavan tai kyseenalaistavan teorian tuottaminen ja uusien esteettisten rakennelmien luominen ei ole heille helppoa. Postmodernia teoriaa on rakennettu modernismia vasten ja sen vuoksi siinä harvoin viitataan mustien elämään ja mustiin ajattelijoihin, varsinkaan naisiin. (hooks 1990, 25.)

Jälkmoderniin ajatteluun liittyvä hajauttaminen on kuitenkin mahdollistanut marginaalien esille nostamisen erilaisissa konteksteissa (Hill Collins 1998, 126). Sara Ahmed (1998, 4) ehdottaa, että feministien on puhuttava postmodernismille paikallistuneista positioista, sen sijaan että puhutaan postmodernismista. Ongelmallisuudetaan huolimatta postmoderni kulttuuri ja sen ajatus hajautetusta subjektista luo vastakkaisille käytännöille tilaa jättäviä aukkoja, jotka eivät sido intellektuelleja ahtaisiin, arjesta vieraantuneisiin piireihin (hooks 1990, 31).

On varmaankin totta, että monet tilallisuutta ja kolmatta tilaa käsittelevät ajattelijat pohjaavat teoretisointiaan Henri Lefebvren ”trialektiikkaan”⁷² ja Michel Foucault’n heterotologiaan⁷³, kuten Soja väittää. Totta sekin, etteivät kaikki onnistu välittämään niiden vallankumouksellista perinteisiä tilakäsityksiä purkavaa luonnetta (Soja 1997, 163). On myös muistettava, että perinteisissä keskusteluissa ei ole juurikaan huomioitu naisten kokemuksia ajasta ja tilallisuudesta (Grosz 1995, 100). Monet feministit ja postkolonialistiset ajattelijat etsivät ja pyrkivät luomaan tiloja, jotka vastaavat näitä naisten kokemuksia.

Jana Sawickin mukaan pohjoisamerikkalaisia feministejä on innostanut erityisesti Foucault’n aktivisti-puoli hänen asettuessaan yhteiskunnan marginaaliryhmien puolestapuhujaksi. Värilliset ja antirasismia ajavat naiset ovat hyödyntäneet Foucault’n

72 Tilallisuuden trialektiikalla Soja (1997, 9–10) viittaa Lefebvren kirjassaan *The Production of Space* (1974) viitoittamiin tilallisiin avauksiin ja tilallisuuden, historiallisuuden ja sosiaalisuuden ontologiseen, epistemologiseen ja teoreettiseen uudelleen arvioimiseen kokonaisvaltaisina ihmiselämän ulottuvuuksina. Puhuuksaan kolmannesta tilasta Soja haluaa erityisesti viitata Lefebvren määrittelemiin traditionaalisen kaksijaon fyysiseen ja mentaaliseen tilaan ja tilaan, joka laajenee niiden ulottumattomiin: todelliseen-ja-kuviteltuun, todelliskuviteltuun (Soja 1997, 11). Lefebvre (1991, 11–12) määrittelee tämän sosiaalisen tilan logis-epistemologiseksi tilaksi, sosiaalisen toiminnan tilaksi, jota hallitsevat aistimukselliset ilmiöt, mukaan lukien kuvittelun tuotteet, kuten projektiot, symbolit ja utopiat.

73 Soja (1997, 15) toteaa, että Lefebvren tavoin Foucault aloittaa tilan tutkimuksensa kolmentamisella. Se johtaa meidät lähes samanlaisiin tiloihin kuin Lefebvren representaation eletyt tilat. Foucault kutsui näitä tiloja heterotopioiksi ja kuvasi niitä ”tilaksi, jossa elämme, joka pakottaa meidät ulos itsesämme ja jossa elämämme, aikamme ja historiamme eroosio tapahtuu”. Lefebvren tapaan Foucault täytti nämä paikat diskursiivisen kolmion käsitteillä: tilalla, tiedolla ja vallalla. Soja viittaa erityisesti Foucaultin esitelämään ”*Of Other Spaces*” (1967), joka on julkaistu vuonna 1986.

vallan analyysejä ja historiakritiikkiä hahmottaakseen poissulkevia, universalisoivia ja essentialisoivia tendenssejä ja käytäntöjä valkoisen, keskiluokkaisen feminismin keskusteluissa. Foucault'n ajatus kehosta vallan toimijana ja hänen subjektivisoinnin genealogiansa ovat edesauttaneet feministejä kyseenalaistamaan länsimaista filosofista ajattelua ja siihen sisältyviä yleistäviä "totuuksia". Foucault'n kritisoijat puolestaan vetoavat hänen analyysinsä voimattomuuteen, subjektin katoamiseen, yltiörelativismiin sekä systemaattisen tiedon ja epistemologisten perustelujen puutteellisuuteen. (Sawicki 1998, 159–160.)

Foucault'hon tukeutuneista feministeistä Sawicki nostaa esiin erityisesti Butlerin ja Harawayn. Butler (1990a) lähtee liikkeelle liminaalisista identiteeteistä, joita rakennetaan subjektifikaation tuolla puolen. Näin toimimalla voidaan välttää identiteetti-poliittisiin keskusteluihin usein sisälle kirjoitettu "Minä" tai feminiini subjekti, joilla on tapana nojata paikalleen pysähtyneisiin, jäykkiin ja essentialisoiviin identifikaatioihin. Butler kuvaa identiteetit itsen representaatioina, ei-pysyvinä fiktioina. Subjekti on prosessi, joka liikkuu erilaisissa diskursseissa ja käyttää niitä hyväkseen. Sawickin mielestä Foucault'ta ja Butleria yhdistää subjektiivisuuden ilmentymien analysointi ja halu kehittää politiikkaa, joka ei ole liikaa sidoksissa moderneihin yhteiskunnallisiin ja poliittisiin projekteihin. (Sawicki 1998, 166–167.)

Haraway (1991) on puolestaan esittänyt ajatuksen hengenheimolaisuuteen tai poliittiseen sukulaisuuteen perustuvasta politiikasta. Hän ehdottaa kääntymistä värillisten naisten kirjoittamien tarinoiden puoleen oppiaksemme, kuinka tuottaa poliittisia yhteyksiä turvautumatta tarkoituksenmukaisuuden, liittymisen ja systemaattiseen luokittelun logiikkaan. Näin muodostetut identiteetit ovat tietoisien poliittisia. Ne pyrkivät välttämään poliittisen projektin hukkumista henkilökohtaiseen transformaatioon tai kapeasti rajattujen vastakulttuuristen yhteisöjen muodostamiseen. Harawayn tarjoama uusi poliittinen identiteetti kristallisoituu kyborgissa, joka ei ole ihminen, kone eikä eläin, vaan liikkuu niiden rajamailla (ihminen-eläin, ihminen-kone, luonto-kulttuuri) kategorisointia välttäen ja uudenlaisia rakenteita luoden. (Ks. Lloyd 2005, 154; Sawicki 1998, 168.)⁷⁴

hooksin mielestä postmodernin teorian ei tulisi erottaa erilaisuuden politiikkaa rasismin politiikasta. Jälkimodernismiin liittyvä subjektin kritisointi tapahtuu aikakautena, jolloin monet alistetut tuntevat ensi kertaa saavansa äänensä kuuluviin. Afroame-

74 Sawicki lainaa Harawayta: "Feminismi ja marxismi ovat hyöriineet länsimaisten epistemologisten imperatiivien ympärillä luodakseen vallankumouksellisen subjektin hierarkkisiin syrjimisiin ja moraaliseen paremmuuteen, viattomuuteen ja läheisempään luontosuhteeseen perustuen. Ilman alkuperäistä unelmaa yhteisestä kielestä tai alkuperäisestä symbioosia tarjoavasta suojasta.... "itsensä" tiedostaminen täysin osana maailmaa, vapauttaa meidät tarpeesta juurruttaa politiikkaamme identifikaatioihin, voittoisiin puolueisiin, puhtauteen ja äitiyteen." (Sawicki 1998, 168.)

rikkalaisille yhteiskunnalliset siirtymät, syvä vieraantumisen ja epätoivo ovat olleet tuttuja jo ennen kuin postmodernistinen keskustelu loi ne. Radikaalin postmodernismin tulisikin nostaa esiin niitä kriittisiä ääniä, joita sen kritisoimat suuret kertomukset ovat vaientaneet. Tämä edellyttää sekä identiteettien kyseenalaistamista että niiden tunnistamista. Jälkmoderni kulttuuri ja taiteellinen toiminta mahdollistavat tilan raivaamisen marginalisoiduille kokemuksille, olipa sitten kysymys luokasta, ”rodusta”, sukupuolesta tai seksuaalisuudesta. Tämän toiminnan ei tarvitse rajoittua valtakulttuurin määrittelyihin esteettisiin arvoihin ja ihanteisiin, vaan voi nousta erilaisista kulttuurisista ja esteettisistä tarpeista ja arvotuksista. (hooks 1990, 26–31.)

hooks on monissa teoksissaan raivannut tätä marginaalista tilaa. Teoksessa *Art on My Mind* (1995) hän haastattelee useita afroamerikkalaisia taiteilijanaisia ja pohtii omaa ja haastateltaviensa esteettisten maailmojen ja ”kaipuun maisemien” muotoutumista. Anzalduan (1999) tavoin hooks nostaa esiin raja-alueen moninaisia ulottuvuuksia ja kuvailee niiden ylittämisen prosesseja. Yhdysvalloissa asuvana kaksikielisenä homoseksuaalisena meksikolaisnaisena Anzaldúa joutui päivittäisessä arjessaan oleskelemaan monenkirjavilla rajoilla. Hän toteaa haluavansa olla vakavasti otettava kaikissa kulttuureissaan: valkoisena, meksikolaisena ja alkuperäisasukkaana. ”Ja jos kotiin palaaminen evätään minulta, minun täytyy ottaa tilani, tehdä uusi kulttuuri – una cultura mestiza – omilla puillani, omista tilistäni ja laastistani, omaan feministiseen arkkitehtuuriini tukeutuen.” (Anzaldúa 1999, 44.)

Tällaista uutta kulttuuria ovat luoneet monet muutkin naiskirjailijat ja -tutkijat. Lorde rohkaisee moninaisia itsejä ja erilaisten itsejen (musta, lesbo, feministi, äiti, runoilija) kohtaamista, koskettamista, risteämistä ja sekoittumista, joissa tapahtumissa kontekstista riippuen kaikki itseydet puhuvat omalla äänellään (Perreault 1995, 21). Adrianne Rich vertaa subjektiuttaan joensuistoon, joka haarautuu maastoon kuin kämmenestä eri suuntiin virtaavat sormet (s. 33). Toni Morrison yhdistelee romaanissaan *Beloved* kulttuurista ja yhteisöllistä tietoa muokaten siitä rakkautta itsen ja toiseen (Bhabha 1996, 60). Myös hooks (1989, 1994, 1995, 2000a, 2000b) on kirjoittanut rakkauden ja intohimon merkityksestä – taistelun rinnalla ja välineinä – marginaalisiksi luokiteltujen kulttuuristen ryhmien tarinoita kerrottaessa sekä symbolisia merkityksiä ja mielikuvia jaettaessa.

Heitellessäni (ja keitellessäni) olemassa olevia ääniä teksteissäni olen liittynyt uudenlaista tutkimusta sekä kulttuuria luovien naistekijöiden joukkoon. Bhabhan mukaan menneisyyttä muokkaavat ja tulevaisuuteen avoimesti suhtautuvat narratiivit mahdollistavat työstää nykyisyyttä. Mihail Bahtinin (1981) uutta puhetta synnyttävän dialogisuuden tavoin hybridit ei-dualistiset kertomukset saattavat paljastaa autoritaaristen kulttuuristen merkityksenantojen vieraannuttavia elementtejä. Tämänkaltainen työskentely vapauttaa meidät historiallisen – eroja tuntemattoman väistämättömyyden

– deterministisestä toistamisesta, mahdollistaen mielikuviemme luoman menneisyyden ja ohi kiitävien merkitysten välisessä tilassa oleskelun sekä raja-alueen kohtaamisen. (Bhabha 1996, 58–60, 1998, 7; ks. myös Rutherford 1999.)

SUKUPUOLI JA ”ROTU” TOISIAAN HEIJASTAMASSA

Kirjoittaessani monenlaiset lähestymistavat erilaisiin marginaaliin jääviin tiloihin ovat innoittaneet työtäni. Olen myös hahmotellut mahdollisia liittymispintojani niihin. Huolimatta erilaisista lähtökohdistaan esimerkiksi mannermaisten naisajattelijoiden, afroamerikkalaisten ja kolmannen maailman feministien ajattelusta löytyy yhdistäviä piirteitä. Gambialaisena feministinä tärkeä tekstuaalinen keskustelukumppanini Jagne toteaa, että uusia subjektipositioita luotaessa tietyt dekonstruktiviset mallit, kuten esimerkiksi ne joihin Cixous, Kristeva ja Irigaray tukeutuvat, muodostuvat jotakuinkin problemaattisiksi niin kutsutuille kolmannen maailman naisille. Tämä ei suinkaan tarkoita sitä, että heidän teoriasa tulisi torjua, sillä niissä on näkökulmia, jotka ovat varsin tärkeitä juuri kolmannen maailman naisille. Irigarayn ymmärrys sukupuolten jakautumisesta ja sen merkityksestä tuotannolle tekee hänen tekstinsä otolliseksi analysoitaessa afrikkalaisten naisten maailmankuvaa. Seksuaalisen eron agenda on tärkeä afrikkalaisille naisille, erityisesti koska se on vallitsevana piirteenä afrikkalaisten yhteiskuntien työnjaossa. Jagne lainaa Irigarayta (1993b, 12): ”Toivo irtautua seksuaalisesta erosta merkitsee radikaalimpaa kansanmurhaa kuin mikään tuhoamisen muoto on koskaan historiassa ollut”. (Jagne 1994, 78–79.)

Fallosentrinen järjestys on kontrolloinut naisten kehoja tuotannon tarpeisiin. Naisen kehosta muodostuu astia ja hoitaja jälkeläisille. Siitä tulee osa kapitalistisen järjestelmän tuotantoketjua, jossa nainen tuottaa työläisiä taloudelle. (Irigaray 1993b, 12–13.) Jagnen mielestä kysymys siitä kenen kehosta feministisissä keskusteluissa puhutaan johtaa siirtomaapolitiikkaan. Kolonialismia ei voi ohittaa, sillä se on syynä siihen epäluottamukseen, jota kolmannen maailman naiset tuntevat feminismiä kohtaan. Feminismi on länsimainen käsite, hän muistuttaa, ja sen kulttuurinen, sosiaalinen ja historiallinen konteksti on monin tavoin kaukana kolmannen maailman todellisuuksista. Epäluottamus herää kolonialismin hankkeesta, jonka toimeenpanijoita olivat länsimaiden miehet, mutta joka hyödytti myös länsimaisia naisia. (Jagne 1994, 89.)

Jagne (1994, 88) viittaa afrikkalaisiin feministeihin Patricia Mcfadden’iin (1992) ja Awa Thiam’iin (1986), jotka näkevät afrikkalaisten naisten kehojen sijoittuneen kiistanalaisesti patriarkaalisen (paikallisen) ja hegemonisen (globaalin) järjestyksen väliin. Tähän positioon paikannettuina heidän kehonsa kuvataan väkivallan diskurssissa, joka johtaa vaikutelmaan uhriutumuksesta. Tällainen keho ongelmallistuu, kun nainen yrittää luoda sille tiloja liikkua. Annette Mbaye d’Enverville (1982) näkee afrikkalaisten naisten kehot





vastarinnan paikkana sekä patriarkalismille että kolonialismille. Naisten kehot sijoittavat heidät erilaisiin diskurssien ja kielen tiloihin, joissa he voivat nimetä omat kokemuksensa. Mutta kuulevatko ja kuuntelevatko länsimaiset naiset? Afrikkalainen naiskirjailija ja nainen on vaikeassa paikassa, olipa kysymys sitten afrikkalaisista tai länsimaisista kriitikoista, kolonialismin perinnöstä tai sen läsnäolosta. Nämä kaikki paikantavat hänet erillisiin alistamisen käytäntöihin (Jagne 1994, 96–109; ks. myös Roman 1993, 79.)

Kolonialismin aikana syntyneet Afrikan representaatiot elävät vahvoina neokolonialistisissa keskusteluissa, huomauttaa Jagne (1994, 90). Tällaiset mielikuvat rakennettiin imperialismin hankkeelle keskeisien gender-keskustelujen kautta. Viktoriaaninen kurinalaisuus oli omiaan herättämään kutkuttavia tarinoita kaukaisten eksoottisten paikkojen epämoraalisuudesta ja pakanallisuudesta. Matkakirjoissa, fiktiivisissä teoksissa ja tieteellisissä julkaisuissa barbaarinen Länsi-Afrikka tarjosi kullisin imperialistien sankarillisille teoille. Tässä toiseuttamisen projektissa Länsi-Afrikan maisemat femini-soitiin ja imperialistien käyttämään kieleen sisällytettiin seksuaalinen metafora: Länsi-Afrikka penetroititiin, valloitettiin, kesytettiin ja sitä kontrolloitiin. Se tarjosi brittiläisille tutkimusmatkailijoille seksuaalisen leikkikentän, jolla viktoriaaniset moraalissäännöt ja brittiläiset naiset eivät olleet läsnä. (McEwan 1994, 74; ks. myös Arnfred 2004, 60–69)

Jagne lainaa Fanonin (1986) käyttämää käsitettä ”dekulturaation hanke” (the enterprise of deculturation) ymmärtääkseen, kuinka Afrikasta tuli ”pimeä maanosa, tuntemattomien, villi-ihmisten ja pakanoiden” koti. Poliittinen ja kulttuurinen hegemonia vahvisti sen, että Afrikkaa ei ollut ennen kuin eurooppalaiset löysivät sen. Työvoiman ja maan tarve synnytti rasismia, jota myös länsimainen filosofinen ajattelu lähes poikkeuksetta tuki tai ainakin hyväksyi. Afrikan maiden ”pseudoitsenäistytyä” taloudelliset, kulttuuriset ja tuotannolliset imperialistiset suhteet säilyivät. Afrikkalaisten feministien onkin nostettava kiелensä ja äänensä tyypistäminen agendaksi. Kun Cixous (syntyjään afrikkalaisena, mitä ei yleensä liitetä hänen identiteettiinsä euroamerikkalaisessa akateemisessa keskustelussa) puhuu naisen seksuaalisuudesta käyttäen pimeän maanosan metaforaa, muistaako hän siskojaan, joiden täytyy käsitellä ”päällekkäisten pois-sulkemisten” (double displacement) ongelmaa, Jagne pohtii.⁷⁵ (Jagne 1994, 90–96.)

75 Brah (1996) muistuttaa, että harvat jälkimodernin kanoniset tekstit käsittelevät kolonialismia, dekolonisaatiota tai rasismia systemaattisesti. Hän viittaa Robert Youngiin (1990), joka ehdottaa, että Algerian itsenäisyysota tulisi ottaa paljon tärkeämpänä lähteenä ranskalaiselle poststrukturalismille kuin maaliskuun 1968 tapahtumat, ja mainitsee sellaisia avainhahmoja kuten Althusser, Derrida, Lyotard ja Cixous, jotka olivat joko syntyneet Algeriassa tai henkilökohtaisesti osallistuiivat sotaan. Tästä huolimatta ”rodullistunutta” subjektia ei juuri teoretisoida heidän kirjoituksissaan. Kolonialismitu pösytelee pakenevana subjektina radikaalin kritiikin taustalla, vaikka edellä mainituille ja esimerkiksi Foucault’lle sanotaan anti-imperialististen taisteluiden Algeriassa, Vietnamissa ja Palestiinassa olleen syvällisimpiä kokemuksia vastakkainasetteluista. (Brah 1996, 224–225.)

Jagnelle Irigarayn ajattelu on kuitenkin voimauttavaa ja rohkaisee paljastamaan länsimaisten teoreetikoiden (erityisesti Lacanin ja Freudin) näkökulmia naisen seksuaalisuuden ”pimeään mantereeseen”, joka muistuttaa ”Afrikkaa”, alkukantaista, väärinymmärrettyä ja tappavaa. Nainen on samaa kuin mitä Afrika on länsimaiselle filosofialle: poissaoloa, puutetta ja negatiivista. Vaikka Irigarayn⁷⁶ ajatukset ja erityisesti Kristevan essentialismin kritiikki ovat Jagnen mielestä afrikkalaisen naisen kannalta tärkeitä, hän kuitenkin tukeutuu mieluummin Sandovalin ehdottamaan vastakkaiseen tietoisuuteen, joka mahdollistaa lukea ja kirjoittaa kulttuuria monilla tasoilla. Tässä määritelmässä henkilön kokemuksesta tulee keskeistä – jotakin valmiiksi annetun ja binaarisen tuolla puolen – joka avaa mahdollisuuksia transformatiiviseen keskusteluun. Irigarayn sukupuolieron teoria käytännöllistyi, jos se laajeni käsittelemään ”rotuun”, luokkaan ja kansalliseen alkuperään perustuvia naisten välisiä eroja. Vaikka gender on sukupuolittunut ja määrittynyt naisen niin kutsutun biologisen kehon ja Toiseksi konstruoinnin kautta, naisen kategorian alla voi olla eroavaisuuksia. (Jagne 1994, 79–82.)

Armour (1999, 164) päätyy samankaltaisiin näkemyksiin kuin Jagne pohtiessaan Irigarayn (ja Jacques Derridan) dekonstruktion merkitystä afroamerikkalaiselle mustalle feminismille. Vaikka Irigaray hänen mielestään käsittelee valkoisuutta neutraalina kategoriana eikä pohdi rodullista erilaistamista, hänen teoriaansa voi soveltaa myös rodullistavia käytäntöjä tarkasteltaessa, erityisesti jos huomioi myös Derridan pyrkimykset dekonstruoida ”rotua”. Rasistiset asenteet ja ”rodun” problematiikka ovat sisään kirjoitettuna metafysisen humanismin kasvualueelta versovaan 1800–1900-lukujen länsimaiseen kehitysopilliseen feministiseen ajatteluun (Newman 1999, 183). ”Rotu” ja nainen ovat myös Irigarayn kuvaamassa heijastavassa taloudessa toisiaan myötäilevässä suhteessa ja ne molemmat olisi huomioitava naisten todellisuutta analysoitaessa. Tämän keskustelun purkaminen ja valkoisuuden auki kirjoittaminen saattaisi tarjota feminismille uudenlaisia lähtökohtia, jotka auttaisivat analysoimaan naisten kohtaa moninaista sortoa. (Armour 1999, 165.)

Afrikkalaisamerikkalaiset naiset ovat lähestyneet historiaansa lähinnä kirjallisuuden kautta. Kirjallisuus on myös tarjonnut tilan käsitellä sukupuolta ja ”rotua” rinnakkain. Ajanjakso orjuuden ajasta, jolloin lukemaan oppiminen oli orjilta kielletty ja

76 Jagnen mielestä Kristevan essentialismin kritiikki on Irigaraysta poiketen imperialismien kritiikkiä ja tärkeää afrikkalaiselle naiselle, sillä se torjui yhtenäisen epäoikeudenmukaisen määrittelyn. Irigaray palauttaa essentialismin uudenalaisena ”häilyvyytenä” (“as unstable”). Afrikkalaiset naiset kokevat muuttuvia positioita, mutta nämä moninaiset positiot, vaikkakin ovat tekemisissä erojen kanssa, poikkeavat Irigarayn häilyvyyksistä (eroista). Tällainen essentialismin kritiikki saattaisi sen vuoksi muodostua afrikkalaiselle naiselle ’syrjiväksi nominalismiksi’. Sen vuoksi ”häilyvä negatiivinen prosessi” (unsettled negative process) identiteetin synnyttäjänä on hankala.

jolloin mustaa naista ei määritelty subjektiksi eikä naiseksi⁷⁷ ei ole kaukana. Armour ehdottaa mustien naisten tekstien ymmärtämiseksi dekonstruktiivista lukutapaa. Vaikka monet mustien naisten orjuuden purkamisen aikoihin kirjoittamat tekstit jäljittelevät valkoisten naisten romaanien muotoa, on niistä löydettävissä mustien naisten itsenäistä naiseuden määrittelyä, joka ei perustu vain ajan ihanteille. (Armour 1999, 169–174.)

Armour painottaa, että naisen määrite on kiinnittynyt valkoisuuteen ja ”rotu” on jakanut naiset (valkoiset naiset) ja ei-naiset (mustat naiset). Koska orjilta riistettiin identiteetti ja heitä pidettiin tavaranä, joilla ei ollut oikeutta perheeseen, subjektiivisuuteen, seksuaalisuuteen tai sukupuoleen, psykoanalyysin käsitteistä tulee jokseenkin ongelmallisia afroamerikkalaisen historian analyysissä.⁷⁸ Orjavanhemmilla ei ollut oikeutta lapsiinsa, he eivät siis voineet olla äitejä ja isiä, vaimoja ja aviomiehiä, tyttäriä tai poikia. Heidän ulkoistamisensa näistä riiteistä ja oikeuksista ulkoisti heidät myös naisen ja miehen statuksesta. Valkoiset ja mustat naiset asuttivat kuitenkin samaa psyykkistä maisemaa ollen toistensa ”puolikkaita” heijastavassa taloudessa. (Armour 1999, 171–178.)

Äiteinä mustat naiset ja heidän isättömät perheensä on patologisoitu. Kun valkoisten naisten halu on kuvattu välillisenä miehen haluna, niin mustat naiset on nähty ainoastaan haluna ja seksuaalisuutena. Valkoisten miesten harjoittama orjanaisten hyväksikäyttö oikeutettiin määritelmällä ”musta nainen”, sillä isäntien katsottiin olevan kykenemättömiä vastustamaan mustien naisten kontrolloimatonta seksuaalisuutta. Seksuaalinen jako valkoisten ja mustien naisten välillä johti usein heidän väliseensä vihamielisyyteen. Mustien naisten pelkkä läsnäolo oli uhka heidän emäntiensä aviolliselle loukkaamattomuudelle. Hortense Spillersin (1987) mukaan mustan naisen kehosta tuli objekti, jonka panseksuaalinen potentiaali oli toisen naisen tai miehen valloitetuissa ja hallittavissa. (Armour 1999, 174–177.)

Lähes kaikki afroamerikkalaiset feministiset naiskirjailijat asettavat työnsä rasismiin ja sen vastustamisen taustaa vasten. Tämä historia koskettaa myös valkoisia feministejä, toteaa Armour. Todellisen naiseuden kultti ei ole vain sukupuolittuneen ajattelun vaan myös rodullistavan ideologian tuote. Kotiin sidotun naisen idealisoitua myyttiä on artikuloitu hänen alteregonsa, orjanaisen, kautta. Emäntä ja orja ovat toisiaan peilaavia

77 Armour väittää, Irigarayta kritisoiden, että ”rotu” muodostaa naisen rajan. Esimerkkinä hän käyttää Evelyn Brooks Higginbothamin (*Washington University Law Quarterly* 67, 1989, 257–58) kuvausta Missouriissa tapahtuneesta oikeusjutusta. Tapaus käsitteli orjanaista, joka tappoi raiskausta yrittäneen isäntänsä. Jury päätti, ettei syytetyllä ollut minuutta (eikä siis oikeutta puolustaa itseään), eikä hän ollut nainen (jonka olisi voinut raiskata). Armourin mielestä rasismien merkitys ”oikean naiseuden kultin” sydämessä olevan naisen määrittelyssä tulee ilmi tässä päätöksessä. (Armour 1998, 171.)

78 Hortense Spillersia (2003) lainaten Armour (1999, 174–177) pohtii psykoanalyysin suhdetta afroamerikkalaiseen subjektiivuuteen.

heijastuksia, jotka on rakenneltu rodullisessa ja seksuaalisessa eurosentrisessä ja fallosentrisessä taloudessa. Sekä valkoisten että mustien naisten olisi tärkeää tutkia näitä heijastuksia. Miten esimerkiksi valkoisten kiihkoilijoiden valkoisten naisten suojelemisella perustelema mustien miesten lynkkaukset, samaan aikaan kun mustien naisten kehot olivat vapaata riistaa valkoisille miehille, ovat vaikuttaneet valkoisten naisten kehoille asetettuihin kulttuurisiin odotuksiin? (Armour 1999, 178–179.)

Armourin mielestä sekä feministinen teoria että feministinen teologia ovat dekonstruktion tarpeessa suhteessa rodullistettuun naiseen. Valkoisen feministisen teorian subjekti poikkeaa kuitenkin feministisen teologian subjektista, joka on suhteessa jumalalliseen toiseen. Vaikka valkoinen feministinen teologia on pyrkinyt mielikuvien, metaforien ja jumaluuden mallien avulla kyseenalaistamaan isä Jumalan hallitsemää teologista diskurssia, sillä ei ole ollut paljon vaikutusta valkoiseen ylivaltaan. Erityisesti tässä projektissa Irigarayn ja Derridan dekonstruktivisilla malleilla olisi Armourin mukaan käyttöä. Herättäessään *khora*⁷⁹ hahmon filosofian maternaalisena perustana Derrida ja Irigaray antavat tilaa vaihtoehtoiselle jumaluudelle ja yhdistävät sen seksuaaliseen eroon. (Armour 1999, 180–181.)

Myöhemmissä töissään Irigaray kääntyy tarkastelemaan ”aistimellista transsendentaalista” (sensible transcendental), jolle filosofinen traditio perustuu ja hajoaa. Esimerkiksi ilman (Heideggerin tapauksessa) ja veden (Nietzchellä) huomioiminen antaa mahdollisuuden tarkastella transsendenttista/immanenttia ja seksuaalista eroa samanaikaisesti. Se tosiasia, että nämä hahmot assosioituvat luontoon ja luonto puolestaan naiseen, ei ole sattumaa. Ilmaistessaan nämä perustat Irigaray paljastaa filosofisen tradition taustalla vaikuttavan äitiaineksen (mat(t)ernal)⁸⁰. Irigaray haaveilee, että nämä naisiset hahmot voisivat tukea naisten välisiä suhteita, naisten ja miesten välisiä suhteita sekä tyylien ja jumalallisen suhdetta, joka vastustaa samuutta ja suosii monimuotoisuutta. Armourin mielestä Irigarayn eriytyvä nainen katoaa näyttämöltä, kun tämä ehdottaa miehisten jumaluuksien kuvitelmiä korvaamista naispuolisilla jumaluuksilla. Tässä Irigaray pidättäytyy metafysisen humanismin ja ontoteologian raameissa. Jumalan ja subjektin sukupuoli saattaa olla toinen, mutta jumaluuden/ih-

79 Derrida (1995, 89–90) viittaa koralla Platonin *Timaoksessa* käyttämään käsitteeseen, joka kuuluu ”kolmanteen genukseen”. Khorasta ei voi sanoa, että se olisi sitä tai tätä. Se voi myös olla sekä tämä että tuo. Se muotoutuu hybridisen järkeilyn tuloksena, ”kuin unessa”. Se on jotakin mythos/logos jaon tuolla puolen. Kristevälle (1993, 95) khora merkitsee aikaa ennen kuin kieli ja sen säännöt hallitsevat lapsen maailmaa, kun lapsi on läheisyyden ja semioottisen äidillisen tilan sylissä. Khora on vastaanottava tila silloin kun ulko- ja sisämaailman eroa ei vielä ole (s. 13).

80 Irigarayn (1985, 151) mukaan naisen on filosofin taloon astuakseen täytettävä aineen (matter)–äidin tai siskon rooli, joka toimii reflektion sekä yhdennäköisyyden lähteenä, mutta myös jätteenä, joka estää yhdennäköisyyden läpinäkyvyyden ja pitää hulluuden ulkopuolella.



misen rakenteellinen ykseys säilyy samana. Armour kysyy, voisivatko tässä tilanteessa Derridan⁸¹ teksteissä ilmenevät säröt, joissa naishahmot astuvat esiin rikkoen perinteisen uskonnon rajoja, johdattaa meidät johonkin tuntemattomaan, toiselle puolen ”rotu”/sukupuoli erottelua. (Armour 1999, 181–182.)

Olen työssäni pyrkinyt sekä huomioimaan ”rodun” ja sukupuolen toisiinsa nivoutuvia kysymyksiä että rikkomaan annettuja asetelmia. Tekstieni näkökulma on pääasiassa suomalaisten subjektien. Päädyin tähän pohdittuani pitkään, voinko ylipäätään osallistua jälkikoloniaaliseen keskusteluun (vrt. Gill 1998, 26). Jagnen ja Armourin ajatukset tukivat kirjoittamisprosessiani lähestyessäni ja pohtiessani teksteissäni teeteellisiin ja arkisiin keskusteluihin sisään kirjoitettuja ontologisia uskomuksia esimerkiksi valkoisuudesta, kulttuurista, uskonnosta ja sukupuolesta. Heidän tekstinsä myös auttoivat ymmärtämään oman paikantamiseni merkityksellisyyden ja universalisoivien näkökulmien kyseenalaistamisen tarpeellisuuden.

RAJOJEN KOHTAAMISIA SUOMALAISISSA TUTKIMUKSISSA.

Tilojen repeämät ja toiseuden paikat ovat viime vuosina kiinnostaneet suomalaisia tutkijoita taiteen- ja omaelämäkertatutkimuksen konteksteissa. Tässä kappaleessa käsittelemäni työt ovat lähes kaikki valmistuneet 2000-luvulla. Useimpiin tekijöistä olen törmännyt tutkimusseminaareissa ja heidän tekstinsä ja tutkimuksensa ovat tavalla tai toisella olleet myös innoittajia omalle työlleni.

Harri Laakson ja Outi Alangon Maurice Blanchot’in ajatuksille pohjautuvat kirjoitukset muukalaisuuden, kirjoittamisen ja taiteen tekemisen suhteista ovat avanneet minulle sitä mannermaista ajattelutraditiota, joka on monien tekstuaalisina keskustelukumppaneinani toimineiden feministiteoreetikoiden tai tilaa pohtineiden tutkijoiden taustalla. Valokuvataidetta lähestyessään Laakso (2003) on käsitellyt kirjoittamisen ja ajattelun tapahtumia tavoitellen senkaltaisia jaettuja kokemuksellisia tiloja, joita ei voi analyttisesti tai mitan ja käsitteiden avulla jakaa. Omassa työssäni tunnistan samankaltaista valokuvallista kirjoittamista, johon Laakso kertoo pyrkivänsä. ”Katselen, merkitsen, valotan ja rajaan sitä teoreettista maisemaa, jossa kuljen” (Laakso 2003, 14).

Esseessään *Näkymätön yhteisö* (2004) Laakso tarkastelee joidenkin suomalaisten nykyvalokuvaajien töiden kautta valokuvataiteen mahdollisuutta. Kun valokuvauksen esille tuomien asioiden esittämisen näkymättömänä ehtona on poissaolo, näkymätön

81 Armour viittaa erityisesti kirjaan *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press 1995 (käännös David Wills).

sekä kuvaamaton asettuu välttämättä kuvan sisään ja kuvan alue puolestaan ulottuu näkyvän aluetta edemmäksi. Blanchot'n ajatteluun nojaten Laakso toteaa, että valokuvan tapahtuma ei ole sama kuin siitä tehty kertomus tai sille annettu merkitys: "Tapahtumana kuva on ajan artikulaatio, joka on etäämpänä välitetystä viestistä ja taiteilijan aktiivisesti valmistamasta teoksesta ja lähempänä sitä häilyvää hahmoa, jota ympäröivä liike on hänen työnsä tavoite." (s. 42). Laakso kuvaa tapahtumien ainutkertaisuuden kutovan valokuvaajien välille yhteisöä, joka ei perustu ihmisten välillä kuvin ja sanoin vaihdettuihin sanomiin, vaan heidän välillään aukeavan paljaan suhteen mahdollisuuteen. Samoin voidaan ajatella "muukalaisten" välillä avautuvan tilan, "mahdottoman yhteisön" avaavan mahdollisuuden kommunikaatiolle (Blanchot 2004). Blanchot määrittelee kommunikaation perustaksi kuolemalle altistumisen. "Ystävyys leikittelee poissaolon – oudon läsnäolon, jota edeltää aina katoamisen uhka – kanssa ja katoaa siihen joka hetki." Luopumisen äärettömyys paljastaa oman tuntemattomamme ja yksinäisyytemme, jonka kokeaksemme emme voi olla yksin. (Blanchot 2004, 48–49.)⁸²

Artikkelissa *Maurice Blanchot ja kuvitteellisen kaksi versiota: Ovidiuksen Pygmalion ja Kalevalan Kultaneito*⁸³ Alanko (2003) pohtii "kuvan" ja "kuvitteellisen" kahta versiota: klassisen taiteen ideaalia kuvan kaltaisuudesta kuvattavan objektin kanssa, jota luonnehtivat sellaiset ominaisuudet kuin "totuudellisuus", "harmonisuus" ja "esteettisyys" ja itsensä kaltaista kuvaa, joka ei toteuta kauneuden tai kaltaisuuden ihannetta, vaan on jotakin kammottavaa, kuolleen ruumiin outoa kuvankaltaisuutta. Tarina edellyttää jonkun, joka kuvittelee ja jonkun, jota kuvitellaan. Kirjallisuuden lumo on kuvittelun lumoa, "poissaolevan läsnäolon" lumoa. Samoin kuin kuvallisen kaksi versiota kietoutuvat toisiinsa – outoutena, jota voimme turvallisesti katsella välimatkan päästä tai antautumalla sen armoille – kieli tarvitsee mahdollisuuden sekä käsitteellistämiseen että moniselitteisyyteen. Kirjoittamisen prosessissa sanat hetkittäin itsenäistyvät ja mahdollistavat kuvan, kuvittelukyvyyn ja merkityksen samanaikaisen läsnäolon. (Alanko 2003, 10.)

Kohtaamisen ja kohtaamattomuuksien tiloja taiteessa on käsitellyt myös Mika Hannula. Teoksessa *Kolmas tila: väärinymmärtäminen eettisenä lähtökohtana* (2001),

82 Blanchot (2004, 18) perustaa ajattelunsa tunnustamattomasta yhteisöstä George Bataillen ajatukseen "yhteisöttömien yhteisöstä".

83 Essee pohjautuu Blanchot'n teokseen *Kirjallinen avaruus*. Alangon esimerkkinä kaltaisen ideaalista on tarina Pygmalionista, kuvanveistäjästä, joka ihastuu muovaamaansa patsaaseen, Galateiaan, ja saa Venus-jumalan suostuteltua puhaltamaan patsaaseen hengen. Kuvitteellisen toisesta versiosta on esimerkkinä tarina Kalevan Ilmarisen kultaneidon taonnasta. Siinä kaivattua kuvaa ei herätä miinään. Ruumiista tulee teos ja teoksesta ruumis. (Alanko 2003.)

hän kirjoittaa kohtaamisen ja vuorovaikutuksen vaikeudesta (s. 113–115).⁸⁴ Alangon ja Laakson tavoin Hannula korostaa, että kolmas tila löytyy kahden subjektin tai tekijän/yleisön ja taideteoksen välistä. Jotta kohtaaminen tässä tilassa olisi eettistä, sen on perustuttava väärinymmärtämiseen. Kun hyväksytään, ettei toista voi koskaan ymmärtää, jää tilaa ja aikaa tutustua (s. 56). Hannula toteaa, että moninaisuus on Suomessakin tullut näkyvämmäksi. Sen myötä on tarjoutunut mahdollisuus tilaan, jossa voi luoda uusia toimintamalleja, kinastella ja keskustella niistä sekä kohdata myötämielisesti eri mieltä olevia tai erilaisia arvoja omaavia ihmisiä. ”Kolmas tila on kuin loistava epäonnistuminen...Se on tavoite, jonka pääsemiseen ei voida antaa mitään takeita. Se on matka. Viheliäs ja virkeä viritys, jossa tien päällä oleminen, hyvän elämän hahmottaminen on ensiarvoisen tärkeää. Prosessi, jossa jatkuvasti kysytään kuka mitä hän ja miten niin, kenen kanssa.” (Hannula 2001, 124–125.)

Elämä on jokaiselle matka, jolle ei voi hankkia kaiken kattavaa henkivakuutusta. Hetkittäin kai itse kukin sen tiedostaa. Rajoja lähestyessämme, olivatpa ne sitten kehomme, kansallisuutemme, kulttuurisen ympäristömme tai yhteisömme asettamia lähestymme epävarmuuden tiloja. Kuten hooks (1995, 133) toteaa, kaipaamme rajojen ylittämistä, vaikka pelkäämme niitä lähestyessämme menettävämme sen mitä kutsumme itseksemme, minuksi, aidoksi, subjektiksi. Mutta juuri rajojen ylittäminen herättää meissä tunteen ainutkertaisuudesta. Kirjoittamisen aktissa, antautuessamme prosessille ja uppoutuessamme luomiimme hahmoihin, ”viikatemies” kulkee vierellä: kammottavana toisena, mutta myös ystävänä (ks. Cixous 1993, 7). Samankaltaisia kokemuksia saattaa herättää itselle oudon kieli-, toiminta- ja uskomuskulttuurin kohtaaminen. Tässä hetkessä monet ihmiset eri puolilla maailmaa ovat pakotettuja liikkumaan monenlaisilla rajoilla. Kontekstissa, jossa tätä kirjoitan, länsimaisen hegemonisen ajattelutradition paksun huurun leijuessa pääni päällä, yritys liukua moniselitteiselle välialueelle on valinta, useiden mielestä tyhmä sellainen. Siinä on kuitenkin oma lumonsa.

Hieman erilaisista näkökulmista ovat väliin jääviä tiloja ja niihin liittyviä kohtauksia taiteen kontekstissa tarkastelleet Heli Aaltonen, Maarit Mäkelä, Tarja Kankkunen, Mari Krappala, Lea Kantonen ja Maarit Ylönen. Mäkelä ja Kankkunen tarkastelevat omaa työtään ja aineistoaan sukupuolinäkökulmasta. Taiteellisessa väitöskirjassaan *Saveen piirtyviä muistoja: subjektiivisen luomisprosessin ja sukupuolen representaatioita*

84 Helsingin Nykyaiteen Museon Kiasman vuosinäyttely *Ars 01* oli nimeltään *Kolmas tila*. Vantaan taidemuseossa oli vuonna 2006 näyttely nimeltään *Välitiloja*. 2000 luvulla Kiasman näyttelyt ovat pyrkinet esittelemään hybridistä taidetta, esimerkiksi vuonna 2003 esillä ollut Yinka Shonibaren *Lainahöyhenissä* ja aasialaisen taiteen näyttely *Idästä Tuulee* (2007). Kulttuurista kohtaamista ovat käsitelleet töissään myös suomalaiset tai Suomessa asuvat kuvataiteilijat, kuten Sanna Sarva, Kiba Lumberg ja Adel Abidin. Vuonna 2006 valmistuneessa Suomen kansallisteatterissa esitetystä näytelmästä *Sorsastaja* afrosuomalaiset näyttelijät pohdiskelivat identifikaatioitaan.



(2003) Mäkelä nostaa esiin kirjoittamisen ja taiteen tekemisen prosessin kohtaamista ja naisen ruumiin marginaalisia välitiloja. Tarja Kankkusen osittain cd-romppuna toteutettu väitöskirja *Tytöt, pojat ja ”erojen” leikki* (2004) kuvaa sukupuolen rakentumista koulun kuvataideopetuksen arjessa. Molemmat ovat tukeutuneet muistoihinsa, kokemuksiinsa ja ammatillisiin taitoihinsa tutkimustaan ja teoksiaan toteuttaessaan.

Aaltosen (2006), Kantosen (2005) ja Ylösen (2004a) väitöskirjatöissä on mukana kulttuurienvälisyys. Kaikki kolme ovat taiteen harjoittajia ja tutkijoita, jotka ovat toimineet erilaisissa kulttuurisissa konteksteissa ja pohtineet kulttuurien kohtaamista tekemisiensä kautta ja erilaisia kulttuurisia näkökulmia ymmärtäen. Ylösen tanssia metodologisena välineenä hyödyntävässä tutkimuksessa painottuu ruumiillisuuden merkitys. Hän kuvaa tanssia kinesteettisenä narratiivina, joka tukee tutkijan ja tutkittavan reflektiivistä dialogia ja kommunikaatiota. Ylönen toteaa, että voidessaan tanssiessaan ylittää kehoonsa piirryneitä tanssikertomuksia ja liikkumisen tapoja, hän on tullut tietoiseksi oman ruumiinsa rajojen rakentumisesta ja pystynyt ylittämään sukupuoleen, äiti ja tytärsuhteeseen, ”rotuun” sekä etnisyyteen liittyviä merkityksiä. (Ylönen 2004a, 32–35.)

Kantonen (2005) pohtii toisaalta yhteisötaiteilijana itselleen avautuvia erilaisia rooleja ja niiden mahdollistamia tiloja, toisaalta niitä erilaisia tiloja, joihin hänen tutkimansa eri puolilla maailmaa asuvat alkuperäiskansoihin kuuluvat lapset asettuvat. Yhteisötaiteen toteuttajana hän hahmottelee myös erilaisten taidemääritysten väliin jääviä tiloja. Aaltonen (2006) tarkastelee kulttuurienvälisen kohtaamisen merkitystä draamaopetuksessa ja monikielisessä ryhmässä työskentelyn opettajille ja opiskelijoille asettamia haasteita.

Kyseenalaistaessaan vallitsevia taidekäsitteitä ja opetusta edellä mainitut tutkijataiteilijat tuottavat uudenlaista ymmärtämistä erilaisista tietämisen tavoista ja taiteen tiloista. Marja Kaskisaari (2000) ja Saresma (2007) puolestaan ovat avanneet uusia perspektiivejä suomalaiseen omaelämäkertatutkimukseen. He pohtivat väitöskirjatöissään, kuinka subjektia ja sukupuolta voi muokata tekstien avulla. Kirjoittamisen voi ajatella kuoleman opetteluksi, Saresma pohtii. Sitä voi tarkastella rituaalisena rajoilla liikkumisena ja transgressiona, rajojen ylittämisenä. Saresma kertoo tukeutuneensa Foucault’n ajatukseen avoimesta, spiraalinomaisesta rajasta, joka avautuu hetkellisesti ylittämisesä ja sulkeutuu uudelleen. (Saresma 2007, 180–182.)

Pääasiassa Butlerin ajatuksiin performatiivisuudesta nojaava Kaskisaari toteaa, ettei omaelämäkerrallista voi erottaa siitä diskursiivisesta, jonka kautta subjekti määrittyy, vaikka kirjoittava subjekti lainaa kielen ja kulttuurin yksilöllisyyden ja tunnustuksellisuuden rakenteita. Performatiivinen lukutapa ja lausuma asettavat omaelämäkerrallisen subjektin epämääräisen, kyseenalaisen, ”toisen” subjektin paikalle – kysymään millaisen viittaussuhteen tämä subjekti muodostaa suhteessa niihin diskursseihin, joissa sitä määritellään. (Kaskisaari 2000, 78–79.) Irigarayn ajatteluun tukeutuva Krappala kuvaa tulella ”leikkivän” miestaiteilijan ja naistutkijan keskusteluja valottavassa väitös-

kirjassaan *Burning (of) Ethics of the Passions. Contemporary Art as a Process* (1999) taiteen tutkijan/kokijan ja taiteilijan/tekijän välistä sukupuolittunuttakin dialogia.

YLIRAJAISUUTTA JA JÄLKIKOLONIALISTISIA VAIKUTTEITA SUOMALAISELLA KENTÄLLÄ

Suomalainen jälkikolonialistisia teorioita hyödyntävä tutkimus on keskittynyt lähinnä tarkastelemaan muualla kuin Suomessa tuotettua aineistoa, vaikka viime vuosina paikallisessa rasismien ja etnisten suhteiden tutkimuksessa on sovellettu myös jälkikolonialistisiin lähestymistapoihin tukeutuvia ajatuksia. Vastikään ilmestyneessä Joel Kuortin, Mikko Lehtosen ja Olli Löytyn toimittaman *Kolonialismin jäljet: keskustat, periferiat ja Suomi* -julkaisun (2007) artikkeleissa jälkikolonialistisia teorioita ja näkökulmia tarkastellaan suomalaisessa kontekstissa. Mukana on myös katsauksia ja käännöksiä tässäkin tutkimuksessa hyödynnettyjen teoreetikoiden, kuten Avtar Brahinin, Gayatri Spivakin ja Homi Bhabhan, teksteistä. Kun taiteen tutkimuksessa hyödynnetään laveasti kokeellisia tutkimisen sekä kirjoittamisen tapoja ja ruumiissa koettua sovelletaan metodologisena lähestymistapana (esim. Mäkelä 2004; Parviainen 1998; Ylönen 2004a), niin etniseen toiseuteen suuntautuva tutkimus näyttää usein pitävänsä perinteisissä tutkimusrakenteissa. Tällaista ilmiöitä määrittelevää perustutkimusta kaivataan. Se myös toivottavasti luo pohjaa monimuotoisemmille tutkimuksellisille keinoille. (Vrt. Puuronen 2006.) Myös Suomen ulkopuolista jälkikolonialistista keskustelua jäsentävä tutkimus avaa näköaloja Suomessa toteutettavalle ja uudentilaisille lähestymistapoja avaavalle tutkimukselle (ks. esim. Hirsiaho 2005, 2007; Nyman 2004a; Kuortti 2004; Ranta-Tyrkkö 2005).

Kirjassa *Cultural Identity in Transition: Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon* (2004) monet suomalaistutkijat kirjoittavat globalisoituvaa yhteisöön liittyvistä ilmiöistä. Nyman (2004a) pohtii Bharati Mukherjeen romaanin *Leave It to Me* kautta transnationalismia, kodin käsitettä ja hybridisiä tiloja sekä niihin liittyviä kirjallisia ilmiöitä. Hänen mielestään Mukherjee haluaa teoksessaan osoittaa, että huolimatta kaikkinielävyydestään (amerikkalainen) kansakunnan pedagogia voidaan kirjoittaa uudelleen ja nurinperformoida niin, että luodaan kansallisuutta, jossa feminiinisyyden on aktiivista ja onnistuu vastustamaan kansallisvaltion hegemonista maskuliinisyyttä (s. 417).

Kuortti pohjaa artikkelinsa *What do you think about Indian Feminism?* tarkastelemaan feminiinisten traditioiden ja ideaalien käyttöä Intiassa, jossa esimerkiksi perinteisiä jumalatarhahmoja on käytetty naisten poliittisten liikkeiden tukihahmoina vuosikymmeniä. Kuortti kertoo Madhu Kishwarin, feministiksi mielletyn naispoliittisen lehden⁸⁵

85 Manushi: *A Journal about Women and Society* (Kuortti 2004, 385).



päätoimittajan julistautuneen irti ismeistä. Kishwarin mielestä länsimaista feminismiä ei käy sovittaminen intialaiseen kontekstiin. Maan omat perinteet tarjoavat parempia lähtökohtia käsitellä naisten ongelmia. Hän kritisoi myös kolmannen maailman feminismin ”korruptoitumista” ja elitisoitumista. (Kuortti 2004.)

Kuortin haastattelemat englanniksi kirjoittavat intialaiset naiset ovat heterogeeninen ryhmä. He kuuluvat eri uskontokuntiin ja eri etnisiin sekä kieliryhmiin. Ensimmäisesti he painottavat rooliaan kirjailijana, joka on useimpien mielestä ristiriidassa feministisen ideologian välittämisen tehtävän kanssa. Kuortti toteaa, että on tärkeää jatkaa alkanutta kehityksen, feminismin ja jälkikolonialismin kriittistä tarkastelua. Helppoja ratkaisuja tarkastella universaalien ja paikallisen, individualististen ja yhteisöllisten tai konstruktivististen ja essentialististen lähestymistapojen väliin jääviä tiloja ei ole. Intialainen feminismi voi sijoittua mihin tahansa näistä. Sitä voidaan myös nimetä jollakin toisella termillä. (Kuortti 2004, 393–395.)

Kulttuuristen välitilojen tutkimus Suomen kontekstissa on toistaiseksi keskittynyt etniseen identiteettiin perinteisiä tutkimusmetodeja soveltaen (Lehtonen & Löytty 2003, 12), eikä kulttuurien välisiä tiloja ole hahmoteltu emansipatorisina mahdollisuuksina kuin muutamissa tutkimuksissa. Lehtosen ja Löytyn mukaan erilaisuuden ja kuulumisen suhteita on tähän asti tarkasteltu lähinnä kahden vastakkaisen paradigman kautta, joita he nimittävät ksenofobiaksi eli vieraan peloksi ja ksenofiaksi eli vieraan ihailuksi. Niissä heijastuu myös erilaisuuteen kohdistettu ambivalentti halu ja torjunta. Hannulan (2001) tavoin he ehdottavat oppimista elämään erojen kanssa.

Hirsiähön, Mari Korpelan ja Liisa Rantalaihon (2005, 12) mielestä Ulla Vuorelan (1999) suomeksi lanseeraama käsite ylirajaisuus, joka kuvaa perhesiteiden, taloudellisten ja tunneliteettien vuoksi valtioiden rajat ylittävien ihmisten arkea, auttaa ymmärtämään monipaikkaisten henkilöiden elämää. He toteavat, että pystymme lähes kaikki nimeämään tuttavapiiristämme jonkun, joka elää ylirajaista elämää. Useimmat artikkelit heidän toimittamassaan kirjassa *Kohtaamisia rajoilla* käsittelevät ei-suomalaisia konteksteja. Kohtaamisia tarkastellaan antropologisesta näkökulmasta, feministisillä ja jälkikolonialistisilla kriittisillä lähestymistavoilla höystettyinä.

Martikaisen toimittamassa artikkelikokoelmassa *Ylirajainen kulttuuri: etnisuus Suomessa 2000-luvulla* (2006) transnationaalisuutta ja kulttuurien monimuotoistumista käsitellään vaihtelevista asemoitumisista. Puuronen peräänkuuluttaa diskurssien tutkimusta konstruktivisesta näkökulmasta. Hän toteaa, että tutkimuksen kehittymisen kannalta olisi tärkeää, että tutkijat olisivat paremmin tietoisia siitä mitä he tekevät ja mitkä ovat heidän ontologiset, epistemologiset, metodiset ja eettiset lähtökohtansa. Reflektiivinen tietoisuus loisi hänen mielestään pohjaa tieteiden väliselle yhteistyölle, jota tarvitaan kokonaisvaltaisemman kuvan saamiseksi niistä ilmiöistä, joita etnisten suhteiden tutkimuksessa tarkastellaan. (Puuronen 2006, 52.)

Diskurssien tutkimusta varmasti tarvitaan, monenlaisista lähtökohdista. Myös sellaisista perspektiiveistä, joissa tutkija uskaltautuu heittäytymään epävarmuuden tilaan, talsimaan ontologisten uskomusten suossa ja teroittamaan kynäänsä sekä kieltänsä tietoteoreettisten näkemysten välimaastoissa. Asettamaan henkilökohtaisen, ruumiissa koetun osaksi tutkimuskontekstia, kuten Satu Ranta-Tyrkkö (2005) ehdottaa. Ruumiin kautta voisi lähestyä tietämisen tapoja, jos ei uudesta, niin yhteiskuntatieteissä toistaiseksi suhteellisen harvoin artikuloidusta näkökulmasta käsin (s. 245).

TOISTEN TILOJA SUOMESSA

Maisemia yllirajaisiin tiloihin ja hybrideille alueille on Suomessa avautunut maahanmuuttajiin ja ulkosuomalaisiin kohdistuneen tutkimuksen kautta. Myös nämä tutkimukset ovat olleet minulle tärkeitä keskustelukumppaneita tekstejäni, erityisesti *Moonan ja Soonan maanantaita*, hahmotellessani ja paikoittumisiani luodatessani.

Somalinuorten ja naisten yllirajaisia tiloja Suomessa ja sen ulkopuolella kartoittaneet Tiilikainen (2003), Anne Alitolppa-Niitamo (2004) ja Petri Hautaniemi (2004) ovat nostaneet tutkimuksissaan esiin ruumiin ja tilan merkityksen, jokainen hieman erilaisesta näkökulmasta. Helena Miettisen (2004) venäjänsuomalaisten diasporaa ja suomalaisuuden määrittelyä käsittelevä tutkimus tuo myös esiin erilaisia kehojen paikoittumisia, samoin kuin Laura Huttusen (2002) kodin määrittelyä ja kodin merkityksiä Suomeen muuttaneiden elämäkerroissa tarkasteleva väitöskirjatyö. Anna Rastas (2007a) käsittelee väitöstutkimuksessaan Suomessa asuvien transnationaaliset juuret omaavien lasten ja nuorten rasismien kokemuksia.

Ahmediin (2000) viitaten Huttunen toteaa, että Suomessa asuvien maahanmuuttajien puheesta ja teksteistä voi löytää erityisiä vieraan figureja, joita vasten maahanmuuttajat rakentavat identiteettiään. Nämä figuurit, joilla erotteluja ja luokitteluja sekä keskusta ja marginaalia tuotetaan, ovat ikään kuin visuaalisia hahmoja, joihin liitetään kulttuuriin tai sukupuoleen kytkeytyviä, moraalisesti latautuneita ominaisuuksia. Ruumiilliseen olemukseen kiinnitetyt erot ja ”rodulliset” kategorisoinnit näyttävät niin poissulkevinä ja väkivaltaisina, että niiden kanssa on vaikea neuvotella. Samoin kuin Hautaniemen tutkimat somalipojat, ei-suomalaisiksi luokitellut tulevat julkisissa tiloissa helposti kategorisoiduiksi ei-yksilöiksi ja erilaisiksi yhteiskunnan jäseniksi, joihin myös pätevät erilaiset oikeudet ja velvollisuudet (Huttunen 2004, 139–154). Nuorten somalimiesten keskuudessa vallitseekin jaettu ymmärrys siitä, mitä on olla tummaihoisen maahanmuuttaja julkisilla paikoilla (Hautaniemi 2004, 188).

Tiilikaisen analysoimissa somalialaisten naisten haastatteluisissa korostuu paikallisten ja yllirajaisen tilojen samanaikainen läsnäolo. Diasporassa somalinaiset luovat kodin useampien paikkojen ja maailmojen kudoksesta. Sitä rakennetaan arjen rutiinien,



sosiaalisen muistin, suurperheen, rituaalien, kielen ja naisten yhdessä toimimisen kautta. Vaikka somalinaisten arki Suomessa liittyy ennen kaikkea täällä olevan kodin tilaan, koti ulottuu transnationaalisten yhteyksien ja tietoisuuden kautta Suomen ulkopuolelle, Somaliaan saakka. Myös henget, joilla on tärkeä merkitys somalinaisten elämässä, asuvat Somaliassa. Diasporassa naiset kantavat henkiä ja niihin liittyvää naisten historiaa omassa ruumiissaan. Erilaiset fyysiset oireet muodostuvat heille merkitykselliseksi tarinan kudoksiksi niin muistamisessa kuin sosiaalisten suhteiden uudelleen rakentamisessa. (Tiilikainen 2003, 281–282.)

Ruumiilla on keskeinen merkitys erilaisissa kulttuuristen merkitysten välittämissä. Siihen myös tukeudutaan väestöpoliittisissa ratkaisuisissa. Suomessa biopoliittista⁸⁶ hallinnointia on toteutettu esimerkiksi kansanterveyteen kuuluvilla terveystutkimuksilla, oikeuslääketieteellisillä toimilla ja somalilapsille ja heidän vanhemmilleen tehdyillä DNA-tutkimuksilla. Nuoruuden ja perheen tila on haluttu määritellä eurooppalaisen ja suomalaisen kansallisvaltion ihanteiden ja totuttujen sosiaalisten kategorioiden mukaisesti. DNA-tutkimukset symboloivat sitä toimijuuden ja rakenteen vuorovaikutusta, jossa ylikansallinen liikkuminen ja valtioiden rajat määrittelevät suhdettaan konkreettisesti, yksittäisten ihmisten kehon kautta. Rutiininomaiset poliisitarkastukset, sormenjälkien ja kuvien ottaminen ja somalipoikien julkisen läsnäolon rajoittaminen ovat myös osa ylijarajasta biopoliitiikkaa. Julkiset representaatiot ja keskustelut somalimiesten väkivaltaisuudesta ja seksuaalisuudesta voidaan myös nähdä biopoliittiseen toiseuttamiseen liittyvinä. Somalinuorten ylijarajainen tila ja liikkuminen siinä neuvotellaan kuitenkin kansallisvaltioiden rajat ylittävissä sosiaalisten suhteiden risteämissä, joissa sukulaisuussuhteita määritellään joustavasti. (Hautaniemi 2004, 166–178.)

Venäjänsuomalaisten paluumuuttajien kohdalla voisi puhua joustavasta suomalaisuuden neuvottelusta. Miettisen haastattelemat⁸⁷ maahanmuuttajat rajasivat itsensä suomensuomalaisten ulkopuolelle ja määrittelivät itsensä paluumuuttajiksi tai meikäläisiksi. Paluumuuttajista kertojat käyttivät myös yleisnimikettä inkeriläinen, vaikka toisessa positiossa suhtautuivatkin käsitteeseen torjuvasti. Miettinen pohtii,

86 Hautaniemi tukeutuu Foucaultin (1998) esittämiin ajatuksiin länsimaisesta hallinnoinnin järjestelmästä, jossa valtion keskeisenä intressinä on varmistaa väestön hyvinvointi. Tässä järjestelmässä yksi keskeinen elementti on perhe. Perheen jäsenillä, heidän sukupuolellaan ja subjektien ruumiilla on merkittävä asema biopoliitiikassa. Ruumis on diskursiivinen paikka, jossa risteytyvät sosiaalisten yhteisöjen historiallinen hallinta, yksilöllinen kokemus ja väestöpoliittinen tahto tietää hallittavista kaikista. (Hautaniemi 2004, 172.)

87 Miettisen (2004, 75) tutkimuksen ydinaineisto koostuu seitsemästäkymmenestäkolmesta Neuvostoliitossa asuneen inkerinsuomalaisen, Suomesta Neuvostoliittoon laittomasti muuttaneen loikkarin ja 1930-luvulla Karjalaan siirtyneen amerikansuomalaisen elämäntarinasta.





josko inkeriläinen on muuttumassa Suomessa yhteisnimikkeeksi venäjänsuomalaisille – samalla tavoin kuin mustat representoi Britanniassa sekä afrokaribialaista että aasialaista väestöä. Elämän valintatilanteet mahdollistavat etnisiltä taustoiltaan tai kulttuurisesti hybrideille venäjänsuomalaisille joustavan tilanteeseen sopivan muuttuvan identiteetin. Haastateltavien paikkoihin ja esineisiin kiinnittyvät sosiaaliset muistot ylittävät kuitenkin entiset ja nykyiset valtioiden rajat. (Miettinen 2004, 434–437.)⁸⁸

Maahanmuuttajien ja tummempi-ihoisten suomalaisten kautta suomalaisuutta määritellään uudelleen, ja siihen liitetään vastakkaisia merkityksiä ja ominaisuuksia (Hautaniemi 2004, 17). Tämä ei välttämättä tarkoita sitä, että Suomi ja maailma olisivat kulttuurisesti yhdenmukaistumassa. Huttunen ennakoi uudenlaisia identiteettien kirjoja, kun erilaisissa tulkintapisteissä syntyy tuoreita hybridisiä muotoja ja viriää uudenlaisia kamppailuja minuudesta ja subjektiviteeteistä. Menneen, nykyisyyden ja kuviteltavissa olevan tulevaisuuden solmukohdissa hänen tutkimansa elämäkertojen kirjoittajat, Moonan ja Soonan tavoin, neuvottelevat kodin ja kuulumisen mahdollisuuksista. (Huttunen 2002, 340–364.)

SUOMALAISET MUUKALAISTEN TILOISSA

Suomesta on muutettu pois enemmän kuin tänne on muutettu.⁸⁹ Diasporisiin kaipuun maisemiin (hooks 1995, 65) liittyvät kysymykset nousevat esiin myös ulkosuomalaisten elämästä kirjoittaneilla tutkijoilla, esimerkiksi ruotsinsuomalaisten identifikaatioprosesseja tutkineella Erkki Valleniuksella (1998), Saksaan avioituneita suomalaisia naisia

88 Sukulaisuuden siirtyminen Neuvostoyhteiskunnassa on tapahtunut toisin kuin Suomessa. Neuvostoliitossa vallinneen käytännön mukaan poika on valinnut passiinsa isänsä kansalaisuuden ja tytär äitinsä. Passiin merkitty kansalaisuus voi viitata myös muihin henkilön valintoihin tai viranomaisten ratkaisuihin. Suomeen muuttaessa ratkaisu suomalaisten sukujuurien riittävydestä on tehty suomalaisten hallintoviranomaisten hyväksymien asiakirjojen perusteella. Henkilön käsityksellä omasta identiteetistään ei ole ollut merkitystä. (Miettinen 2004, 432–433.)

89 Siirtokarjalaisten asuttamisen jälkeen 1940-luvulla suurempi muuttoaalto Suomeen tapahtui vasta 1990-luvulla, kun suomalaista syntyperää olevien inkeriläisten paluumuutto käynnistyi ja turvapaikanhakijoiden määrä kasvoi. Lamasta johtuen maahan pakolaisina tulleiden maahanmuuttajien oli lähes mahdotonta työllistyä. Niinpä vuonna 1995 asetettiin maahanmuutto- ja pakolaistoimikunta, joka julkaisi vuonna 1997 hallituksen maahanmuutto ja pakolaispoliittisen periaateohjelman hyväksymiseen johtavan mietinnön. Ohjelman tavoitteeksi kirjattiin kaikkien maahanmuuttajien – siirtolaisten, paluumuuttajien ja pakolaisten tehokas integroituminen eli kotoutuminen suomalaiseen yhteiskuntaan ja työelämään. (Virtanen 2002, 19.) Ohjelmaa ovat seuranneet monenlaiset Suomessa asuvia ulkomaalaisia käsittelevät tutkimukset ja erilaiset projektit. Nykyisin 1,3 miljoonaa suomalaista ja heidän jälkeläistään asuu muualla kuin Suomessa, pääasiassa Ruotsissa, Länsi-Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa. 1980-luvulla muuttoliikkeen suunta kääntyi. Suomeen tulee nykyisin enemmän väkeä kuin tältä lähtee. (Martikainen ym. 2006, 9.)

haastatelleella Outi Tuomi-Nikulalla (1989), kanadansuomalaisten miesten elämäntarinoita kartoittaneella Teppo Sintosella (1999) ja Kreikkaan muuttaneiden suomalaisnaisten tilan rakentamista uuden ja vanhan kotimaansa välimaastossa tutkineella Johanna Järvinen-Tassopouloksella (2005).

Ruotsiin asettuneet suomalaiset ovat kohdanneet samankaltaisia ongelmia kuin Suomeen myöhemmin päätyneet muuttajat. Suomalaiset ovat yksi suurimmista naapurimaamme maahanmuuttajaryhmistä. Useimmat 1950-luvulla Ruotsiin siirtyneet suomalaiset eivät hallinneet uuden kotimaansa kieltä. Tästä seurasi ongelmia varsinkin maahanmuuttajien lapsille, sillä kotikielen tai äidinkielen opetus oli ruotsalaiselle koulutuspolitiikalle tuolloin vierasta. Ruotsinsuomalaiset kirjailijat ovat kuvanneet kokemuksia, joita ensimmäisten sukupolvien suomalaissiirtolaiset jakoivat. Näiden kertomusten mukaan kodin ulkopuolinen ja koulun maailma koettiin uudessa ympäristössä väkivaltaisena, kontrolloivana ja sopeuttavana kiirastulena. Suomalaisiin liitetyt yleiset stereotypiat toistuiivat opettajien ja ruotsalaisten luokkatoverien asenteissa ja osaltaan muokkasivat ruotsinsuomalaisten identiteettiä ja mielikuvia toisesta kotimaasta. (Valenius 1998, 127–130.) Pikainen ruotsalaistuminen oli monelle maahanmuuttajalle ainoa selviytymisvaihtoehto.

Myöhemmin ruotsalainen yhteiskunta herkistyi maahanmuuton mukanaan tuomille ongelmanasetteluille ja suomalaiset siirtolaiset, muiden maahanmuuttajien rinnalla, alkoivat vaatia kielellisiä, etnisiä ja koulutuspoliittisia oikeuksiaan. 1970 ja 1980-luvuilla Ruotsiin muutti myös enemmän koulutettua ja kielitaitoista suomalaisväestöä. Heidän, kuten myös suomen kieltä taitavien toisen polven maahanmuuttajien on ollut helpompi neuvotella tilojaan ja poimia erilaisista kulttuurisista aineksista haluamansa. Monet kokevat Suomen kotimaana, vaikka eivät suunnittele muuttavansa pois Ruotsista. Suomessa vierailu mahdollistaa tarkastella omaa arkea toisesta, kiehtovastakin, näkövinkkelistä. (Poutanen 1996.) Ruotsinsuomalaisten siirtolaishistoriansa aikana kohtaama rasismi ja ennakkoluulot eivät välttämättä ole lisänneet heidän suvaitsevaisuuttaan muita siirtolaisryhmiä kohtaan. Toisaalta avioliitot suomalaisten ja muiden maahanmuuttajien kesken ovat hyvin tavallisia. ”Vain toinen ulkomaalainen voi ymmärtää, että on koti-ikävä, vaikka olisi asunut aina täällä”, toteaa Riikka Poutasen (1996, 77) haastattelema nuori länsiafrikkalaisen miehen kanssa avioitunut ruotsinsuomalainen nainen.

Kuulun itse tuohon Ruotsiin 70-luvulla muuttaneiden ja Ruotsissa siirtolaisaktiivina toimineiden joukkoon. Toimiessani lähes kymmenen vuotta kotikielenopettajana kieli- ja koulutuspoliittiset kysymykset tulivat tutuiksi. Paluumuuttaminen Suomeen herätti väistämättä kysymyksiä siitä, mille perustalle koti, kansallisuus ja kuuluminen rakentuvat. Tekstieni henkilöhahmot lienevät syntyneet myös koti-ikävästäni, toiveesta kasvatkaa juuriaan erilaisiin yhteisöihin, olla haluttu ja hyväksytty moninaisissa tiloissa.

Soona ja Moona kurottavat hekin tiloihin, joissa he voivat olla oman elämänsä subjekteja ja joissa valvontakameran silmä (panoptikon) ei määritä heidän kuulumistaan, kuten Hautaniemen (2004) tutkimilla somalipojilla.

Suomalaisia on leveämmän leivän toivossa suunnistanut myös Yhdysvaltoihin, Kanadaan, Australiaan ja muillekin mantereille. Perhesyiden vuoksi suomalaisia naisia asuu useissa Euroopan maissa. Kun Skandinaviaan Suomesta muuttaneista enemmistö on miehiä, niin saksan- ja sveitsinsuomalaisista noin 80 % on naisia (Tuomi-Nikula 1989, 50–51). Naiset ovat patriarkalisessa perhejärjestelmässä muuttaneet avioiduttuaan miehensä kotiin. Tämä pätee yhä, vaikka syyt lienevät pikemminkin käytännöllisiä kuin tapakulttuuriin liittyviä. Monille miehelään muuttaneille naisille asetelma ei silti ole ongelmaton. Jalansijan saaminen uudessa kotimaassa ja uudensuomalaisissa perherakenteissa sujuu harvoin täysin ongelmattomasti. Järvinen-Tassopoulos kuvaa väitöskirjassaan, kuinka kreikansuomalaiset naiset raivaavat itselleen tilaa uudessa kotimaassaan. Heidän puheestaan voi tulkita erilaisia rinnakkain läsnä olevia kodin sijainteja. Koti voi olla pesä, joka rakennetaan uuteen asuinmaahan, kreikkalaisen ja suomalaisten elementtien sekoittuessa. Se voi myös olla entisessä kotimaassa vanhempien luona oleva turvapaikka, jonne voi tarvittaessa palata. Utoppinen kotimaa on muistojen ja tunteiden tila, jota naismuukalainen ylläpitää mielessään. (Järvinen-Tassopoulos 2005, 186.)

Maahanmuuttajan muistot ja unelmat saattavat muodostua voimanlähteeksi tai vankilaksi. Tavallista lienee, että maahanmuuttajan erilaiset kodit näyttäytyvät ajoittain sellinä, ajoittain taas portteina vapauteen (vrt. Järvinen-Tassopoulos 2005, 186; ks myös Alexandrova & Lyon 2007)⁹⁰. Tietyllä tapaa saavuttamattomana muukalaisen asuttamat tilat sallivat mahdollisuuden irrottautua.⁹¹ 2000-luvun maahanmuuttajalle nuo tilat eivät ole vain yksityisiä (vrt. Huttunen 2002, 329), eivät edes etniseen, uskonnolliseen tai perheen taustaan sitoutuneita, vaan niitä voidaan elää ja todentaa moninlaisissa alakulttuureissa. Näistä voisi mainita esimerkiksi median luomat tai ylläpitämät transkansalliset ryhmittymät⁹², vaihtoehtoisia elämäntapoja kannattavat kansainväliset

90 Alexandrova & Lyon (2007, 107) muistuttavat, että maahanmuuttajanaisten kuulumista määrittävät myös oikeudet kansalaisuuteen ja maassaoloon, jotka eivät Euroopassa mahdollistu EU:n ulkopuolelta muuttaneille itsestään. Pakolaisina tulleille suhde lähtömaihin on usein kompleksinen.

91 Julia Kristeva (1992, 19) väittää, ettei itseensä majoittuneella muukalaisella ole itseä. Ainoastaan tyhjä, arvoton varmuus, josta lähtevät hänen mahdollisuutensa olla koko ajan toisenlainen muiden ja olosuhteiden mukaan. "Minä teen mitä halutaan, mutta se en ole 'minä' – 'minä' on muualla, 'minä' ei kuulu kenellekään, 'minä' ei kuulu 'minulle'...onko 'minää' olemassa.

92 Sawyer (2000, 184) viittaa esimerkiksi amerikkalaisen ja länsimaisen median ylläpitämiin käsityksiin mustasta identiteetistä ja sen tiloista, joihin voivat identifioitua ja joissa voivat liikkua myös valkoiset.

instituutiot tai globaaliin kaupankäyntiin sekä taloudellisiin ja kulttuurisiin intressien vaihtoon sitoutuneet yhteisöt⁹³. Näissä inter- ja ylikansallisissa ryhmittymissä poliittisista asenteista, sosiaaliluokasta ja ryhmän tarjoamasta mallista muodostuu usein muita identiteetin ulottuvuuksia tärkeämpiä identifikaation perusteita. Ne myös mahdollistavat ”jätkimodernia identiteettipeliä”. Tätä peliä pelaava asettunee myös tietyllä tavalla, maahanmuuttajan tavoin, uniensa kahlekuninkaaksi tai -kuningattareksi (ks. Bauman 1999; Kristeva 1992, 19).

Monet Suomesta 1970–1980-luvuilla Ruotsiin muuttaneista kuuluivat vähemmistöihin. Oppilaistani useat olivat romaneja tai saamelaistaustaisia. Ruotsissa olimme kuitenkin ennen kaikkea suomalaisia. hooks (1990, 46) huomauttaa, että marginaalisten ryhmien ”särkyneessä äänessä” on tuskaa, jota kukaan ei yleensä halua kuulla. Vaikka ruotsinsuomalaisten tilannetta ei voi verrata mustien tilanteeseen Pohjois-Amerikassa, myös naapurimaahan vapaaehtoisesti muuttaneille saattavat tilan ja kuulumisen kysymykset olla kivuliaita (vrt. hooks 1990, 145). Itselleni kieli on ollut suomalaisuuteni etnisistä nimittäjistä tärkein, samasta syystä ehkä myös vaikein kohdattava alue. Pääasiallinen syy paluumuuttooni oli haluni käyttää lasteni kanssa kieltä, jota olin puhunut äitini kanssa. Taisteltuani vuosia suomen kielen olemassaolon oikeutuksesta Ruotsissa, kieleni ei kuitenkaan taipunut uudessa, vanhassa kotimaassani toistelemaan vierasta liturgiaa, jollaisena ”normitetut” diskurssit usein näyttäytyivät. Saamelaisten naiskirjailijoiden lailla oma kieli merkitsi minulle vapautta käyttää ääntä useilla elämänalueilla ja huhuilla kohti tulevaisuutta (ks. Hirvonen 1999, 260). Ruotsin ja Suomen väliä seilaavien romanien tai matkalaukkunsa pakattuna pitävien kreikansuomalaisten naisten tavoin en halunnut kokonaan luopua muukalais-identiteetistä (vrt. Järvinen-Tassopoulos 2005, 175; Oikarinen-Jabai 2003).

Ruotsissa asuessani ja sittemmin Suomeen muutettuani eri maissa järjestämäni taidetyöpajat kulttuurisiin ja sosiaalisiin vähemmistöihin kuuluvien lasten kanssa olivat todennäköisesti osittain oman muukalaisuuteni työstämistä. Lasten ja nuorten kanssa työskentely sekä heidän tuotoksiinsa ja kokemuksiinsa liittyviin tarinoihin tutustuminen ja niistä kertominen (näytteille asettaminen) oli myös tapa jäsentää omia

93 Ylikansallisten markkinaverkostojen lisäksi sellaiset järjestöt kuin EU, YK, Maailmanpankki ja monet pienemmät järjestöt luovat omia alakulttuureitaan ihanteineen, arvoineen ja toimintanormeineen. Bob Connell väittää, että uudet gender-käsitykset eivät muokkautu vain olemassa olevien sosiaalisen sukupuolten käsitysten vuorovaikutuksessa, vaan niiden luomiseen sisältyy uudenlaisia sosiaalisten suhteiden kenttiä, jotka eivät pohjautu kansallisiin tai paikallisiin gender-ideaaleihin tai toimintatapoihin. Näistä keskeisimpiä ovat transkansalliset ja monikansalliset yritykset, valtioita yhdistävät kansainväliset liitot, kansainvälinen media ja globaalit markkinat. Connell kutsuu niiden tuottamaa maskuliinisuutta transkansalliseksi markkinamaskuliinisuudeksi (transnational business masculinity). Vaikka tämä maskuliinisuus on hegemonisesti valkoista, se ei sulje pois etnisesti ja ”rodullisesti” erilaisia. (Connell 2003, 257–258.)

ja lasteni positioita erilaisissa yhteisöissä. Lapseni saivat myös mukana ollessaan kokemuksia monenlaisista vähemmistökonteksteista ja kuulumisista. Nämä erilaiset positiot tarjosivat heille avuja kohdata toiseuttamista ja opimme yhdessä pikkuhiljaa ymmärtämään erilaistamisten logiikkaa moninaisista paikoittumisista. Kokemusten jakaminen niin sanottujen vanhojen suomalaisten vähemmistöjen kanssa näyttäytyi tärkeänä prosessissa, joka on johtanut väitöskirjatekstieni kirjoittamiseen.

MAAHANMUUTTAJAT JA SAAMELAISNAISET SUOMALAISTEN TILOJEN TUTKIJAINA

Suomessa on toistaiseksi vähän tutkimusta, joissa maahanmuuttajat tai perinteiset vähemmistöt olisivat tarkastelleet omista kokemuksistaan ja lähtökohdistaan käsin tilaan tai vierauteen liittyviä kysymyksiä. Kaunokirjallisuudessa on ilmestynyt muutamia teoksia, joissa ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajat, kahden kulttuurin lapset tai adoptoidut ovat käsitelleet kokemuksiaan erilaisuudesta, välitiloista ja niihin liittyvistä ilmiöistä.⁹⁴ Muutamia maahanmuuttajataustaisten väitöskirjatutkimuksia on tätä kirjoittaessani valmistumaisillaan. Michail Galanakis (2003, 2005) on tehnyt kartoitusta Helsingin julkisista tiloista maahanmuuttajien näkökulmasta. Hänen väitöskirjansa *Space Unjust: Socio-Spatial Discrimination in Urban Public Space. Cases from Helsinki and Athens* (2008) kuvaa Ateenan Omonia-aukion ja Helsingin rautatieaseman sosiotaalillista rakentumista ja niissä esiintyvää syrjintää erityisesti somalialaisen (Helsinki) ja albanialaisen (Ateena) diasporan näkökulmasta. Carine Cools (2006) tarkastelee pian ilmestyvässä väitöstutkimuksessaan Suomessa asuvien monikulttuuristen perheiden avioliittoja ja niihin liittyviä dialogisia neuvotteluja.

Suomen saamelaiset ja romanit ovat viime vuosikymmeninä alkaneet tehdä enemmän omiin paikoittumisiinsa kohdistuvaa tutkimusta.⁹⁵ Erityisesti naisten asemoitumisia käsitteleviä tutkimuksia on kuitenkin vielä vähän. Rauna Kuokkanen toteaa, että kriittinen jälkikolonialistinen feministinen analyysi voi syventää edelleen saamelaisiin kohdistuvan kolonisaatioprosessin – assimilaatiopolitiikan, rasmin, marginalisaation sekä maailmankuvan ja arvojärjestelmän hävittämisen – ymmärtämistä ja edistää saamelaisten itsehallintopyrkimyksiä. Kuokkanen muistuttaa että olisi tärkeää purkaa saamelaisnaisiin ja -kulttuuriin liitettyjä myyttejä, kuten muun muassa vahvan

94 Esim. Umayya Abu-Hanna (2003, 2007), Ranya ElRamly (2002), Zinaida Lindén (1996, 2004, 2007) ja Anu Rohima Mylläri (2006).

95 En käsittele tässä yhteydessä suomenruotsalaista vähemmistöä, sillä heidän historiansa sekä kieli-, koulutus- ja mediapoliittiset oikeutensa poikkeavat täysin kolonisoitujen ja syrjittyjen suomalaisten vähemmistöjen tilanteesta.

matriarkaattisen saamelaisnaisen⁹⁶ mielikuvaa tai ajatusta saamelaisista rauhanomaisena, väkivaltaa karttavana kansana. Tällainen strategia edistäisi koko saamelaisyhteisön hyvinvointia ja loisi kulttuuriperintöä tuleville sukupolville. (Kuokkanen 2004b.)

Saamelaiset naiskirjailijat ovatkin avanneet uusia väyliä ja rikastuttaneet mielikuvia saamelaisnaisista (Hirvonen 1999, 253). Väitöskirjassaan *Saamenmaan ääniä: Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* Vuokko Hirvonen huomauttaa, että kriittisten feminististen teorioitten valossa hänen tutkimuskohteensa, saamelaisnainen, asettuu kolminkertaiseen marginaaliin: saamelaisena, naisena ja saamelaisnaisena. Saamelaisnaisia voikin verrata ”kolmannen maailman naisiin”, ja teorioita ja metodeja, joita on kehitetty ja sovellettu jälkimmäisten elämän tutkimiseen voi soveltaa myös saamelaisiin naisiin. Koska käsite kolmas maailma on ongelmallinen, alkuperäiskansat ottivat vuonna 1977 Kiirunassa pidetyssä kokouksessa käyttöön käsitteen ”neljäs maailma”. Nykyään on alettu käyttää ”global partnership” käsitettä. Olipa terminologia mikä hyvänsä, kolonialistisen patriarkaatin toimintatapojen ymmärtäminen on alkuperäiskansojen naisille tärkeää. (Hirvonen 1999, 40.)

Hirvonen viittaa Trinhaan (1989, 56), joka on pohtinut etnisyyden ja feminiinisyiden suhdetta kirjoittamiseen ja kritisoinut länsimaista fallosentristä tutkimusperinnettä siitä, ettei se huomioi sukupuolta eroja tuottavana kategoriana. Tämä näkyy myös saamelaisista tehdyissä heidän kansanperinnettään, uskontoaan ja kansatiedettä käsittelevissä kuvauksissa. Saamelaisnaiset ovat jääneet niissä moninkertaisesti marginalisoiduiksi, sillä useimmiten saamelaisyhteisöä koskevia kysymyksiä on käsitelty vain miesten tekemisten kautta. Pitkään saamelaistutkimusta tekivät muut kuin saamelaiset. Nyt saamelaisia tutkijoita on paljon, mutta naisnäkökulma ja feministinen saamelaistutkimus ovat uusia ilmiöitä. (Hirvonen 1999, 41–44.)

Kirjoittamisen kautta saamelaisnaiset ovat saaneet miesten ja valtaväestön äänestä poikkeavat äänensä kuuluville. Nuo naisten äänet kumpuavat erilaisista sosiaalisista taustoista, paikoista ja historioista. Jokainen kirjailija kertoo omaa tarinaansa elämästä saamelaisena, naisena sekä oman pien- ja suuryhteisönsä jäsenenä. (Hirvonen 1999, 239.) Esiäitien sukupolvea edustavat naiset eivät tunnistanee identiteetti-problematiikkaa yksilöön liittyvänä kysymyksenä. Heille saamelaisuus perustui käsitykseen, jonka mukaan yksilö on kollektiivin osa ja saa merkityksensä sitä kautta. Heidän emansipatoriset kirjoituksensa oli suunnattu sekä omalle heimolle että valtaenemmistölle. Isoäitien kirjailijasukupolvi halusi tallentaa saamelaisten arkipäivän historiaa ja kertoa siitä tuleville sukupolville omalla kielellään. Äitien ja tyttärien sukupolvet ovat muokanneet

96 Vahvan naisen myytti on tuttu myös suomalaisessa kulttuurissa. Sitä on purkanut muun muassa Pirjo Markkola (2002) kirjoituksessaan *Vahva nainen ja kansallinen historia*.





elämäkokemuksensa kaunokirjalliseen muotoon. Näin he ovat voineet käsitellä saamelaisuuteen liittyviä kipeitä asioita etäännyttämällä ne runohenkilöiden kokemuksiin tai fiktion tapahtumiksi. (Hirvonen 1999, 250–260.)

Äitien ja tyttärien sukupolvien kirjailijoista monet ovat ottaneet uudelleen käyttöön vanhat saamelaiset jumalattaret ja elämän suojeelijat. Näin he ovat voineet korostaa naisen erityisasemaa suhteessa miehiin ja eroa keskustaan. Naisjumalien avulla naiset ovat voineet vahvistaa sekä saamelaista että naisidentiteettiään ja samalla puhua naisen seksuaalisuudesta ja äitiydestä. ”Tekemällä näkyväksi sen mikä on ollut vuosisatoja näkymätöntä ja hävettävää kirjailijat haluavat palauttaa saamelaisten menneisyydelle ja kulttuurille sen arvon, joka sille kuuluu muiden kulttuurien rinnalla.” (Hirvonen 1999, 259–260.) He ovatkin osaltaan olleet vaikuttamassa saamelaisen kulttuurin elpymiseen ja mahdollisuuden säilyä myös muualla kuin saamelaisalueilla. Tarvitaan kuitenkin vielä paljon suunnittelua ja käytännön toimia ennen kuin opetustoimi ja valtakulttuurin instituutiot tulevat vastaan ja edesauttavat saamelaiskulttuurin jatkuvuutta ja kehittymistä Pohjoismaissa (Lauhamaa ym. 2006, 206).

POHJOLAN TUMMAT

Erityisesti naisnäkökulmasta tehtyyn tai feministisesti suuntautuneeseen romanien itse tekemään tutkimukseen en ole törmännyt.⁹⁷ Romaniasiaian neuvottelukunnan juhla-julkaisussa *Vähemmistöoikeuksien muutoksen vuosikymmen: Romanit toimijoina yhteiskunnassa* (2006) myös romaninaiset valottavat kokemuksiaan ja esimerkiksi Miranda Vuolasranta (2006) kertoo romaninaisen asuun liittyvistä ennakkoluuloista ja valtaväestön asettamista rajoitteista. Kiba Lumberg (2004, 2006) on kirjoittanut kaunokirjallisia ja omaelämäkerrallisia teoksia kokemuksistaan romaniyhteisöistä ja neuvotteluistaan niiden ja omien identiteettiensä kanssa.

Romanien rooleja mediassa käsittelevässä opinnäytetyössään Tobias Nilsson (2002) pohtii romanien paikantumista ruotsalaisissa tutkimuksissa. Ruotsissa vähemmistön käsite liitetään usein maahanmuuttajiin. Monet romanit Ruotsissa ovat Ruotsin kansalaisia. Heitä ei näin ollen tulisi pitää maahanmuuttajina eikä käsitellä ”maahanmuuttajakysymysten” alla. Useimmat romaaneista eivät myöskään ole ”mustia”. Heitä ei siis tulisi asettaa jälkikolonialistiseen tai valkoisuuden teoretisoinnin tutkimuskontekstiin. Nilsson kuitenkin tekee tämän turvautuen muun muassa Stuart Hallin (1999)

97 Suomen romanien etnisen identiteetin rakentumista heidän omassa puheessaan tutkineet Veijo Rantala ja Laura Huttunen (1993, 111) mainitsevat että heidän aineistossaan mustalaisuus määrittyi toisin naisten kuin miesten kohdalla.

ja Teun A. Van Dijk (1993) ajatuksiin siitä, kuinka etnisyyttä tuotetaan ja uusinnetaan sekä Richard Dyerin (1997) näkemyksiin valkoisuuden hegemonisesta ylitteesta. (Nilsson 2002, 15.)

Dyer (1997, 45–70)⁹⁸ puhuu valkoisuudesta kolmessa kategoriassa; valkoisena värinä (hue), joka nähdään neutraalina ja inhimillisen normin määrittävänä; valkoisena ihona (skin), joka on aina suhteessa kontekstiinsa, valkoisuuteen hyväksyttävät sävyt vaihtelevat tilanteen mukaan; symbolisena valkoisuutena (symbol), jolla on moraalisia ulottuvuuksia: valkoinen puhtaus, musta pimeys, lika, luonto (Nilsson 2002, 17–21). Valkoisuuden representaatioilla on kaikki-ja-ei-mitään-ominaisuus. Elokuissa valkoiset naiset konstruoidaan haluttavuuden jumalattariksi, kaikeksi mitä mies voi tahtoa, mutta ei voi saada. He eivät ole mitään, mitä nainen voi olla. Viihdekuvastoissa mustia miehiä ei tavallisesti ole valkoisten miesten tavoin liitetty muihin yhteiskunnallisiin vallan ulottuvuuksiin. Onpa sitten käsitelty mustia työläisiä, eurooppalaisia ja amerikkalaisia mustien yhteisöjä tai mustien poliittisia liikkeitä, afroeurooppalaiset ja -amerikkalaiset ovat saaneet rummunlyönnin säestyksellä ja viidakkomielikuviin liitettyinä, edustaa villiyyttä, joka on sulkenut heidät luokkakategorisoinninkin ulkopuolelle. (Dyer 1992, 110.)

Pohjoismaisissa elokuvissa romanit ja saamelaiset ovat olleet eksoottisia tummampintaisia toisia, vaikka heitä pitkään näytelivät valtaväestöön kuuluvat. Etnisistä vähemmistöistä ”aidot” romanit esiintyivät suomalaisissa elokuvissa avustajina ennen ”aitoja” saamelaisia. Valentin Ifanof alias Valentin Vaala ja Theodor Dukai alias Teuvo Tulio käyttivät kahdessa mustalaiselokuvassaan autenttisia avustajia. (Lehtola 2000, 46.) Jorma Lehtola kertoo elokuvan tekijöiden suhteen saamelaisiin muodostuneen kuitenkin luottavemmaksi kuin romaneihin. Vaikka edellisiä saatettiin moittia ahneiksi, heitä kohtaan ei tunnettu samankaltaista epäluuloa kuin romaneja kohtaan.⁹⁹ Merkittäviin päärooleihin saamelaiset pääsivät Ruotsissa 1930-luvulla, Norjassa 1950-luvulla ja Suomessa 1980-luvulla (s. 16).

Saamelaisilla ja romaninaisilla ei ole ollut yhtä laaja roolirepertuaari kuin afroamerikkalaisilla naisilla, jotka ovat saaneet esittää prostituoituja, äitejä isolla Ä:llä, narttuja, ylipäättään naisia sosiaalisen hierarkian pohjalla (Dash & hooks 1992, 41; Hill Collins 1998, 33). Vanhoissa elokuvissa saamelaiset naiset, romaninaisten tavoin, ovat usein

98 Nilsson viittaa Dyerin kirjaan *White*. Artikkelina *Valkoinen* on julkaistu vuonna 2002 suomennetussa esseekokoelmassa *Älä katso! Seksuaalisuus ja rotu viihteen kuvastossa*.

99 *Uutis-Aitta* kommentoi *Mustalaishurmaajan* (1929) kuvauksiin osallistunutta 70 ”pesunkestävää” mustalaista: ”Kolme viikkoa elettiin sitten leirillä yhdessä mustalaisten kanssa. Ja niin innostuneita olivat jälkimmäiset, ettei edes yhtä ainutta, ei pienintäkään tavaraa hävinnyt koko aikana. Mikä mustalaisille kunniaksi mainittakoon. (Lehtola 2000, 46.)

olleet joko takapajuisia metsäläisiä, epäluotettavia viettelijättäriä tai savunhuuruisia noitia (vrt. Nilsson 2002, 71–73; Rantonen 1999, 51). Lappi on paikka jonne tullaan Etelästä. Tulijat ovat aina yksinäisiä henkilöitä tai löyhiä ryhmiä. Saamelaista yhteisöä elokuvissa ei juuri kuvata. Saamelainen on lähes poikkeuksetta yhteisöstään erillään oleva, joutilaana venkoileva olento, jonka tehtävänä on olla Lappiin karanneen tai seikkailevan lantalaisen statisti matkalla takaisin kohti omaa yhteisöään tai vain tyydyttää katselijan etnistä uteliaisuutta. (Lehtola 2000, 13–15.)

Suomessa romaneja on kutsuttu mustalaisiksi. Myös monet muut tavallista Pohjolassa syntynyttä pellavapäätä tummemmat luetaan usein samaan kategoriaan (Oikarinen-Jabai 2003). Tummuus näyttäytyy yhdistävänä tekijänä, vaikka sen kantajilla ei olisi mitään muuta yhteistä. Nilssonin mukaan työnantajat Ruotsissa asettavat ihmiset erilaisiin ”rotu”-kategorioihin, joita määrittävät sellaiset ominaisuudet kuin ihonväri ja pukeutuminen (Integrationverket 2002, 34). Kuitenkin esimerkiksi afrikkalaisiin kohdistunutta diskriminaatiota on vaikea selittää etnisiin tai kulttuurisiin termein, sillä afrikkalaiset edustavat kovin erilaisia kulttuureja ja etnisiä kuulumisia. (Nilsson 2002, 22–23.)¹⁰⁰ Suomessa ei liene tutkittu ”mustalaisuuden” suhdetta ”mustuuteen”. Omasa tutkimuksessani sivuan aihetta sekä *Moonan ja Soonan maanantaissa* että artikkelissa *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other*. Pohtiessani omien lasteni reaktioita mustalaistamiseen kerron tyttäreni tekemästä minua parodisoivasta laulusta. Siinä hän käytti itsestään ja sisarestaan termiä ”tumma”, jolla myös viitataan romaniväestöön. Sovituksensa hän esitti suomalaiselle romanilaululle tyyppillisesti ääntään värisyttäen ja kitaralla säestäen.

Synnyin Kylmälän kylässä, kaukana Pohjois-Suomessa lumen ja jään maassa.

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

Nuorena lähdin Tukholmaan ja siellä tapasin miehen ja lähdin kanssaan Gambiaan.

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

¹⁰⁰ Myös Appiah (1992, 91) näkee afrikkalaisten kulttuurien asettamisen saman nimittäjän alle ongelmallisena. Hän huomauttaa, että jos afrikkalaisia kulttuureja pidetään samankaltaisina, yhdistäviä elementtejä pitäisi tarkastella traditionaalisten yhteisöjen ekonomisten ja sosiaalisten suhteiden pohjalta tai kulttuurisista vuorovaikutussuhteista johtuvina. Kulttuurinen vuorovaikutus Afrikan mantereen eri kulttuurien välillä on kuitenkin ollut rajoittunutta, koska kirjoitettua kieltä ei ole ollut. Sosioekonomisia yhtäläisyyksiä liioitellaan usein. Monilla afrikkalaisilla yhteisöillä on yhtä paljon yhtymäkohtia ei-afrikkalaisiin traditionaalisiin yhteisöihin kuin toisiinsa.

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

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

Eivät tyttäreni ymmärrä Kylmälänkylän naisten elämää. He vain haluaa muotivaatteita, kännyköitä ja kaikenlaista muuta.

On mulla nyt kaksi tummaa tyttöä mukana, toisen tukka on takussa ja toisella on päässä rastamatoja. (Oikarinen-Jabai 2003, 577)

Puuronen muistuttaa, että Suomessa on romanien rinnalla muitakin vähän tutkittuja vähemmistöryhmiä kuten tataareja ja juutalaisia. Myös suomalaisen etnisyyden historiaa tunnetaan huonosti. Esimerkiksi suomalaista kolonialismia Saamenmaassa ja sen vaikutuksia suomalaiseen etniseen tietoisuuteen ja etnisyyden tutkijoiden ajatteluun tulisi tarkastella syvällisemmin. Myös suomalaisen rasismin aatehistoria kaipaa selvittämistä. (Puuronen 2006, 51.) Omassa työssäni yritän avata informanttien ja omiin paikallistumisiini liittyviä kokemuksia. Nostamalla esiin niitä solmukohtia, joissa erilaiset mahdolliset identiteetit leikkaavat toisiaan ja puuroutuvat pyrin hahmottelemaan erilaisia paikallistumisia ja siirtymiä. Olisi yhtä outoa käsitellä gambialaisuutta tai suomalaisuutta yhteen identiteettikategoriaan tukeutuen kuin puhua afrikkalaisuudesta etnisyytenä (Nilsson 2002, 15). Toisistaan poikkeavat yhteiskunnalliset ja historialliset tilanteet, sosiaaliset suhteet, samoin kuin yksilöiden henkilökohtaiset kokemukset luovat erilaisia identiteettirakenteita, joita ei useimmiten ole mielekästä niputtaa samojen nimittäjien alle (vrt. Rantonen 1999; Salokoski 1999).

VALKOISIA, MUSTIA JA MUSTAVALKOISIA

Suomi ja Gambia ovat molemmat pieniä, ikään kuin vahingossa aikojen saatossa kartalle muotoutuneita maita. Erilaiset alueilla vaikuttaneet uskonnolliset ja valtapyrkimykset ovat aaltoilleet molempien yli, vaikuttamatta kuitenkaan kovin paljon elintapoihin ja ihmisten arkeen. Suomessa elinkeinorakenteiden, perinteiden ja sosiaalisten suhteiden muutos alkoi toden teolla toisen maailmansodan jälkeen teollistumisen myötä. Gambiassa tämä on tapahtunut laajemmassa mittakaavassa vasta viime vuosina.

Jokaisen maan paikallishistoria vaikuttaa etnisyydelle ja ”rodulle” annettuihin merkityksenantoihin. Suomessa tummaihoisia ihmisiä ei oltu juuri kohdattu ennen vuoden 1952 olympialaisia. Mielikuvat mustista ja afrikkalaisista rakentuivat oppi- ja seikkailukirjojen sekä median välittämille viesteille. Ne eivät poikenneet muista länsimaisista stereotyyppioista. Samanlaista avointa afrikkalaistaustaisuuteen pohjautuvaa syrjintää kuin esimerkiksi Yhdysvalloissa ei käytännön syistä kuitenkaan tunnettu. Ehkä siksi myös

kansalaisoikeusliikkeen ajamat uudistukset, mustien liikehdintä ja niihin liittyvät poliittiset aloitteet jäivät meillä pitkälti käsittelemättä (vrt. Puuronen 2006). Vielä ainakin 1980 ja 1990 -luvulla, kun lapseni olivat pieniä, heihin ja heidän isäänsä suhtauduttiin joskus kuin ”jaloihin villeihin”, ”eksoottisiin näyttelyesineisiin” tai ”ihmisoikeustaistelijoihin”. Joskus kanssakäyminen julkisissa tiloissa oli avoimen rasistista, useimmiten uteliasta. Myös Gambiassa tyttäriini kohdistettiin kiinnostusta. Siellä vieraillessaan he olivat muista lapsista poikkeavia ”Euroopan serkkuja”, jotka kyllä hyväksyttiin gambialaisiksi. Samoin olivat kokeneet jotkut haastattelemani naiset vieraillessaan afrikkalaisissa kotimaissaan, olivatpa heidän lapsensa sitten afrikkalais- tai afrikkalaissuomalaistaustaisia.

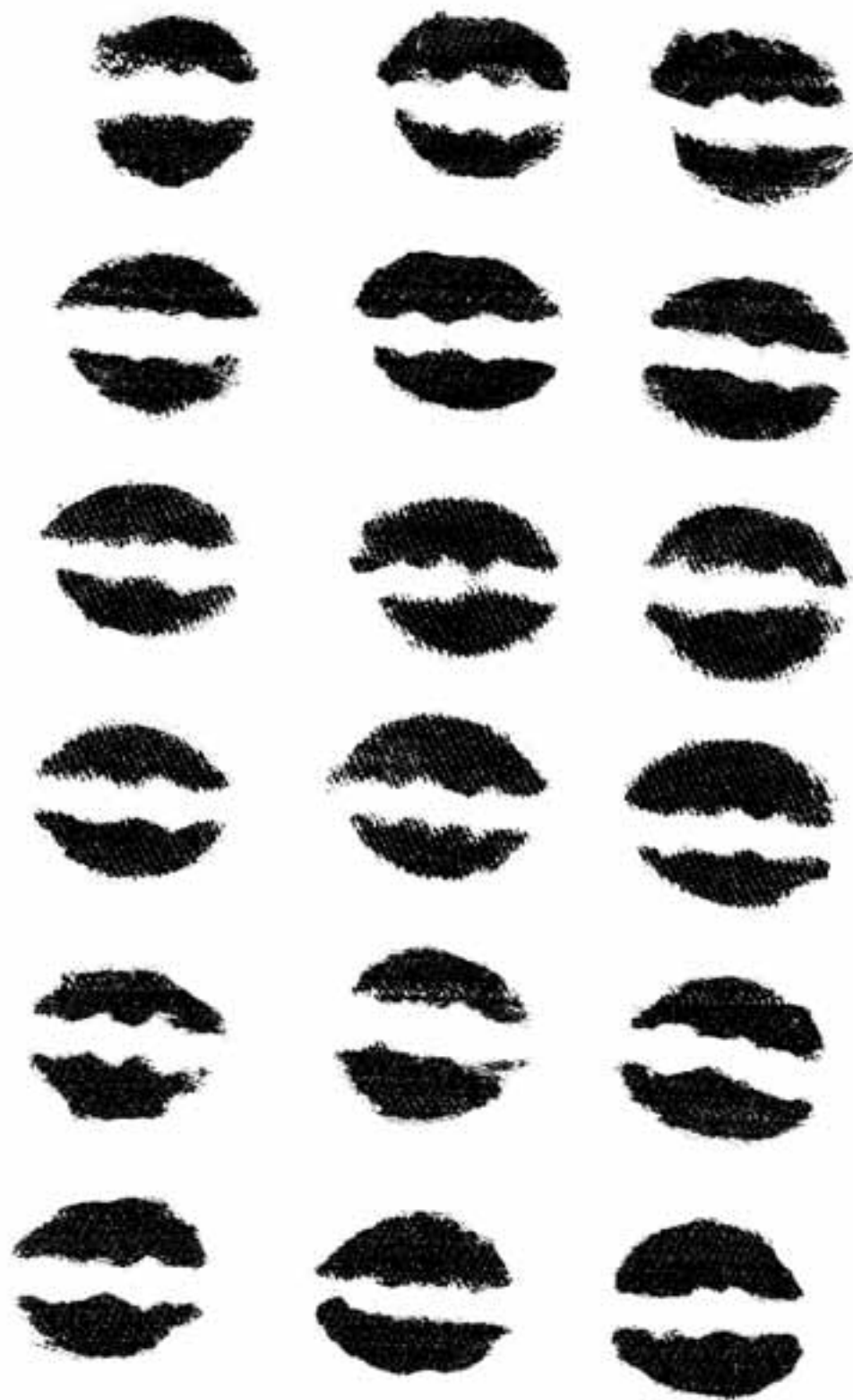
Aineistossani kahlatessani ja siitä tekstejä rakentaessani olen huomannut kuorivani omaa valkoisuuttanikin kerros kerrokselta. Rodullistamiseen ja rasismiin liittyvistä kokemuksista ei ole ollut helppoa kirjoittaa. Joskus olen kokenut myötähäpeää ihmisten ennakkoluuloisten asenteiden ja toiseuttamiseen liittyvän ”sokeuden” vuoksi ja ohittanut ne mieluummin kuin tarttunut niihin. Toisinaan ohi menneet tilanteet ovat jääneet kaivertamaan. On käynyt niinkin, että jos joku on valkoisessa seurueessa kertonut rasistisen vitsin tai kommentin olen paheksuntani ilmaistuni joutunut poistumaan ”petturiksi” paljastuttuani. Sosiaalisii instituutioihin ja yhteisöllisiin puheenparsiin ”viattomin tarkoitusperein” kietoutuneita rasistisia asenteita ei ole helppo muuttaa. ”Valkoisten” on mukavampaa ajatella, että rasismia ei ole, jos heillä ei ole tietoisia vihamielisiä asenteita tai ylemmydentunnetta ”mustia” kohtaan. ”Rasismissa ei kuitenkaan ole kysymys siitä mitä ihmisten päässä liikkuu vaan siitä mitä maailmassa tapahtuu”. (Lichtenberg 1998, 43–44.)

Coco Fusco muistuttaa, että ”rodulliset” identiteetit eivät kuulu vain mustille, latinoille, aasialaisille, Amerikan alkuperäisasukkaille ja muille ”tummille” vaan myös valkoisille. Toisen tuottamista kriittisesti tarkasteltaessa valkoisuuden käsittelyä ei voi ohittaa. Jos valkoisuutta ei huomioi etnisyytenä, niin luonnollistamalla kaksinkertaistaa sen ylivallan. (Fusco 1988.) Ehkä kokemani myötähäpeä johtuu siitä, että olen itsekin luonnollistanut valkoisuuden, tai ainakaan en ole kriittisesti tunnistanut sen poliittisia, sosiaalisia ja historiallisia ulottuvuuksia. Joskus lasteni seurassa liikkuessani minutkin on luettu heidän laillaan ”ulkopuolisiin”, esimerkiksi minulle on alettu Suomessa puhua englantia tai minua on puhuteltu oletettuun lasten isään ja hänen ruumiinosiinsa liittyvillä nimityksillä viitaten. Rasistisiin kommentteihin on ollut helpompi vastata lasteni kanssa liikkuessani. Yksin valkoisena suomalaisena muiden valkoisten suomalaisten joukossa minulta odotetaan ja ehkä itsekin odotan itseltäni solidaarisuutta tätä outoa yhtenäisesti valkoista joukkoa kohtaan, joka ei tavallisesti nimeä itseään valkoiseksi (vrt. Maynard 1994, 17).

Rastas kertoo artikkelissaan *Am I Still "White": Dealing with the Colour Trouble* pohtineensa rasismia tutkijana ja afrikkalaistaustaisten adoptiolasten äitinä omaa

valkoisuuttaan. Hänen pohdiskelee väri-puheen itsensä ylläpitävää vaikutusta. Tämän mukaan puhuminen ”rodusta”, joka liitetään väriin, uusintaa ”rotua” ja tuottaa rodulistamista. Rastas toteaa, että jos näin on, hänen itsensä ei pitäisi puhua itsestään valkoisena. (Rastas 2004a, 105–106.) Mielestäni tärkeämpää kuin kysyä voiko puhua, olisi kysyä kuka voi puhua ja miten tai mitä voi puhua (ks. Maynard 1994, 19). Kansalaisoikeusliikkeen mainingeissa Yhdysvaltojen mustat käänsivät heitä kohtaan osoitetun halveksunnan pääläelleen luomalla ”mustaa estetiikkaa” ja julistamalla: ”Black is beautiful” (Rantonen 1994). Useimmille se ei liene merkinnyt sitä, että he olisivat halunneet aina ensisijaisesti tulla huomioduiksi mustina. hooks muistuttaa, että vaikka hänelle mustien kulttuuri ja identiteetti ovat tärkeitä asioita, hän ei halua tulla nähdyksi ja luetuksi vain ”rodun” edustajana. Näin hänen mielestään kävi muun muassa silloin, kun mustat naiset nostivat feministiseen keskusteluun rasismia ja halusivat dekonstruoida naisen kategorian tuomalla uudenlaisia ääniä feministisiin kertomuksiin. Monet valkoiset naiset kuuluivat vain sen mitä sanottiin ”rodusta” ja erityisesti rasismista. (hooks 1990, 19–21.) Toisaalta, jos ”rotu” nimetään sosiaalisesti konstruktioksi ja kuvitelluksi käsitteeksi, saattaa tapahtua, että ne jotka eivät joudu kohtaamaan rasismia arjessaan määrittelevät myös rasismia *kuvitelluksi* (Razack 1998, 165).

Lapsieni tavoin Suomessa asuvien afrikkalaistaustaisten naisten lapset kohtaavat stereotyyppioita, identifikaatioita ja ulkonäköönsä liittyviä merkityksenantoja, jotka ovat heidän arkipöytänsä vieraita. Joskus, tai ainakin hetkittäin, he aktiivisesti teuttavat niihin liitettyjä sisältöjä. Usea teini-ikäinen esimerkiksi jää hieman koukkuun MTV:n musiikkivideoiden hahmoihin, joilla on tapana kärjistä ”rodullisiin” ryhmiin liitettyjä oletuksia. Barbara Tizardin ja Ann Phoenixin (1993, 169) tutkimien ”kaksiruutuisten” brittiläisten perheiden lapsien ja Sawyerin (2000, 183) haastatteleminen afrikkalaistaustaisten tukholmalaisnuorten tavoin he etsivät kuulumistaan transnationaalista mediasta, jonka rakentamia yhteisöjä he jakavat myös monien Afrikassa asuvien nuorten kanssa. Näitä nuoria ja vähän vanhempiakin lukija kohtaa myös *Hymy*-tekstissä.





7. TIEDON HYME: ETNOGRAFISEN FIKTION JÄLJILLÄ

Maailmassa kaikki alkoi sanalla kyllä. Molekyyli sanoi kyllä toiselle molekyylille ja elämä syntyi. Mutta jo ennen esihistoriaa oli esihistorian esihistoria ja oli ei koskaan ja oli kyllä. Aina oli. En tiedä mitä, mutta tiedän, ettei maailmankaikkeus koskaan alkanut... Niin kauan kuin minulla on kysymyksiä mutta ei vastauksia, jatkan kirjoittamista.

Clarice Lispector 1996, *Tähden hetki*.

The uncertainty of things

*Everything in life is uncertain
Truly, in life everything is uncertain
Uncertainty is a part of human existence
parents who enrol the child at school
Can never know whether the child will
become something in life
Everything depends on fate
When a couple marries they can
never know if the woman will have a child or not
Everything depends on God's will
Parents who send their child to Koranic school
Can never know if the child will be wise
You can never predict the future of a child
The child's future is up to God
Everything in life is uncertain*

Oumou Sangare 1995, laulussa *Kun Fé Ko*¹⁰¹

SEMIOOTTISTA HYMINÄÄ, UMPIKUJIA JA OIVALLUKSIA

Tässä luvussa kuvailen performatiivisen kirjoittamisen toteuttamista etnografisessa fiktiossa *Hyme*. Laajasta tekstistä löytyy monenlaisia juonteita, joita voisi käsitellä. Kesustelen seuraavilla sivuilla sellaisista tekstin osioista, jotka tällä hetkellä näyttävät minulle keskeisinä epistemologisiin avauksiin ja kirjoittamiseen liittyvinä kysymyksiinä. Tekstin prosessointia, sen saamaa vastaanottoa ja kommentteja en tässä yhteydessä käsittele. Denzinin (1997, 206) mukaan performatiivisen tekstin tarkoituksena on purkaa niitä epistemologia esteitä, jotka erottavat tutkijaa ja kirjoittajaa kohteistaan sekä edistää tekstin, performatiivijan ja lukijan välistä vuoropuhelua. Seuraavilla sivuilla annan tekstin puhua puolestaan ja heitän pallon lukijalle.

¹⁰¹ "Asioiden Epävarmuus: Kaikki elämässä on epävarmaa; Todella, elämässä kaikki on epävarmaa; Epävarmuus on osa ihmisenä olemista; Vanhemmat, jotka vievät lapsensa kouluun; eivät voi tietää tuleeko lapsesta jotakin; Kaikki riippuu kohtalosta; Avioutuessaan pariskunta ei voi tietää saako nainen lapsia vai ei; Kaikki riippuu Jumalan tahdosta; Lähettäessään lapsensa koraanikouluun vanhemmat eivät voi tietää tuleeko lapsesta viisas; Et koskaan voi ennustaa lapsen tulevaisuutta; Lapsen tulevaisuus riippuu Jumalasta; Elämässä kaikki on epävarmaa." Bambaran kielestä englanniksi käännetystä versiosta tekstin suomeksi muuntanut/kääntänyt Helena Oikarinen-Jabai.

Enografinen, esteettinen ja poliittinen eivät Denzinin mielestä ole erotettavissa toisistaan. Niitä yhdistävien tutkimustekstien voima on niiden tuottamassa kriittisessä keskustelussa, kirjoitusten tarjoamassa kokemuksen vaihdossa ja tekstien välittämissä sosiaalisissa sitoumuksissa. (Denzin 2003a, 262.) Performatiivisten tekstien lailla feministiset fiktiiiset etnografiat haastavat vallassa olevia keskusteluja ylläpitäen näin kriittistä mielipiteiden vaihtoa ja vastavuoroista dialogia erilaisten teoreettisten, kulttuuristen ja sosiaalisten suuntaumisten ja uskomuksien välillä (ks. Viswesvaran 1994, 18). Tällaiseen avoimeen, tutkittavia ilmiöitä moninaisista näkökulmista valottavaan keskusteluun *Hyme*-tekstikin pyrkii.

Hyme pohjautuu Suomessa ja Gambiassa tallentamiini aineistoihin. Siinä liikutaan diasporatiloissa ja etnografisen kuvauksen syrjällä. Kirjoitelma rakentuu Mirjasta, Irenestä ja Irenen tyttärestä Fatusta kertovien tekstien vuoropuheluksi. Ensimmäisessä ja toisessa osassa Mirja on enemmän taustalla. Hän kirjoittaa kenttätöitä Gambiassa tekevästä Irenestä ja kuvaa kohtaamisia tämän näkökulmasta. Irenen roolit gambialaisen miehen ex-vaimona, äitinä ja tutkijana eivät ole selkeästi erilliset, vaan laskostuvat toistensa lomaan. Mukana on Irenen tekemiä kenttätöhaastatteluja, arjen tapahtumia, päiväkirjamuistiinpanoja ja keskusteluja erilaisissa tilanteissa. Toisessa osassa Mirja kertoo Fatun silmin oleskelusta isän kotikylässä. Tytön pohdinnoissa äidin, isän ja hänen omat koetut todellisuudet ja eleyt maailmat sekoittuvat. Kolmannessa osassa Mirja palaa Irenen näkökulmaan ja myös hänestä itsestään kertovat puheenvuorot pidentyvät. Gambiasta ja Suomesta kertovat tekstit ojentuvat toisiaan kohti ja alkavat kommunikoida dialogin kaltaisesti etenevinä kertomuksina.

Suomessa asuva Mirja – tutkija, kirjoittaja ja äiti – kertoo Irenen ja Fatun, äidin ja tyttären, matkaa kirjoituspöydän äärellä. Tarinaa etnografiseksi fiktioksi prosessoidessaan hän pohtii suhdettaan tekstiinsä ja sen hahmoihin, kirjoittamiseen ja ympäröivään todellisuuteen. Mirjan arkeen kuuluu myös tytär Norea, jonka kanssa hän keskusteleekin kirjoittamisen lomassa erilaisista elämänilmiöistä. Hetkittäin nämä eri-ikäisten, eri tavalla paikallistuneiden naisten tarinat leikkaavat toisiaan. Niihin nivoutuvat myös gambialaisten naisten ja tyttöjen tarinat, joissa myös äidin ja tyttären väliset suhteet ovat usein läsnä.

Tekstissä risteävät Gambian ja Suomen, äitien ja tyttärien, globaalien ja lokaalien, keskustusten ja periferioiden kohtaamiset. Myös genret ja tyylit sekoittuvat. Kuvattessaan jälkimodernin ja jälkikolonialistisen ajattelun esille nostamia marginaalisia tiloja ja hybridejä kokemustodellisuuksia kertomus liikkuu monella tapaa välitiloissa (vrt. Bhabha 1996; Garcia Canclini 1995, 206–263; hooks 1990; Kaplan 2000, 177; Soja 1996, 1–23). Vaikka näkökulma on pääasiassa suomalaisen naisen ja tytön, teksti pyrkii noudattamaan transversaalista politiikkaa, joka yhtenäisyyden ja homogeenisuuden sijaan tarjoaa mahdollisuuden eriytyä paikallistuneiden ja identifioituvien subjektien

kohtaamiselle ja heidän vuoropuhelujensa tuottamalle tiedolle. Tällainen dialogi herättää kysymyksiä ja problematisoi universalisoivia selitysmalleja. (vrt. Yuval-Davis 1997a, 131.)

Brahin hahmottelema diasporatila sopii käsitteelliseksi työkaluksi Hyme-tekstin monikerroksellisuuden tarkastelemiseen ja avaamiseen. Diasporisessa tilassa kohtaa- vat – eri tavoin paikallisesti asemoituneet henkilöt sekä lukuisista perspektiiveistä maa- ilmaa hahmottavat ajatussuunnat ja verkostot – mahdollistavat teoreettisen kreolisaati- on. (Brah 1996, 210.) Kertomuksen kudoksissa elävät niin universaali pluralismi kuin paikalliset tarinat ja todellisuudet. Ainakin silloin tällöin ne juurtuvat myös tarinan hahmoihin ja kehollistuvat heissä.

Mirja keskustelelee kirjoittaessaan myös lukemiensa, lähinnä länsimaisten akatee- misten tekstien kanssa. Usein hän päätyy umpikujaan, mutta saa myös lohtua luke- mastaan. Rivien välissä kirjassa nousee esiin kysymyksiä esimerkiksi naisidentiteettien ja subjektipositioiden rakentumisesta erilaisissa kulttuurisissa yhteyksissä ja teoreetti- sissa keskusteluissa. Haastatellessaan gambialaisia naisia Irene joutuu huomaamaan omaan historialliseen kontekstiinsa pohjautuvan ajattelunsa rajallisuuden. Tämä saa myös Mirjan tarkastelemaan feministisiä ja muita teorioita paikallistuneista positiois- taan käsin ja hetkittäin itsensä ulkopuolelle asettuen.

Tarinan nimi *Hyme* syntyi Irenen ja Mirjan keskustellessa tekstin sisällöistä, teks- tin viimeisten lauseiden nuollessa näyttöpäänteen rantaa. Jostakin syystä naisten dialogi kääntyi rapilla kinasteluksi ja ilotteluksi. Irene naljaili.

– *Sä raapustat asiasta, jok on sulle nihkee, itse asiassa mä olen sulle hieman vihree.*

Tähän Mirja vastasi:

– *Mut kelaa, juur siks mä aloin kirjottaa sust. Mä tiesin, et vibas toisi sär- mää tiedon hymeen. Et oo nuija, vaan muija, jol on suhteellisuus hajuu. Et luule, et sulla on vastauksia kaikkeen. Oot asymmetrisen auki, askelien fauni. Et käy lakoon, vaan repeet ajan rakoon.*

Siinä oli nimi kertomukselle. Hyme kuin hymen, hyme kuin hymy, hyme kuin hyve, hyme kuin semioottinen hyminä. Hetkittäin kun teksti pyrkii raottamaan tilaa immen- kalvon tuolla puolen, kuvattujen naisten välisessä intertekstuaalisuudessa ja kohtaami- sissa ulkomaailman kanssa. Kenen tahansa naiseksi kuvatun sisäistä virnettä, unien laskoksia, kietoutumista kulttuurisiin hyveisiin ja niiden reuna-alueille. Loogiseksi määritellyn kielen rinnalla kulkevaa moniäänistä virtaa, joka rakentaa siltaa sukupol- vien, paikallisesti toisistaan poikkeavien tapahtumavirtojen ja niissä vaeltavien yksilöi- den välille. Mielihyvää tuottavaa ajattelua. (Vrt. Cixous 1993, 7; Spivak 1996, 176.)



Irene ja Mirja, kuten kirjan muutkin hahmot, ovat tulleet kirjoittamisprosessin aikana minulle niin läheisiksi ystäviksi, että heidän edesottamuksiaan on vaikea kommentoida (vrt. Gardiner 1986, 138). Heidän kypsymisensä oli pitkälinen prosessi. Siitä on tallennettuna vähän, kuten on tavallista raskausajalle. Heillä ei ole kummitätiä, eikä kukaan lahjoittanut heille *Ensimmäinen askeleni* eeposta. Joku aikalainen taisi olla sitä mieltä, että heidän olisi ollut parempi jäädä sikiämättä. Silti heidän alkuelämänsä-areensa on liittynyt vahva tarve tulla tunnistetuiksi, nimetyiksi, muuntuviksi, kommunikoiiviksi subjekteiksi. He tiesivät olevansa välitilaan humpsahtaneita, ylen katsottuja, vailla subjektipositiota. Siitä huolimatta he puskiivat itsensä kirjan sivuille. Putkahtivat auttamaan tarinan kertomisessa – tai ehkä he halusivat kertoa tarinansa – tarinat, jonka useimmat kummitädit ja -sedät mieluummin unohtaisivat.

Minua he tukivat naiviuteni ja tietämättömyyteni hyväksymisessä ja vastausta vaille jäävien kysymysten kohtaamisessa. He opettivat kirjoittamaan kuin olisin juuri oppinut aakkoset, ajattelemaan kuin historiaa olisi kirjoitettu suonieni sisäpintaan, toimimaan kuin intohimo olisi elämää kantava voima. Mikä ei tarkoita, etteivätkö he olisi suomineet minua terästämään ilmaisuja, hamuamaan sananväenteitä ja tutkiskelemaan merkitysten reunoja. Heillä oli loputon kyky kyseenalaistaa näkemyksiäni. Useimmiten syystä.

IRENEN JA MIRJAN LASKEUTUMINEN KENTÄLLE

Hymeen ensimmäisessä osassa Mirja kuvaa Irenen näkökulmasta Irenen ja tämän lasten Fatun ja Talbon oleskelua Gambian pääkaupunkiseudulla, missä suomalaiset vieraat majailevat lasten isän Ibrahimin ”kesämökillä”, kuten tämä paikkaa kuvaa. Paikka on aikoinaan Irenen ja Ibrahimin rakentama yhteiseksi kodiksi tarkoitettu kompaundi, asumisyhteisö, kuten Irene päiväkirjassaan ja muisteluissaan kertoo. Siellä oleskelevat myös Ibrahimin vaimo Hanna, hänen tyttärensä Gassama, ja apputyttö Suruang. Heidän lisäksi kompaundilla asustaa erinäisiä ihmisiä. Mukana on myös suomalainen kuvaajana matkalla toimiva Matti.

Tekstin ensimmäisen osan kuvaama yhteisö on vuosisatojen ajan ollut monenlaisien kulttuuristen vaikutteiden leikkauspisteessä. Islamin ja muiden uskontojen mukanaan tuomat muutokset, kauppayhteydet, kolonialismi, neokolonialismi ja globalisaatio ovat olleet ja ovat yhteisöllisiä realiteetteja. Irenen haastattelemat ihmiset liikkuvat kulttuurien risteämissä. Jotkut heistä ilmentävät erilaisia Gambiassa vallitsevia asenteellisia ja kulttuurisiin käytäntöihin liittyviä eroja. Toisilla taas painottuvat kysymykset länsimaisen ja afrikkalaisen kulttuurin eroista ja niiden välimaastossa liikkumisesta. Keskusteluja käydään sekä länsimaiseen akateemiseen että ”rap”-diskurssiin nojaten. Brahin (1996, 182) kuvailemat diasporiset matkat – jotka sallivat subjektien juurten



kiinnittyy samanaikaisesti useisiin historiallisiin, sosioekonomisiin ja kulttuurisiin elämämpiireihin – todellistuvat. Sama koskee myös Irenen ja monien muiden kertomusten hahmojen arkista elämää, jossa on kiinnikkeitä ja linkkejä erilaisiin paikkoihin, ajatteluperinteisiin ja sosiaalisiin todellisuuksiin. Irenen on helppo sopeutua tähän maailmaan ja sen erilaisiin keskusteluihin. Mirjalle ei myöskään tuota vaikeuksia pitää Irenen hahmoa eheänä. Hänen omasta elämästään kertovat katkelmat koskettavat Irenen tarinaa kaukaisesti, kuin yhteyttä etsien. Mirjan kuvauksessa huokuu kentälle laskeutumisen prosessi, kun Irene odottaa haastateltavaansa kuvaajansa Matin kanssa.

Irene imeskeli muovipussiin jäädytettyä malvateetä kyynärtaipeestaan. Makea punainen neste valui rannetta pitkin nihkeään tarjoiluastiaan. He olivat sopineet tapaamisen naisprojektista vastaavan kanssa puoli kahdeksitoista. Nyt kello oli yksi, eikä projektijohtajaa näkynyt. Sihteeri oli kertonut hänen luultavasti saapuvan iltapäivän aikana ja kehottanut Mattia ja Ireneä odottelemaan pihalla, jota reunustivat vuosia sitten brittien pykäämät rakennukset.

– Lähdetään kuvaamaan merta, Irene ehdotti.

He laahustivat kivenheiton päässä sijaitsevalle nousuveden kosteaksi jättämälle hietikolle. Irene kiinnitti hameensa alushousujen lahkeiden alle ja kahlasi veteen. Hän zoomasi kameransa vanhoihin paaluihin, joihin simpukat olivat rakentaneet väkirikkaita yhteisöjä. Pienten näkinkenkien kostea pinta kiilteli maininkien jäljiltä sateenkaaren väreissä. Ne antautuivat kameran katseelle aina aallon vetäytyessä. Ilman meren kosketusta simpukat kiihtuisivat ja muumioituisivat, Irene pohti, aivan kuin ihmisetkin. Meitäkään ei olisi ilman vuoroveden leikkiä ja aaltojen suolaisenmakeaa hengitystä.

Ohi kulkevat lapset jäivät katselemaan heidän puuhiaan.

– Tubabo! How are you? huusi valkoiseen pyyheliinaan käärittyä ruokastiaa päänsä päällä kannatteleva pitkäsäärinen tyttö.

– Mun nimi on Irene ja hän on Matti, ei tubabo. Irene kahlasi rantaan.

– Maatii, Irrenne, lapset toistelivat.

– Mistä te olette kotoisin? kysyi siniseen koulupukuun pukeutunut poika.

– Suomesta, Matti vastasi.

– Kittos, Kittos, tyttö mongersi. – Minulla on suomalaisia ystäviä. From Oriimatila. Lissa and Seppo.

– Mukavaa, ehkä tunnen heidät, Irene nauroi.

– Kerro terveisiä, Fatulta, jos satut tapaamaan! huhuili matkaansa jatkanut tyttö vilkuttaen iloisesti.

Lähdettyään rannalta Matti ja Irene kulkivat toria reunustavan kaupakujan kautta.

– Deja vu, Irene aprikoi.

Puheensorina, kirjavat asusteet. Kankaita, vihanneksia, maapähkinävoita, mausteita, leivonnaisia kaupustelevat naiset. Sokean kerjäläisnaisen nasaaliääninen laulu. Rapeaksi paahdetun kalan tuoksu. – Oudon tuttua.

Häthätää kyhätyssä kojussa, kaasuliekin päälle asetetussa padassa, tirsevässä maapähkinäöljyssä ui metamorfoosin läpikäyneitä kaloja. Ne katselevat ohikulkijoita rakeita muistuttavilla silmämunillaan. Kauppias kääräisi Irenen valitsemat kalat sanomalehden kappaleeseen. He nauttivat pikalounaansa hartaan hiljaisina. Irene imeskeli nautiskellen rapeiksi paahtuneita ruotoja, jotka jättivät kitalakeen kauan säilyvän pehmeän maun.

Myöhemmin palatessaan haastattelemaasta griotperhettä Irene tekee kotimatalla muistiinpanoja ja astelee sitten torille.

”Traditionaalisessa mandingayhteisössä taiteilijoihin luettiin muusikkojen ja tarinakertojien lisäksi käsityöläiset ja sepät. Modernissa yhteisössä tämän nimikkeen alle mahtuu laaja kirjo työnkuvia, viestintä- ja viihdealan ammattilaisista ja taiteilijoista tekniikan ja arkkitehtuurin edustajiin sekä erilaisiin käsityöläisiin. Monet heistä ovat valmiita käsittelemään ja avaamaan solmuja ja ongelmakimppuja, joita yhteiskunnallisten tilanteiden nopea muuttuminen, globaali seismografia ja perinteisten yhteisöllisten ideoiden ja identiteettien pirstoutuminen tuo muassaan.” Irene pyöritti toisessa kädessään pulloa, jonka pohjalla lillui suullinen kellertävää sakkautunutta juomaa ja raapusti itselleen päiväkirjaansa muistutuksen.

”Kirjoita illalla perinteisistä oppimistavoista!”

Toria kohti kuleksiessaan ja vastaantulevia lapsia tervehtiessään hän pohdiskeli, kuinka varhain lapset oppivat asioita olemalla läsnä. Se on hyvin erilaista oppimista, kuin se mitä tavallisesti tapahtuu koulussa pääntäessä asioita päähän. Mitenkähän kokemuksellisen oppimisen voisi tuoda osaksi vaikkapa suomalaista yhteisöllistä kasvatusta, hän pohti kumartuessaan tarkastelemaan pikkutyttöä kankaan palaselle myytäväksi asettelemia sipuleita ja paprikoita. Asiantuntevasti lapsi noukki tuoreimmat ja laittoi ne Irenen laukkuun.

– Hello, hello! tervehti vähän vanhempi poika, kun hän asteli savustettujen kalojen luo.

– Good, fresh fish. How many do you want? Poika kääräisi pari kalaa

vanhan sanomalehden palaseen ja nosti maasta kourallisen lisää.

– *This is enough!* Irene huudahti tehden kädellään estelevän eleen.

Mirja puolestaan sukeltaa tekstiin ja pohdiskelee metodologisia ratkaisujaan:

Maaailma tapahtuu Irenessä, Mirja mietti kävellessään keittiöön. Minä valitsen hänelle konteksteja, jotka syntyvät maailman tapahtumisesta minussa. Irenen hahmo ojentuu maailmaan ruumiistani kuin lapsi tai kuin lumi joka sulaa lätäköiksi ja puroiksi keväisessä rokonarpisessa kynnöksestä. Kynnös on siivu todellisuutta, jonka olen muokannut muistojeni, aineistojeni, luettuun ja koettuun pohjautuvien tietojeni ja mielikuvieni pohjalta. Tarinoinut.

Ensimmäisen osan loppupuolella Mirja alkaa osoittaa hukassa olemisen merkkejä, eikä enää tiedä kuinka paikoittaa Ireneä ja itseään tekstissä ja erilaisissa diskursseissa. Maatessaan kylvyssä kasa teorioita pursuavia kirjoja vierellään hän keskustelee niissä avautuvien näkökulmien kanssa.

162

Myös erilaiset kehot ja lähestymistavat elävät rinnakkaisesti samassa sielussa, Mirja pohti ja pani syrjään kirjan, jonka sivut pehmenivät hänen hikisissä käsissään. Irene tunnistaa ruumiissaan maan impulssit, despoottisen autoritaarisuuden, nimetyn ja irrationaalisen vallan olemassaolon ja kapitalistisen koneen leukaluut. Onko hän skitsovallankumouksellinen tyyppi vai piilekö hänen nahkansa alla luulosairas fasisti. Entä Ibrahim? Suuta kuivasi.

– *Halloo! Voisitko tuoda lasin mehua? Hän huusi keittiössä läksyjään tekeväälle Norealle.*

– *Kohta, kohta, tyttö vastasi.*

Mehua naukkaillessaan Mirja avasi Deleuzen ja Guattarin teoksen Mitä filosofia on? kohdalta, jonne hän oli joskus jättänyt puhelinlaskun kirjanmerkiksi. Helvetin iso lasku. Sen jälkeen hän oli alkanut vahtia neurootisesti puhelimen käyttöä. Hän luki alleviivaamansa lauseen: ”Eurooppalaistuminen ei muodosta tulemista, vaan vain kapitalismin historian, joka estää alistettujen kansojen tulemisen.” Viereisellä sivulla kirjoittajat kysyvät: ”Kuka sosiaalidemokraatti ei antaisi ampumiskäskyä, kun kurjuus tunkee ulos rajatulta alueeltaan eli ghetosta?”

En ole sosiaalidemokraatti, mutta on hetkiä, jolloin olen valmis häviämään, suorittamaan likaisen työn toisten puolesta, Mirja ajatteli. Mitä



minulle on tapahtunut, kun omatkin ihmisoikeuteni näyttäytyvät kauppatavarana? Vai ovatko ne aina joillakin aksioomilla olleet sitä. Jos minulla ei ole mitään virkaa joudan joukkohautaan. Ei. Mirja vaihtoi kirjan Verena Andermatt Conleyn kirjaan Héléne Cixous: Writing the Feminine. ”Kirjoittamisen liike alkaa toisen läsnäolosta, jota ei aika, etäisyys tai kuolema voi erottaa”, Mirja tulkitsi ahmimiaan lauseita, ”Kuinka elää puutarha, Eden, sanoilla, jotka ovat ennen muistamista, kuolemaa?” Conley siteerasi Cixousia: ”Nauttiaksemme onnellisina kävelystä vuoren harjanteelta johtavaa polkua Esseiden Puutarhaan, tehdäksemme matkan uskollisesti, sopusoinnussa elämän kanssa, keholla, meidän täytyy poistua pehmeästi, jättää kaikki suosittelevat, ja elää nyt, yksinkertaisesti elää, elää täysillä siellä missä elämme, aloittaa alkava matka, antaa asioiden tapahtua ilmenemismuodoissaan, antaa ruusun tulla koetuksi ruusuna, laskeutua kutsuvaan puutarhaan, sen kiehtovan raikkauten johdattelmana, laskeutua luottaen kehoon, lapsuuteni laskeutumisen tavoin, ennen kuin tuntee katujen nimiä, mutta aistit tuntevat tiensä, ennen erisnimejä ja nimisanoja, hajuvesien lomassa, kävellen jalat sandaaleissa syvällä hajuvesissä, markkinatorin liikkeessä.”

Mirjan ja Irenen keskustellessa tekstin epiloggissa sen ensimmäisestä osasta Irene toteaa: *Ehkä koko ensimmäinen kappale on intro, jonka voisi tiivistää muutamaan sivuun. Mirja väittää vastaan: Eikä kuitenkaan voisi. Koko tarinanhan olisi voinut jättää kirjoittamatta. Sitä mieltä on joku esilukijani ollut. Irene puolestaan tuumaa:*

Jokaisen elämän voisi jättää elämättä, mutta kuitenkin päätämme elää. Jokaisen tutkimuksen voisi jättää tekemättä, mutta kuitenkin teemme niitä. Jokaisen matkan voisi tehdä muualle, mutta loppusuoralla on liian myöhäistä. Jokaisen tarinan voisi jättää kertomatta, mutta joku outo voima ajaa meitä kertomaan ja kirjoittamaan.

Analysoidessaan kuubalaissyntyisen Puerto Ricon ja New Yorkin välillä sukkuloivan taiteilijan Yolanda Fundoran maalausta, jossa paljasrintainen nainen istuu pöydän ääressä kynä kädessään, katse kohdistettuna katsojaan, lukuisien silmien tuijottaessa hänen selkensä takaa, Behar (1995, 2) toteaa: ”Kun nainen istuu kirjoittamaan, kaikki silmät ovat hänessä. Nainen, joka kääntää toiset katseensa objekteiksi on jo itse katseen objekti. Naista, alkuperäistä Toista, on aina katsottu ja valvottu. Nainen näkee itsensä nähtynä. Tarttuessaan kynäänsä hän miettii, kuinka ’oppiaine’ tulee katsomaan tekstiä, jota hän haluaa kirjoittaa. Nähdäänkö se liikaa miesten työn johdannaiseksi? Tai liian feminiinisenä? Liian turvallisuushakuisena? Tai liian uskallettuna? Liian vakavana?

Tai ei tarpeeksi vakavana? Monet silmät ovat kohdistuneet häneen – nähdäkseen jos hän kirjoittaa paremmin tai huonommin kuin miehet – tai vähintään yhtä hyvin kuin muut naiset.”

Mirjalla, kuten tuolla maalauksen naisella on takanaan lukuisia silmiä, jotka ovat myös hänen omiaan ja jotka kaikki katselevat häntä hieman eri näkökulmasta. Ne edustavat toisistaan poikkeavia rooleja, joita naiselta odotetaan erilaisissa paikoissa, joissa hän oleskelee. Laskiessaan kynänsä paperille – tai nostaessaan sormensa näppäimistölle – Mirja sallii kaikkien silmien mukanaan tuoman kokemuksen tulla esiin. Behar toteaa, että tämän päivän feministien on helpompi saada äänensä kuuluviin kuin 1800-luvun naiskirjailijoiden, joiden kirjoittamista varjosti ”hullu nainen ullakolla” -syndrooma (Gilbert & Gubar 1979). Yhä edelleen me naiset kuitenkin joudumme taistelemaan tuodaksemme näkökulmamme esiin ja vakuuttaaksemme itsellemme, että kirjoittaminen on mielekästä tänä kasvavan köyhyyden ja epätasa-arvoisuuden, rasmin, vieraan pelon ja sodankäynnin aikana. Joudumme pohtimaan onko kirjoittamisemme puskuria hullutta vastaan vai eräänlaista hulluutta itsessään. Olemmeko ”hulluja naisia vieraalla maalla”? (Behar 1995, 16.)

Mirjan on myös kohdattava Beharin (1995, 15) esiin nostamat naisten kirjoittamiseen liittyvät kysymykset. Hänellä on ambivalentti suhde tekstiinsä. Häntä ajaa kirjoittamaan lähes maaninen tarve kuvata asioita, jotka jäävät helposti kaavamaisesti formuloidun tutkimustekstin tavoittamattomiin ja paljastaa hahmojensa elämä, kuten tietyn tyyppisessä feministisessä kirjallisuudessa on tapana. Kirjoittaessaan Mirja ei välitä tieteellisistä portinvartijoista ja auktoriteeteista, mutta heidän hänen omaan kehoonsa piirtyneet silmänsä aktivoituvat, kun hän antaa tekstinsä luettavaksi tai kuultavaksi. Sekä Irene että Mirja tietävät, että perinteisen etnografian linssin läpi katsottuna heidän työskentelytapansa ei ole validi eikä luultavasti täytä reliabiliteetinkaan kriteerejä. Nämä ”hullut naiset diasporisessa tilassa” haluavat valottaa sekä omia että kartoittamisensa maisemien ja kohtaamiensa subjektien kreolisoituneita ja moninaisia todellisuuksia, jotka väistämättä leikkaavat toisiaan tässä globalisoituneessa maailmassa (vrt. Trinh 1991, 26).

FATUN TARINA

Toinen osa alkaa joen ylityksellä. Virran toiselta puolen alkaa matka kohti Suukayiraa, Irenen lasten isän kotikylää. Kuumeinen Irene matkaa myös ajassa ja pohtii omia ja haastattelemiensa naisten juurtumisen ja siirtymisen kokemuksia (vrt. Yuval-Davis 1997a, 131). Hänen vieressään istuva kanssamatkustaja muistuttaa, että nykyisessä diasporisessa kreolisoituneessa maailmassa jaamme median tuottamia tarinoita, olimme kotoisin sitten Gambian tai Suomen perukoilta.



Auton katolle köytettiin entisten lisäksi lukuisia pakaaseja ja nyyttejä. Nyt ajoneuvo muistutti enemmän taakkansa alla puskevaa itsepäistä härkää kuin ylpeää kamelia. Huipulla keikkui pari jaloistaan sidottua vuohta. Ne määkivät hätäntyneinä. Lapset ja Irene halusivat pitää kukon sisällä autossa. Lamin ripusti sen kannuksistaan seinälle takkikoukkuun. Pitkien neuvottelujen, kinaamisten, paikanvaihto-operaatioiden ja selvitysten jälkeen kaikki halukkaat saatiin mahdutettua kyytiin ja oltiin valmiita lähtöön.

– Mitähän mieltä eläintensuojelijat olisivat tästä joukkokuljetuksesta? kukkoa kameralla tähtäävä Matti laukoi.

– Mitoitus- ja tilastandardit taitavat olla sekä ihmisten että eläinten kannalta erityiset, Irene mökelsi.

– Vuohiparat, huikkasi Fatu etupenkiltä, kun starttaamisen säikäyttämät eläimet alkoivat hakata päätään peltikattoon. Ibrahim painoi kaasua ja auto syöksyi kapealle tielle, jota reunustivat kulkuneuvon ikkunoita piiskaavat pensaiden oksat. Tästä jatkui vuosia sitten Aman matka kohti tuntematonta, pohti Irene. Initiaatio, raja, jonka takana muistojen ja kulttuuristen merkitysten äänet tihentyvät ja henkilökohtaiset ja kollektiiviset kertomukset kohtaavat. Kohta lapseni tapaavat ihmisiä, joiden kanssa he jakavat genealogiaansa. Mitä se merkitsee? Voisimmeko saapua mihin tahansa kylään, missä tahansa maailmassa, istuttaa muistojemme juuret ja tunnistaa ruumiissamme jaetun historian, ilon, pelon, odotuksen sekä meitä yhdistävät ja suojelevat tarinat. Irene katseli edessään istuvan Hannan lihaksikasta niskaa, joka kannatteli ylpeänä kirkkaaseen huiviin kiedottua lettikampausta. Millaisia kollektiivisiin ja yksilöllisiin muistoihin liittyviä mielikuvia Hannassa heräisi, jos hän ajelisi kohti Kärsämäkeä?

– Kato äiti, valkoisia hevosia! Fatun huudahdus katkaisi Irenen ajatukset. He olivat ohittaneet metsän ja saapuneet savannille. Kaukana oikealla erottui talojen kattoja ja sieltä täältä kohoavaa savua. Niityllä oli hevosia kaluamassa ruskeaksi paahtunutta heinää.

– Miksi ne on noin laihoja? Talbo ihmetteli.

– Köyhyys lemuaa, Matti tokaisi.

– Kohta kasvaa tuoretta heinää ja ne paksuuntuu, Ibrahim huusi etupenkiltä.

He pysähtyivät purkamaan kyydistä jäävien matkatavaroita katolta. Ibrahim sadatteli. Vuohen omistaja avasi eläimen jalkoja yhteen puristavat köydet. Se yritti nousta puutuneille nilkoilleen, muttei jaksanut kannatella itseään, vaan jäi istuksimaan tien penkalle.



Poisjääneiden matkustajien tilalle nousi uusia ja tungos autossa lisääntyi.

– Ollaan kyljikkään kuin mateet torimyyjän laatikossa, Matti irvaili.

Radiossa soiva Njoussun N'dourin kappale hyväili Irenen kuumeista ruumista. Hän keinui silmät kiinni hyräillen laulua vatsastaan.

– Do you know what he sings about? kysyi Irenen vieressä istuva mustavalkoiseen perinteiseen, käsinkehrätystä puuvillasta kudottuun asuun puukeutunut mies.

Eristäytymisestäään yllätettynä Irene puisti päätään.

– He tells that he loves his darling so much that he wants to buy an aeroplane for her. Palleasta nouseva hekotus sattui ja Irene ilmehti miehelle irvistellen kivusta.

– Lentokone on hyvä symboli modernille aikakaudelle, hän aloitti, mutta sanat puuroutuivat möykyiksi.

Mies nauroi.

– Lennetäänkö savannin yli ja pois Afrikasta jonain päivänä, kuten Meryl Streep ja Robert Redford.

Irene teki käsivarsillaan lentokoneen nousua imitoivan eleen ja kaivoi laukustaan kynän ja muistikirjan.

“Virtaviivaisuudessaan lentokone on hyvä metafora luonnosta niskaotteen saaneelle yksilölle. Taidokkuudessaan se tarjoaa illuusion kaikkivoipaisuudesta. Hinnakkuudessaan ja yllellisyydessään se on ehkä oiva lahja rakastetulle, jolle haluaa tarjota maailman. Vai onko se symboli sydämessä palavalle kaipaukselle, tunne-elämän siivekäs mediaattori.” Kynä hypähteli päiväkirjalla auton myötäillessä kuoppaista tietä. Laskeutuvassa hämärässä Irene ei erottanut kirjoittamiaan sanoja selvästi. Hän kiepautti viimeisen iin pisteen spiraaliksi, jonka lopetti sivun reunaan vetämällä luikertelevalle viivalla.

– Teetkö matkamme käsikirjoitusta? vitsaili vieressä istuva mies. – Onko minulla sijaa sinun Afrikassasi?

Irene sulki kirjan ja sujautti sen laukkuunsa.

Onkohan mulla itselläni paikkaa siinä? hän pätkäili. Auton ajaessa kaarteeseen Irene muisti taas Aman tarinan. Ehkä tässä mutkassa rengas vietti määrässä liejussa, kärryt suistuivat tieltä ja Ama lähti pellolla työskentelevien sarahulinaisten ylväitä vartaloita ihmetellen apua etsimään.

– Tunnistatko tämän kylän? Ibrahim huuteli etupenkiltä huitoen kädellään kohti kylää, joka oli jo jäämässä taakse. – Ollaan kohta kotona. Isoäidin luona. Family home. Isän syntymä koti, hän kertoi lapsille.





Ehkä siirtyminen Suukayiraan, perinteisempään gambialaiseen kylään – periferiaan – kuten Irenen aiemmin haastattelema Ama tekstissä paikkaa kuvaa, vaikuttaa Mirjan ratkaisuun siirtyä Fatun näkökulmaan. Irene sairastuu, menettää äänensä ja uppoaa kehollisuuteensa, josta väistämättä myös hänen lapsensa ovat osallisia ja joka alkaakin näyttäytyä Fatun kokemana. Fatun todellisuudessa sekä Gambiassa kohdattu että hänen isänsä ja äitinsä välittämä tietämys risteävät ja muotoutuvat hänen omaksi kokemustodellisuudekseen.

Talbon herättyä päiväunilta isä ehdotti, että he lähtisivät tutustumaan kylään ja tervehtimään naapureita.

– Kaikki tiet näyttää samanlaisilta. Mä varmasti eksyisin yksin täällä, Fatu huomautti heidän poistuessaan kompaundilta eri portista kuin aamulla.

– Huomenna et enää eksy, isä nauroi.

He ohittivat kompaundeja ja Ibrahim kertoi niiden asukkaista, joista suurin osa oli jotakin kautta sukulaisia heille.

– Tuollakin on Maffan maa. Se on teidän maa. Te voitte rakentaa sinne oma talo.

Isä viittoi tien reunassa olevalle aukiolle.

– Mä voisin asua teltassa. Sellasessa iglussa, jossa on reikä katossa, Talbo innostui.

– Höhlä, iglu on jäätä. Sä tarkoitat kotaa, Fatu ilkkui.

– Täällä hyvä afrikalainen talo. Ei kuuma, ei kylmä. Paljon savi, josta te rakentaa koti, isä selitti astuessaan pienen kaupan terassille. – Joku päivä mennään katsomaan minun mummon mummo. Asuu afrikkalainen perinnetalo, isä kertoi heidän hörppiessään lämmintä Fantaa.

– Hän on ainaki 120 vuotta. Pieni kuin rusina.

Isä näytti kämmentensä välissä, kuinka pieni, pienempi kuin naapurihuoneen vauva, mummo oli.

– Ihan valkoinen. Väri sama vanha boubou. Aina aamu mummo kannetaan aurinkoon bantaballe. Silmät kuin kaksi pilviä taivaassa. Se katsoo varjo ja puhuu niille, Ibrahim nauroi. – Varjon ystävä. Kun ne menee pois mummo kannetaan takaisin sänkyyn.

Fatu ajatteli miten hän työntäisi sormensa pikkupikkumummonsansa villiin valkoiseen hiuspehkoon ja haroisi sitä kuin villakoiran turkkia.

– Kuka sen kantaa? Talbo kysyi.

– Ihmiset. Sukulaiset. Aina joku huolehtii vanha ihminen. Ei niin kuin Suomessa jättää vanha instituutio, heittää pois. Afrikassa kunnioittaa

vanhukset. Isä. Äiti. He antaa sulle elämä.

Fatua pyörrytti, mutta hän yritti näyttää virkeältä heidän jatkaessaan matkantekoa. Onneksi isä kääntyi puikkelehtivalta tieltä piha-aukiolle. Pian he astelivat sisään kapeasta portista ja saapuivat pihalle. Patiolla naiset kuorivat maapähkinöitä. Vieraat nähdessään he oikoivat levähtäneitä kangojaan. Pienimmät lapset kerääntyivät vastaanottokuoroksi, joka visersi yllättyneittä tubaata. Isä leikki ja sanaili naisten kanssa. Nämä päivittelivät Talbon hiuksia ja hypistelivät Fatun batiikkihametta. Lopulta isä istahti bantaballe miesten joukkoon. Fatu seiso i hänen vierellään ja tarkkaili matolla puolittaisessa makuuasennossa lojuvaa kaveria. Pitkässä mekossaan tämä näytti Jeesukselta, joka oli seikkaillut yhdessä elokuvassa. Mies nousi istumaan jalkojensa päälle ja yhtyi vanhemman toverinsa aloittamaan rukoukseen. Hän siveli kasvojaan toistellen "amin, amin". Fatu pohti pitäisikö hänenkin tehdä jotakin ja vilkaisi miesten piirissä kädet ojennettuina kyökköttelevään isään. Tämä ei näyttänyt huomaavan häntä, eikä kananpoikia jahtaavaa Talboa.

168

Mirjan suhde aineistoonsa ja aikaan muuttuu hänen kirjoittaessaan Fatusta. Tämä vaikuttaa myös tekstiin. Siitä tulee poettisempaa ja lihallisempaa. Kahden tai useamman kulttuurin vuorovaikutuksessa liikkuvan lapsen maailmaan eläytyessään hänelle avautuu konkreettisemmin kokemuksia lapsen suhteesta kieleen. Mirja kohtaa tiloja, joissa mieli, ja sitä ilmentävä kieli – ehkä tahtomattaankin – hybridisoituvat ja poimuuntuvat niin yksittäisten kielten sisäisissä rakenteissa kuin kielten välisessä vuorovaikutuksessa. Tämä vaikuttaa myös hänen kuvaamiensa henkilöihajmojen positioitumisiin heidän pohdiskellessaan sosiaalisten rakennelmien ja arvostelmien pysyvyyttä ja mahdollisten rajanaylitusten reittejä (vrt. Bhabha 1996, 58). Seuraavassa otoksessa Mirjan keskustelukumppaneita ovat Norean lisäksi Ronald Barthes ja Bhabha. Barthes todistamassa kielen fiktiivistä luonnetta, Bhabha avaamassa kielelle tiloja:

Hän tanssahteli lattialle pinottujen kirjakasojen luo ja etsi teoksen Valoisa huone. Kaadettuaan kahvia valkoiseen, laakeaan kuppiin hän istahti nojatuoliin, sulki silmänsä, kohotti juoman lähelle kasvojaan ja nuuhki vahvaa paahteista aromia. Ensimmäinen kulaus lämmitti vatsan ja pani sydämen tykättämään. Mirja laski kupin kukkapöydälle ja selaili nidettä. Sivulla 92 oli muistilappu. "Kielen onnettomuus (mutta ehkä myös sen tarjoama nautinto) on sen kyvyttömyydessä todistaa alkuperäisyyttään. Kenties kielen noemana onkin tämä kyvyttömyys, tai myönteisesti ilmaisten: kieli on luonnostaan fiktiivistä."

Ajatuksen innoittamana Mirja jätti sydäntä tahdistavan välipalansa pöydän kulmalle ja siirtyi kirjoituspöydän ääreen. Lyijykynällä hän raapusti vanhan artikkeliversionsa taakse oivalluksiaan. ”Usein väitetään, että lapsen kieli ja ajattelu on normatiivista. On ehkä totta, että lapset pyrkivät opettelemaan yhteisönsä kielen pilkun tarkasti. Toisaalta, koska lapsi usein elää aikuista voimakkaammin kehollisuudessaan tämä heijastuu myös hänen käyttämäänsä kieleen, olipa se sitten verbaalia tai jotakin muuta ilmaisua. Lapsi abstrahoi olemassa olevan pohjalta. Tästä ja nyt. Vaikka lapsenomaista käytetään usein synonyymina kehittymättömyydelle ja epärationaalisuudelle, lasten ajatuskulut saattavat liikkua alueilla, jotka monet aikuiset ovat sulkeneet pois tietoisuudestaan yksinkertaistaakseen suhdettaan maailmaan.” Mirja naputteli kynällä ohimoaan ja veti huomaamatta otsaansa huutomerkkin. ”Joku on väittänyt lapsien oivaltaavan ja paljastavan sattumoisin puheeseen kätkeytyneitä konventioita ja kyseenalaistavan tiedostamattomallakin ironialla kielen sisäistä vallankäyttöä.”

– Onko ruokaa? Norea huhui eteisessä.

– Ei vielä, kirjoitan lasten kielestä. Onko sinulla ajatuksia?

– Ajatuksia on, muttei juuri nyt, muuta kuin jokelluksesta, itkusta tai siansaksasta.

– Miksihän sanotaan siansaksa? Mirja kummasteli ja rapsutti koiraa, joka kirmasi perheenjäsenen luota toisen luo.

– Niin, miksei vaikka koiransuomi, Norea nosti leukaansa antaumuksellisesti lipovan karvaturrin syliinsä ja siirtyi tietokoneen ruudun ääreen.

Mirja keskittyi muistiinpanoihinsa.

”Erityisesti silloin, kun lapset kohtaavat erilaisia kielellisiä ja kulttuuri-sia todellisuuksia, he joutuvat pohtimaan elettyä todellisuutta moninaisista näkökulmista. Homi Bhabha kutsuu kulttuurin sekoittumisen prosessia ’kolmanneksi luovaksi tilaksi’. Tuossa tilassa kiistetään kulttuuristen uskomusten pohjalla olevia historiallisia lähtökohtia, sekä luodaan uudenlaisia auktoriteettirakenteita ja poliittisia aloitteita, jotka eivät helposti avaudu perinteisiin käsitejärjestelmiin tukeutumalla. Bhabha viittaa aikuisten kokemuksiin, mutta uskon, että monella lapsella on valmiudet tuottaa uutukaista ajattelua, jos heitä siihen tuetaan. Viime kädessä he useimmat lapset joutuvat seikkailemaan erilaisten heille aluksi vieraiden symbolisten järjestelmien kanssa. He ovat kielen uhreja, mutta myös sen mahdollisia muokkaajia. Puheessaan, ja muussakin ilmaisussaan, he voivat avata näkökulmia rinnakkaisiin todellisuuksiin.”

– Onpa korkealentoista, Mirja sanoi ääneen, mutta mitä tällä on tekemistä Fatun tarinan kanssa.

– Mitä horiset? Norea nousi ja Mirja otti hänen paikkansa. Hän sammutti kaiuttimet, joista Avaimen räppäri julisti: ”Punainen tiili kädes, huomenna kaikki muuttuu, raha enää vain muisto, rakkaus enää vain puuttuu.”

Avattuaan tiedoston hän naputteli. Onko lapsen, sen enempiä kuin aikuisenkaan, kokemus kahlittavissa. En tiedä Fatusta paljonkaan, vaikka olen kulkenut hänen rinnallaan monta päivää. Jakanut hänen uteliaisuutensa ja pelkonsa, tuuliselta savannilta lumiaukealle ulottuvan maiseman, ruumiista versovat mielikuvat, unet, heittäytymiset. Varpaat Atlantissa, isän ja äidin tarinoiden huuhdeltavana.

Norean kanssa keskustellessaan Mirja pohtii naiseuden sisäistämistä ja sen suhdetta omaksuttuihin asenteisiin ja kielenkin rakenteisiin. Erilaisissa kulttuurisissa konteksteissa naisille asetetaan erilaisia odotuksia. Mirja toteaa, että naisille asetetut paineet, jopa naisten itse asettamat eivät länsimaisessa ja suomalaisessakaan kulttuurisessa kontekstissa hellitä. Seuraavassa kuvauksessa keskustelu ajautuu kohti ontologisia kysymyksiä uskonnon ja paternalismin ajattelun rakenteita läpäisevästä vaikutuksesta. Rivien välistä voi löytää esimerkiksi Irigarayn ajatuksia kielen ja tiedon ruumiillistuneesta luonteesta.

– Miksi naisilla on huonompi palkka? Mä en ymmärrä. Norea pukkasi saunan oven raolleen.

– Muistatko kun pari päivää sitten keskusteltiin naisista islamilaisissa yhteisöissä ja mä yritin selittää, että hierarkioita, uskomuksia, tapoja ja tottumuksia ei ole helppo purkaa. Olemme kaikki enemmän tai vähemmän sokeita omille alistaville käytännöillemme. Niiden tunnistaminen sattuu. Mirja kääntyi kyljelleen ja pyyhki hikeä kasvoiltaan.

– Se on eri juttu.

– Ei ole, ainakaan kokonaan. Kun mä olin lapsi, naisen arvoa mitattiin esimerkiksi sillä, miten kova se oli tekemään työtä. Muistatko sen mun Liisa-serkun? Aina kun se oli käynyt jossakin kylässä sillä oli huomautettavaa siitä, miten ylimalkaisesti perheen emäntä oli siivonnut. Ja muistuttaa miten se itse kuurasi lattiaitaan polvet verillä. Ikään kuin se olisi saanut siitä lohtua. Nuorena tyttönä mä olin töissä monenlaisissa naisvaltaisissa työpaikoissa. Niistä oli usein ihan sairas hierarkia, ihmiset kyttäs ja arvioi toisiaan. Jostain rätin väntämisen kulmasta saattoi kehkeytyä alipalkatuille ja





ylityöllistetyille naisille ihmisarvon mittari ja elämän sisältö. Hämmästykseni sain todeta, että akateemisessa maailmassa vallitsi aika samanlaiset kuviot. Rätin sijasta väännetään sanoja ja käsitteitä. Luuttuusneste lienee sama.

– Mikä ihmeen luuttuusneste? Norea kysyi

– Sen kun tietäiskin. Kai se on jokin kummallinen sukupolvien, perherakennelmien, uskonnon, uskomusten, muka tieteellisten väittämien, tunteiden ja ruumiin kahlitseva sitomo, joka pitää naisia, ja miehiäkin, otteessaan. Irene laskeutui lauteelta ja asteli pesuhuoneeseen.

– Meidän ope sano, että kun jollekin alalle hakeutuu paljon naisia niin palkat alkaa laskea, Norea selosti ylälauteelta.

– Tai niillä aloilla, jotka on perinteisesti nähty naisten töinä, palkat ei nouse, Mirja huomautti levittäessään shampoota hiuksiinsa.

– Miksi naiset ei pidä yhtä ja vaadi oikeuksia ja arvostusta? Norea lorutti kiposta vettä hiuksilleen.

– Ehkä kysymys on isän rakkaudesta ja taivasosuudesta, Mirja nau-rahti.

– Millaiseltahan maailma näyttäis, jos Jeesus olis syntynyt tytöksi. Norea siirtyi pesuhuoneen puolelle kuivaharjaamaan nystyräisellä pyyhkeellä ihoaan.

– Äiti, tytär ja pyhä henki, naurahti Mirja avatessaan suihkun. – Olisi-han se metaforana kiehtovampi ja tutumpi kuin tuo maskuliininen kolmi-naisuus. Olisin jopa valmis luovuttamaan pyhän hengen määrittelemättö-mälle jumaluudelle ja antamaan jumalattaren isälle erikoissijan pyhimysten joukossa, hän lupasi huuhtoessaan hiuksiaan pää alaspäin kumartuneena. Noustuaan seisomaan ja ojennettuaan kasvonsa kohti säteinä avautuvaa vesiryöppyä Mirja jatkoi.

– Ehkä intohimoaan voi kanavoida vaikkapa vääntämällä rätkkiä tai nussimalla pilkkuja. Johonkin virtaanhan me kaikki luultavasti halumme sopeutamme.

PALUU KENTÄLLE

Hymeen kolmannessa osassa siirrytään takaisin Irenen näkökulmaan. Tarina alkaa Irenen kirjoittaessa päiväkirjaansa kokemustaan sairausajalta. Unenomaisessa kirjoitelmassaan Irene kuvaa, kuinka hän liikkuu erilaisten aistimusten, maisemien, kokemusten, paikkojen, sosiaalisten suhteiden ja ruumiinsa paikantamisten liepeillä. Hänen kälynsä Sona taluttaa hänet tietoisuuteen, toimien Toisena (othermother) ja edesauttaen

Ireneä löytämään suhteen omaan äitiyteensä (vrt. Bulbeck 1998, 128; Conley 1984, 109; Ifekwunigwe 1999, 175).

Ensimmäinen muistikuva on katsetta tavoitteleva silmäke. Samettinen kai-vo. Sen valo yhdistyy ruokatorvessa vellovaan nesteeseen ja vatsanpohjan värähtelyyn. Kaikki liittyy ääneen, soljuvaan melodiaan, joka kamppailee vastaan hangoittelevan ruumiin kanssa. Olen pihalla. Olen kotipiha. Punamullattu aitta. Liiterin nurkalle sulava jääriitteen verhoama rapakko. Liejuinen saunapolku, johon reidet jumiutuvat. Haluan lojua tässä aina. Kasvaa lantiosaunalattiasta kuin ruohotupsu. Saunakukka. Suljen terälehtikorvat. Pakotan pois jomottavan tuijotuksen, joka poraa nurinpäin kääntyneitä pupilleita ja vaatii liikahtamaan, raivaamaan tietä tilassa. Ärtynäänä kohotan silmämunia peittävää huntua, räväytän luomet selälleen. Joku ojentaa lusikalla keittoa käsittämättömiä ääniteitä joristen. Kämmen niskassa sitoo päätä ja kehoa yhdistäviä lankoja. Takaraivossa räjähtää. Pato murtuu ja peittää meidät lämpöiseen nesteeseen. Lillumme vedessä kuin kalat. Äiti ja tytär. Tytär ja äiti. Äititytäräititytäräi... Lähteen tuolta puolen pyrähtää kaksi lasta, tyttö ja poika. Vauhkoavat sukeutumisen äärellä. Puristavat kysyvästi rannetta. Silittävät poskea. Hamuten olemassaoloani.

– Äiti on tässä, hämmästyneenä kuulen oman ääneni. Lapset vetäytyvät säikähtyneitä taaksepäin. Ummistettujen luomien läpi näen heidän ääriiviivansa, kuin lampun jälkikuvan. Totiset kasvot, kädet jäykistyneinä kylkiin, kääkkäräöksat. Sona ottaa rauhallisesti kämmenensä niskasta ja laskee pääni olkipatjalle. Säkkikankaan läpi pistelevien korsien kosketus on nautinnollinen. Heijaa varovasti kalloa, hyväilen itseäni tässä risteyskohdassa. Saunanlauteiden, apinanleipäpuiden, vesilätäköiden, vaimojen, heikkojalkaisten vasojen, unohtuneiden uumien, vislatessa halun kaanonian. Maankuun maastossa. Avaan sylini savannin aamukasteen varjoille.

– Kong, kong! Maama kurkisti verhon raosta. – Are you ready?

– Coming, wait a second! , sydämellä lepäävien lootuksien ja haaroista versovien saunakukkien ravitsijoille. Irene kirjoitti lauseen loppuun ja sulki vihkon.

Kolmannen osan keskiössä ovat paikallisen äidin ja tyttären haastattelut. Irenen itsestäänselvä suhde tutkijan positioonsa horjuu. Tämä näkyy myös Mirjasta kertovissa osuuksissa. Hänen tulkintansa subjektiivisen sosiaalisesta rakentumisesta ja häilyväisyydestä näytettyty hänen keskustellessaan Norean kanssa tämän tulevaisuuden suunnitelmista.

– Haluaisitko, että musta tulis isona maanisdepressiivinen taiteilija vai sihteeri. Eteisen peilin edessä seisova Norea tirkisteli luomensa alta kuvajais- taan mukaillessaan kajalilla silmänsä kaarta.

– Njaa. Vaikea kysymys. Riippuu taiteilijuudesta ja sihteeriydestä. Mir- ja tarkasteli sivuprofiliaan kuvastimesta. – Ei tämä paita sovi ollenkaan näiden housujen kanssa, hän tuhahti. – Onko nämä pöksyt hirveet?

– No, onhan ne vähän toissavuodelta, Norea naurahti. – Ota se sininen villatakki! Mulla ois aina kausia, kun mä maalaisin raivokkaasti ja paljon, hän luonnehti.

– Mä olin eilen kuuntelemassa Pasi Välimäen esitelmää. Hän kertoi muun muassa 1800-luvun cinematografisista kokeista Ranskassa. Joku Mare-niminen kehitti kameran, joka otti peräkkäisiä otoksia, ja sai siis aikaan liikkuvaa kuvaa. Se teki kokeita, joissa kuvassa oleva kohde häivy- tettiin, niin että siitä saattoi erottaa vain ääriviivojen leikin, Mirja huusi vessasta huulia punatessaan.

– Se työskenteli Ranskan sotaministeriölle ja sen tarkoituksena oli kehit- tää mahdollisimman toimivia sotilaita ja joukko-osastoja. Samasta asiasta innostui toinenkin tyyppi. Se kuvasi Pariisissa Salpêtriären mielisairaalassa neurologisista vaivoista kärsiviä ja hysteerikkoja. Silloin nimittäin keksittiin tai löydettiin sellainen taudinkuva. Onkohan tämä huulipuna allergisoivaa, se kutittaa, kuunteletko sä mua?

– Joo, joo.

– Hysterialla oli aikaisemmin viitattu naisten kohtuun liittyviin vai- voihin, mutta 1800-luvulla sitä alettiin käyttää yleisnimityksenä erilaisille psyykkisille häiriöille. Deleuze-nimiseen filosofin tukeutuen, oikeastaan se luento koski häntä ja hänen elokuvafilosofiaansa, luennoitsija päätteli, että elokuvan ja sen syntyymiseen liittyvän kapitalismin aikakauden myötä syn- tyi uusi ihminen. Elokuva omana todellisuutenaan alkoi elää elämänsä ihmisen mielen todellisuuden rinnalla ja muokata sitä hysteeriseksi.

– Jaahah, mikset anna hiusten valua alas? Se näyttää hyvältä, sä oot melkein kuin Nicole Kidman Tulkissa. Norea tarkasteli äitiään peilin kautta.

– Joopa, joo...tunnen itseni enemmän Dogvillen kahleita raahaavaksi Graceksi. Niin, siis, siitä esitelmästä johtui mieleeni, Mirja luonnehti suor- tuviaan pinnittäessään. – Että jälkikapitalistinen aika tuottaa maanisdep- ressiiviä yksilöitä.

– Miten niin? Norea huusi keittiöstä.

– Ne jotka tekee töitä, tekee niitä hullun lailla, maanisesti, kengännau- hojaan solmiva Mirja selitti ääntään korottaen. – Ihmisestä puristetaan me-

hut mahdollisimman nopeasti ja tehokkaasti. Ne joutuu kuitenkin elämään koko ajan sen pelon varjossa, ettei niille oo enää käyttöä tuotantomyllyssä. Ja että ne nimetään luusereiksi tai väliinputoajiksi, jotka vaan depressiivisinä alistuu kohtaloonsa. Eli siis: onko sillä paljon eroa tuleeko sinusta maanisdepressiivinen sihteeri vai taiteilija. Tai ehkä maanisena taiteilijana vois jollakin tasolla vaikuttaa enemmän yhteisönsä, jos on sellaisia pyrkimyksiä, ja halua muutakin kuin rahaa.

– Tarviihan kaikki rahaa, Norea keskeytti.

– Totta kai. Mirja kohensi peilin edessä asuaan. – Nälkä uhkaa maanikoakin. Heippa sitten! Kamalaa, onko kello noin paljon. Hän vilkaisi rannettaan.

– Ja sihteerinä vois vaikuttaa yrityksen toimintaan. Norean päätelmä raikui rappukäytävän sokkeloissa.

Haastateltaviensa kuuntelijana Irene muuttuu tarkkailevasta ja arvottavasta tutkijasta ulkopuoliseksi, sosiaalisia sääntöjä ja rakenteita ja paikallisia identifikaatioiden taustoja ymmärtämättömäksi noviisiksi. Hänen traditionsa läpi suodattamat ajatukset subjektien ääriviivoista ja universaaleista naiseuden määrittelyistä hämmentyvät, kun hänen haastateltavansa eivät ”puhu samaa kieltä” hänen kanssaan. Näitä naisia ei voi sanoa äänettömiksi, eivätkä he tarvitse ainakaan Ireneä puhumaan puolestaan (vrt. Spivak 1996, 16; Jagne 1994, 118). He määrittelevät subjektiuttaan joustavasti suhteessa erilaisiin sosiaalisiin ja yhteisöllisiin sidoksiin. Irenen ei ole aina helppoa siirtyä haastateltaviensa näkökulmaan ja seurata heidän ajatuskulkuaan (vrt. Yuval-Davis 1997a, 130).

Maama nosti kauhalla keon riisinjyväsiä kämmenelleen ja tutkaili niiden kypsyä. Irene sovitti nauhurin kuulokkeet korvilleen tarkistaakseen mikrofonin toiminnan. Ulkoa kuuluva rummutus kumisi kovana ja hallitsevana. Hän käänsi kasetin ja asetti mikrofonin lähiiänitykselle.

– Miksi luulet, että vanhemmat eivät aiemmin halunneet tyttöjen käyvän koulua?

– Ne ajattelee, että jos tyttö menee kouluun, siitä tulee prostituoitu, Maama heristi nauraen etusormeaan. – Koska me ollaan muslimeja, me ei haluta prostituoituja.

– Miksi koulu tekisi tytöstä prostituoidun, miks he niin ajattelee? Irene kurtisti otsaansa.

– Jos naispuoliset liikkuu miesten kanssa, pienestä pitäen. Maama mitasti kämmenellään ilmaa lähellä maata. – Heistä tulee prostituoituja.

– No, tarkottaako se, että he alkavat käyttäytyä pokiien tavoin?

– Yeah, mutisi Maama möyhentäessään riisejä hampaidensa välissä.

– Ovatko pojat sitten prostituoituja? Irene päätteli.

Maama löi kämmenellään polveensa ja hekotti.

– Mitä on... mitä ajattelet? Irene etsi sanoja. – Mitä tarkoittaa olla naishenkilö?

Maama katsoi Ireneä kysyvästi.

– Olla...naishenkilö?

– Miten naispuolisten tulisi käyttäytyä? Irene tarkensi hämmentyneenä kysymystään.

– Elää elämänsä, pitää hauskaa, Maama haki puolestaan sanottavaansa elehtien sylissään lepävillä käsillään. – Jatkaa elämää hyvinvoivana. Jokaisen oma asiahan se on.

Irene puri peukalonsa kynttä ja mietti kuinka muotoilisi kysymyksen, joka kypsytteli hänen kielensä alla.

– Mitä tahansa haluat, se riippuu sinusta, Maama selitti sanojaan selvittäen, kuin puhuen kielitaidottomalle. – Jos haluat ryhtyä prostituoitukseksi, niin sinusta tulee prostituoitu, jos et halua, ei sinusta tule prostituoitua.

– Yeah, ja mitä sinä, koska sanoit, että vanhemmat ajattelee, että..., Irene änkytti.

– Yeah, vanhemmilla oli tapana ajatella niin, mutta nyt he tietää, että jos kuka tahansa on prostituoitu, niin hän itse tahtoo sitä, Maama vastasi Irenen hamuiluun. – Kouluun meneminen ei vaikuta asiaan.

– Päättääkö tytön kouluun menosta äiti vai isä? Irene ähkäisi jotakin sanoakseen.

– Äiti se on, Maama vastasi empimättä. – Nykyään monet äidit haluaa tyttärensä kouluun.

– Mutta Sona kertoi, ettei hänen miehensä anna heidän lasten mennä kouluun, Irene muistutti.

– Hän on oppimaton mies, Maama tuhahti. – Eikä Sonalla ole rahaa, eikä koulutusta.

Kirjoittaessaan haastatteluista ja keskustelutilanteista Mirja pyrkii noudattamaan Sally Colen ehdotusta, jonka mukaan antropologien tulisi subjekti-objektipositioista irrottautuakseen kiinnittää erityistä huomiota sekä kirjoittamisen tapaan että sisältöön. Etnografinen elämän kirjoittaminen voi olla refleksiivistä ja poliittista ainoastaan jos Toinen ei ole ekssoottinen, vaan tasavertainen subjekti. (Cole 1992, 121–123.) Gambiassa tehtyihin haastattelutilanteisiin liittyy Mirjan mielestä vallan elementtejä ja haastateltavien objektisoimista. Siksi on yllättävää, että Irenen haastattelemat naiset eivät piittaa

juurikaan videoinnista tai haastattelujen nauhoittamisesta ja kertovat niin avoimesti henkilökohtaisista kokemuksistaan. Päiväkirjassaan Irene kertoo joidenkin naisten kieltäytyneen keskustelemasta hänen kanssaan kuultuaan hänen kyselleen naisten ympärileikkauksesta. Kentällä ja haastattelutilanteissa Irenen haastattelemat naiset johdattelivat keskustelua. Haastattelijalla on valta rakentaa jälkeenpäin keskusteluista kuvauksia. Mirjan tehtäväksi jää dekonstruoida osallistujien puhetta ja kuvata arjen moniulotteisuutta sekä eletyn kokemuksen narratiivisia draamoja. (Vrt. Holstein & Gubrium 1995, 80.) Hän miettii olisiko performatiivisen strategian mukaista eksotoida kaikki haastattelujen osapuolet. Itse asiassa hölmöjä kyselevä, paikallisia tapoja tuntematon länsimainen vieras on jokseenkin eksootinen ilmiö Suukayiran kylässä.

Maama kohensi lähes sammunutta tulta ja tutkaili padassa hautuvaa riisiä.

– Se on ihan pian valmista. Irene istahti reisiensä varaan ja painoi nauhurin nauhoitusnäppäintä. ”Kai se nyt toimii”, hän ei jaksanut testata mikrofonia.

– Näyttää siltä, että tavallisesti naisten ja miesten maailmat ovat aika erillään toisistaan täällä, hän arvioi. – Jos vertaan moniin Euroopan maihin. Siellä pariskunnat viettää paljon aikaa yhdessä.

– Koska naisilla on aina kiire, Maama artikuloi napakasti. – Jos minuulla ei ole hommia, pysyttelen mieheni lähellä. Tässä maassa naiset tekee paljon työtä.

– Joskus näyttää siltä, että naiset tekee suurimman osan töistä, Irene hymähti. – Vai mitä ajattelet?

– Totta se on, Maama naurahti. – Eikä se ole reilua. Jokainen tietää, että se on epäoikeudenmukaista.

– Ajatteleeko naiset täällä kylässä, ettei se ole reilua?

– Yeah, miehet menee pensastoon, kun on viljelysaika. Sen jälkeen ei useimmilla niistä oo muuta tekemistä. Naiset tekee työt kotona, Maama selitti ja nosti maapähkinäkorin Irenen syliin.

– Mutta ajatteleeko naiset itse, että se on epäreilua? pähkinöitä sormiltaan hamuava Irene peräsi.

– He tietää, ettei se ole reilua, he tuntee sen, Maama pauhasi nostaessaan riisipataa tulelta.

– Koska täällä miehet ei piittaa lapsistaan. Näet tyttäriä nälkäisinä, voit nähdä täällä monia lapsia, joilla ei ole edes vaatteita, koska isät ei huolehdi. Se on iso ongelma naisille. Maama oikaisi kehonsa ja puisteli roskia kangansa helmasta.

– Onko sillä tekemistä sen kanssa, että miehillä on monia vaimoja?



Irene pohdiskeli napostellessaan pähkinöitä.

– Monta vaimoa on huonompi juttu. Kun et voi pitää huolta heistä kaikista. Jokaisen täytyy selviytyä miten parhaaksi näkee.

Maamalla menee maskuliininen ja feminiininen usein sekaisin, Irene kuunteli, kuten mullakin. Yksisukuisuus on sekä suomen että mandingan kielen ominaisuus.

– Joillakin naisilla on kymmenen, yksitoista ipanaa, Maama kauhisteli.
– Minulle riittää kolme tai neljä.

– On varmaan raskasta kasvattaa niin montaa, Irene puisteli päätään.
– Mulla on vaikeuksia kahden kanssa.

– Ne haluavat paljon lapsia. Jopa miehet tahtovat kasapäin pikkuisia, vaikkei niillä ole töitä. Vaan viljelemistä, eikä ne siitäkään tykkää. Mitä täällä voi tehdä, jos ei ole koulutusta? Mennä vaan bantaballe löhöileen ja juoruileen. Maama katseli miettiväisenä hiillosta.

– Mitäs tuumaisit, jos miehesi ottaisi toisen vaimon? Irene rikkoi hiljaisuuden.

– Olen mieheni toinen vaimo. Maama tarttui Irenen sylissä lepävään maapähkinäkoriin ja nosti sen heidän väliinsä.

– No miltä se tuntuu? yllättynyt Irene töksäytti.

– Ei se haittaa, koska minä olen täällä ja hän on Jufurehissa, Maama vastasi ykskantaan.

– Oliko se ongelma hänelle, kun mies otti toisen vaimon?

– Yeah, koska hän ei aluksi halunnut, mutta ei se enää ole probleema, Maama nousi ja meni ovelle puhaltaakseen maapähkinöiden irronneita kuoria tuuleen.

– Niin, aluksi hän ei siis pitänyt ajatuksesta. Irene ei ollut varma, oliko tulkinnut oikein.

– Ei ollenkaan, mutta sitten hän tuli tänne ja me istuttiin kaikki alas ja minä kerroin, että kuule, sinä rakastat miestäsi, ja minäkin rakastan häntä, Maama painotti viimeistä lausetta.

– Mmm, Irene mutristeli huuliaan.

– Minun perinteessä mies voi ottaa kolme, neljä vaimoa. Jos rakastan häntä ja hänkin tykkää minusta, niin menen hänen kanssa naimisiin, Maama vakuutti.

– Jos miehesi sijoitetaan Banjuliin tai jonnekin muualla, niin etkö tunne oloasi yksinäiseksi? Maaman kohottaessa katseensa Irene ymmärsi, ettei tämä pitänyt ajatuksesta.

– Mietin sitä joskus. Ehkä voin olla pari, kolme, neljäkin kuukautta,

etten näe puolisoani. Ehkä hän voi tulla käymään tai voin mennä häntä tapaamaan.

– Koska tulen erilaisesta perinteestä, mun on vaikea ymmärtää, Irene pohdiskeli, mitä jos miehesi toinen vaimo ottaisi rakastajan, kun hän on niin kaukana puolisostaan?

– En tunne sitä leidiä kovin hyvin, Maama huomautti. – Olen tavannut hänet vain kahdesti. Mutta mieheni kertoi, että sen naisen äiti ei halua häntä. Hän haluaisi ottaa ja naida naisen muualle.

– Onko heidän liittonsa perinteen mukainen?

Maama nyökkäsi. – Mitä ajattelet avioliitosta vain yhden miehen ja yhden naisen kesken? Olisko se huono järjestely? Irene kyseli.

– Se on ihan okei. Täälläkin jotkut miehet sanoo, ettei ne voi pitää kahta vaimoa. Ei siinä ole mitään paha. Sehän riippuu tunteista, jos voi ottaa kaksi vaimoa. Jos et halua, niin sitten on vain yksi, Maama analysoi.

– Ovatko vanhempasi koskaan ehdottaneet, että he haluaisivat etsiä sulle aviomiehen?

– Yeah, isä kutsui mua kerran. Haluaisin näyttää sinut, hän sanoo. Olet nuorimmaiseni, viimeinen naisenpuoli, ja olet jo hyvässä iässä. Minä sanoin, että se on sinun probleemi. Olen opiskelija. Toiseksikaan en aio ottaa ketään, jos en rakasta häntä. En voi tehdä sellaista. Maama puisteli päätään ja keinutteli etusormeaan kasvojensa edessä. – Hän sanoo, ettei siinä mitään. Jos näet jonkun, josta pidät, niin tule. Minusta perinteinen liitto ei ole hyvä järjestely.

– Miksi?

– Jos traditionaalinen avioliitto ei toimi, minun isä ei puhu sinun isälle, eikä minun äidilläkään ole asiaa sinun äidille. Se voi tuhota perheiden suhteet.

Maama toimii myös äitinsä Khadijatun tulkkina, kun Irene haastattelee häntä. Vaikka äidin ja tyttären suhde on yksi sosiaalisen suhdeverkoston keskeisimmistä, äidin kokemusten kohtaaminen ei ole aina helppoa Maamalle, eikä Irenellekään. Myös eri sukupolvien suhteet ovat läsnä haastattelussa, johon osallistuvat myös Irenen lapset, joukko Khadijatun lapsenlapsia ja muita ohikulkijoita. Haastattelu keskeytyy kylässä syttyvään tulipaloon ja jatkuu luontevasti sammutuksen jälkeen. Vaikka kyläläisiä on välillisesti läsnä keskustelussa, tämä ei estä Khadijatua kertomasta intiimejäkin yksityiskohtia elämästään. (Vrt. Holstein & Gubrium 1995, 66–72.) Hän myös piirtää teräväpiirteistä analyysejä ja teoriaa elämänsäkaarestaan ja siihen vaikuttaneista valtasuhteista. Seuraavassa keskustellaan naisten ympärileikkauksesta.

Heidän lopulta asetuttuaan keskusteluasemiin Irene selitti.

– Haluaisin nyt tietää vähän erilaisista tavoista ja seremonioista ja niiden merkityksestä äidillesi. Omia nimenantjuhliaan hän ei varmaankaan muista. Mutta häät ja ympärileikkausseremonian hän ehkä muistaa.

Khadijatu totesi ykskantaan jotakin. Maama naurahti.

– Äiti sanoo, että jos haluat puhua ympärileikkauksesta täällä, ihmiset ajattelee, ettet ole..., että sinulla on mielenterveysongelmia.

– Olen huomannut, Irene nyökkäili.

– Äiti kertoo, että monet ihmiset täällä ei tiedä onko hänen lapsilleen tehty ympärileikkaus vai ei, mutta että hän ei ympärileikkauksesta pidä, sillä kaksi hänen lastaan on kuollut. Ja sen vuoksi hän ei sitä halua.

– Niinhän sinäkin kerroit.

Maama keskusteli äitinsä kanssa ja kertoi.

– Jotkut ihmiset kehottivat häntä tekemään sen tyttärilleen, ja selittivät, että pahalaisen hipaisu tappoi lapsesi. Mutta hän ei uskonut, yeah, vaan ajatteli, että ympärileikkaus ei ole hyvä, eikä hän halunnut. Hän sanoo myös, että siihen aikaan kun hänet vietiin ympärileikattavaksi, hän oli liian pieni, eikä voi muistaa tapahtumia. Mutta hän uskoo, että kun saat lapsia, sitä ei ole hyvä tehdä heille.

– Mutta kuinka? En tiedä, kuinka sanoisin sen. Kun olen keskustellut naisten kanssa, monet heistä ovat ajatelleet, että ympärileikkaus on tärkeä rituaali, joka heidän tyttäriensä tulisi läpikäydä. Kuinka hän vastusti niin yleistä käytäntöä? Eikö ollut vaikeaa tehdä päätöstä olla osallistumatta, kun melkein kaikki muut naiset ajattelivat toisin?

– Jotkut naiset huomauttavat hänelle: en muista, että olisit vienyt tyttäriäsi ympärileikkaukseen. Mutta ei ihmiset tiedä veikö hän vai ei. Ja hän sanoo, ettei halunnut valittaa liikaa, sillä jotkut ihmiset väittävät, että jos et tee sitä tytöille, heistä tulee huonoja muslimeja.

– Tiesikö hänen äitinsä asiasta?

– Kyllä, hän tiesi siitä, mutta siihen aikaan hän ei ollut täällä?

– Eikä kukaan yrittänyt pakottaa häntä?

– Ei, ei kukaan. Khadijatu puisti päätään määrätietoisesti.

Irenen ei ole helppoa kohdata gambialaisten naisten näkökulmia heidän puolustaessaan naisten sukupuolielinten leikkelemistä, mutta vaikeaa hänen on myös ymmärtää, kuinka Khadijatu on päätenyt perinteensä kanssa ristiriidassa olevaan päätökseen tyttöjen ympärileikkauksesta. Kenttätyönsä aikana hän joutuu sopeutumaan ajatukseen, että paikallinen tieto erilaisista käytännöistä on syvällisintä tietoa (James & Robertson

2002, 17). Hän myös oppii, että hänen haastattelemansa naiset ovat oman elämänsä parhaita asiantuntijoita, olivatpa he sitten koulutettuja tai lukutaidottomia, taloudellisesti hyvin toimeen tulevia tai köyhiä.

Useimmat Irenen kanssa keskustelevat naiset nostavat esiin kysymyksen rahan ja vallan suhteesta. Tärkein askel naisen itsenäistymiseen on oma tulo. Toisaalla Maama toteaa, että Suukayirassa on lähdetty ja lähdetään leivän perässä myös muualle. Maamankin suvusta monet ovat töissä Gambian ulkopuolella. Vaikka kylä on Jumalan selän takana, kuten Irene joskus toteaa, niin sieltä avautuu reittejä eri puolille maailmaa. Khadijatua, lähes paljain käsin maata viljelevää kyläläistä, joka ei ole koskaan käynyt lähikaupunkia kauempana voisi tulkita kolonialistisen keskustelun stereotyyppisenä luonnon maisemaan biologisesti kiinnittyneenä sivistymättömänä alkuasukkaana (Nash 1994, 238). Karttaa, jonka hän itse piirtää elämästään voi lukea tällaisen keskustelun kritiikkinä. Sen maisemassa Khadijatun identiteetti näyttää avoimelta, muuttuvalta ja uudelleen työstettävältä.

Catherine Nash kirjoittaa, että kehoa voi ymmärtää tekstinä, jonka sosiaalisesti kuvatut ominaisuudet ovat osana vallan sijoituksissa. Groszia (1990, 64) lainaten Nash (1994, 245) toteaa, että keho on sekä tieto-vallan sija, että ”myös vastarinnan paikka, sillä se harjoittaa niskoittelua, ja kantaa aina itsessään mahdollisuutta itsensä merkitsemiseen ja kuvaamiseen vaihtoehtoisin tavoin”. Tämä todentuu seuraavassa Khadijatun, Maaman ja Irenen välisessä keskustelun pätkässä.

– Onko hänen mielestään eroja siinä, kuinka tytöt ja pojat kasvatettiin hänen syntymäperheessään?

– Hän sanoo, että miehet ja naiset tekee eri töitä, mutta hän ja hänen veljensä ovat kaikki mushimeita.

– Ajatteleeko äitisi, että naiset tekee enemmän töitä kuin miehet?

Khadijatu naurahti kuullessaan kysymyksen.

– Miehet on tottuneet viljelemään hirssiä, sitä ne on tottuneet tekemään. Mutta muuten ne ei tee paljonkaan. Ne viettää aikansa bantaballa.

– Miltä tuntuu, kun naiset tekee töitä, ja miehet on bantaballa? Irene uteli.

– Hän ei voi puuttua siihen, mutta hän on vihainen sen vuoksi. Sekä haastateltava että hänen tyttärensä hohottivat. Joskus hän miettii, että pakottaa miehensä tekemään jotakin, mutta täällä naiset eivät voi pakottaa miehiään. Miehillä on valta naisten yli.

– Millainen valta?

Khadijatu vastasi ääntään korottaen.

– Hän sanoo, että täällä, jos mies käskee sinua, ja sinä et tee sitä, hän



ajattelee, että hänellä on valta, ja hän tulee ja lyö. Etkä voi tehdä mitään.

– Siis, miehet käyttää väkivaltaa saadakseen naiset töihin, Irene päätteli.

– Yeah.

– Tekikö hänen miehensä niin?

Khadijatu tokaisi vastauksen hampaidensa välistä viheltäen.

– Hän sanoo, että hänen miehensä oli leijona, hän löi vaimoaan alin-
omaa, kun hän oli nuori. Maama nauraa käkätti. Sängyllä istuvat lapset-
kin nauroivat. – Äiti puhuu niin hassua murretta, tulkki selitti.

– Miksi mies teki niin?

– Jos heille tulee jokin ongelma. Jos mies sanoi: mene tekemään ruokaa
minulle, ja hän ei tehnyt sitä.

– Mitä hän sitten teki?

– Jos hän livisti isänsä luo, isä löi lisää, niinpä hän meni miehen äidin
luo, joka yritti ratkaista ongelman neuvottelemalla

– Yrittikö hän koskaan karata?

Khadijatu vastasi lyhyesti.

– Mihin hän olisi voinut mennä?

– Onko oikein, että miehillä on valta naisten yli?

– Kyllä, koska jos mies lyö häntä, hän ei pysty tekemään mitään.

– Mutta haluaisiko hän, että se olisi toisin?

Pojalla oli taas jotakin huomautettavaa, mutta isoäiti ja Maama hil-
jensivät hänet puhetulvalla.

– Hän sanoo, että hän haluaisi valtaa, mutta täällä miehillä on se, mut-
ta jos kävisi niin, että naiset myös sais valtan hän olisi siitä mielissään.

– Ajatteleeko hän, että se tulee tapahtumaan?

Khadijatu hymähteli kaikkitietävästi.

– Ei se voi tapahtua.

Jos hänen tyttärensä tulisivat hänen luokseen valittamaan miehensä
käytöstä, puolustaisiko hän heitä?

Maama keskusteli intensiivisesti äitinsä kanssa.

– Hän odottaisi kunnes mies tulee, ja kuulisi molempia ennen kuin teki-
si päätöksen. Jos tytär on oikeassa, äiti puolustaa häntä, jos mies on oikeas-
sa, hän pakottaisi tyttären menemään takaisin.

– Millaisissa asioissa hänellä on valtaa? Talbo nipisteli Irenen jalkaa
ja tämä nosti pojan syliinsä.

Khadijatu nauroi leveästi kuultuaan kysymyksen.

– Hän ei voi ajatella mitään, missä hänellä olisi valtaa. Jos hänellä



on omaa rahaa, ja jotakin tekemistä täällä, hänellä on oikeudet ja valta. Kukaan ei puutu, jos hän käyttää rahansa mihin sattuu, tai mitä tahansa hän tekeekin sen kanssa. Mutta hän on köyhä. Hän voi ainoastaan viljellä saadakseen vähän ruokaa ja vaatteita itselleen ja lapsenlapsilleen. Äitini rakastaa lapsenlapsiaan tosi paljon.

– Mutta hänen ei tarvitse antaa rahaa miehelleen?

– Ehkä, jos hänen miehensä ei ole saanut mitään, hän voi antaa vähän rahaa.

– Joskus en ymmärrä, kun naiset sanoo, ettei heillä ole valtaa. Kuitenkin he usein elättävät koko perheen.

– Hän sanoo, ettei miehet täällä tee kovin paljon, ja naiset yrittää huolehtia lapsistaan. Siitä huolimatta miehillä on valta.

– Mistä miehet saavat rahaa? On kallista ostaa vaimoja ja huolehtia jälkikasvusta.

– Siksi miehet eivät voi ostaa vaatteita kaikille lapsilleen, heillä on niitä liikaa. Maama hymähti äitinsä sanoille.

– Onko sitten hyvä, että on useita vaimoja?

– Ei, ei ole. Eihän naiset kaikkea voi tehdä. Jos miehellä on vain yksi vaimo ja hän saa kolme tai neljä lasta, niin ehkä mies voi myös auttaa niistä huolehtimisessa.

– Millaiset asiat edesauttaisivat naisia saamaan valtaa? Maama nauroi taas äitiään kuunnellestaan.

– Minä nauran, koska joskus äiti ei ymmärrä mitä minä sanon. Hän puhuu syvää paikallista kieltä. Mutta hän sanoo, että jos hän voisi perustaa ison viljelyksen, kunnes hän saa paljon rahaa, hän voi ostaa jotakin ja aloittaa oman bisneksen. Sitten hän saa valtaa. Mutta äiti on jo vanha, eikä jaksa tehdä niin paljon työtä. Hän on hidas ja hänen kätensä on kipeä. Khadijatu puristeli toisella kädellä oikeata käsivarttaan. – Äiti on loukannut hartiansa, Maama totesi osanottavasti.

– Siis nainen voi saada valtaa, jos hänellä on oma bisnes tai omaa rahaa?

Khadijatu nyökkäili vastatessaan.

– Hän sanoo, että hänkin... jos hänellä on rahaa, niin kuin valkoisilla naisilla, niin hänen miehensä seuraa häntä.

– Mutta miehillä on valtaa, vaikkei heillä olisi rahaakaan.

Maama ja Khadijatu höröttivät.

– Joo, miehillä on valta.

– Miksi se on niin?

– Koska isä vie tyttärensä miehen kompaundille, siksi mies saa vallan. Äiti kertoo ajattelevansa sitä joskus. Mutta kaikki miehet tekee näin. Mies saa vallan, koska nai naisen.

– Siis uskooko he omistavansa naisen? Sylissä nuokkuva Talbo lykki kyllästyneesti ajoneuvoaan Irenen jalan juurella. Maama ja Khadijatu seurasivat leikkiauton liikettä keskustellessaan.

– Joo, koska he antavat rahaa saadakseen hänet. Mutta, jos sinä, nainen, saat rahaa, sinä saat myös valtaa.

Vaikka haastateltava toteaa, ettei hänellä ole valtaa, hän näyttäytyy riippumattomana pohdiskelijana ja tarkkailijana, joka jäsentää tarkasti omaa elämäntilannettaan. Khadijatu ei vastaa niitä euroamerikkalaisessa kirjallisuudessa afrikkalaisista naisista esitettyjä kuvauksia, joissa heidät nähdään henkisesti kastroituihin, läpeensä alistettuina patriarkaatin uhreina, joilla ei ole oikeutta sanoa mielipidettään itseään alistavista perinteistä (James & Robertsson 2002, 5; Walley 2002, 34). Stanlie Jamesin ja Claire Robertsonin (2002, 5) mukaan länsimaisissa havainnoinneissa Afrikan sadat kulttuurit ja 54 valtiota typistetään usein yhdeksi historian ulkopuoliseksi ”traditionaaliseksi paikaksi”, joka rinnastuu ”moderniin länteen”. Mirjan ei tarvitse hakea kaukaa esimerkkejä tällaisesta toiseuttamisesta.

Irenen, Maaman ja Khadijatun dialogit saavat Mirjan miettimään myös länsimaisten ja suomalaisten naisten paikantumisia ja hän alkaa keskustella erilaisten näkemysten kanssa mahdollisista subjektiivien ja tilan uudelleen tulkinnoista ja asemoimisista. Kuinka kuvata ja elää taloudellisten, sosiaalisten, maantieteellisten ja historiallisten ulottuvuuksien välissä risteileviä ja niitä läpäiseviä diasporan reittejä? Onko ylipäätään mahdollista käydä dialogia lännen ja muun maailman, erilaisten kulttuurien, traditioiden, sukupuolien ja sukupolvien, köyhien ja rikkaiden välillä? (Vrt. Kaplan 2000, 25–26; Spivak 1996, 165.) Syntyykö Irigaraynkin (2002) peräänkuuluttama tuore puhetapa hiomattomissa kääntämisakteissa, keskustelujen liikkuessa vaihtelevissa ja ääreisissä paikantumisissa? Tuottaako tällainen keskustelu subjektien ero(j)ia arvostavaa puhetta (s. 42)?

”Tässä Sellaisuuden maailmassa

ei ole itseä eikä toista-kuin-itse

Ollaksesi harmoniassa tämän todellisuuden kanssa

epäilyksen herätessä sano yksinkertaisesti ’ei kahta’.

Tässä ’ei kahdessa’ mikään ei ole erillistä, mikään ei ole poissuljettua.”

Kolmannen Zen patriarkka Seng Ts’anin lainatut sanat oli säilötty merkkeihin, jotka yhteen liitettynä ja kompositioituina luonnonvalkoisen

sivun yläreunaan välittivät miehen vuosisatoja sitten muotoutuneita ajatuksia kääntäen ne nykyenglanniksi. Sanat oli lainannut Julia Martin artikkeliinsa Parantamassa Itseä/Luontoa. Se löytyi Nina Lykken ja Rosi Braidottin toimittamasta kirjasta Hirviöiden, Jumalattarien ja Kyborgien välimaastossa: Feministisiä kohtaamisia tieteen, lääketieteen ja kyberavaruuksien kanssa.

Mirja nosti katseensa kirjasta. Keittiön pöydällä oli lehtiä, kirjoja, laseja, kasa käytettyjä lautasia, suklaakeksikulho, karamellipapereita. On totta, että se kybertila, jonka monet länsimaiset feministit ottavat itsestään-selvyytenä ei välttämättä ole sitä toisen – kolmannen maailman ihmisille. Mutta kuitenkin me elämme samassa maailmassa kaikki, Mirja pohdiskeli muotoillessaan etusormellaan monihaaraisen kynttilänjalan juurelle kasautuvaa steariinilammikkoa. Hän nousi ja puhalsi tulvivan kynttilän sammuksiin. Jäljelle jääneiden liekkien kumo täytti nopeasti pimeänä hehkuvan aukon. Pehmeä valo nuoli tiskipöytää, jolle oli kasautunut kaikenmoista: Lidlin ketsuppipurnukka, lähes tyhjä pirkka-sitrusmehupullo, toistensa sisään tungettuja maitopurkkeja, liossa oleva kattila, toinen kumollaan pestynä, keraaminen salaattikulho, likaisia laseja, mukeja ja lautasia, aukaistu säilyketomaattitölkki, koiran kippo, vadelmahillopysti, tyhjiä pulloja ja lasipurkkeja, kuollut kukka asetillaan, keksipaketti, pakasterasioita, kaksi astianpesuaineputelia, rullalle kiedottua ohutta rautalankaa, kolme tyhjää kannua, vedensuihkutuspullo, ruokailuvälineteline. Suukayirassa koko kompaundi selviäisi tällä talousoliomäärällä. Mirja valutti salaattikulhoon vettä ja pesuainetta.

– Martinin mielestä tarvitsemme vaihtoehtoja dualistisille lähestymistavoille, jotka väistämättä värittävät myös länsimaista feminisimiä. Etelä-Afrikan kontekstista puhuessaan hän näkee Madhyamika buddhismin erittelemättömyyttä korostavan ajattelutavan eräänä keinona päästä tekno- ja biotieteellisten luontoa toiseuttavien rakenteiden taakse, kokonaisvaltaiseen yksilön ja yhteisön ymmärtämiseen, Mirja esitelmöi siniselle kivisavelle harjatessaan sen pintaa meditatiivisen keskittyneesti. – On vaikeaa irrottautua sisäistämistään kehitysmalleista, vaikka näkisikin niiden ongelmat ja vaarat. Nina Lykke ja Rosi Braidotti ehdottavat, että naisten subjektiutta tulisi uudelleen määrittellä esimerkiksi paikallisten feminismin ja ympäristönsuojelijoiden yhteistyössä. Nomadiset liittoutumat voisivat ehkä mahdollistaa kollektiivisia jumalattarien, hirviöiden ja kyberien täyttämiä kuvitteellisia avaruuksia ja purkaa essentialistisia uskomuksia naiseudesta.

Ovelta kuului koputus. Kahvassa roikkui pussillinen vastaleivottuja pullia. Naapuri oli raapustanut itse askaroimaansa kukkakorttiin tervehdyksen.

Mitä tapahtuu Irenelle ja minulle ja sille, joka rakentaa tarinaa lihamme sisällä sitten kun kertomus on luovutettu lukijalle? Tai aiemmin, kun luotto loppuu. Mirja haukkasi sokerikuorutettua leivonnaista. Hapertuvatko ne, niin kuin useimmat toimet näissä tuulen läpimenevissä lähiöissä. Äkinäisiä loppuja ja uusia alkujä, sanojen, lauseiden, kokemusten sirpaleita leivottavaksi pulliin, joita lahjoittaa naapureille jossakin toisessa kaakeloidussa porraskäytävässä, jossa näkymätön silmä mittaa ihonvärisiä, palkkapussisi, verhojesi värin, litkimäsi viinin, tarjoiluastioidesi, normaaliutesi, suomalaisuutesi ja vieraidesi kansalaisuuden asteikkoja. Marginaaleja on moneksi. Mirja asetteli huuhtelemansa astiat tiskikoneeseen. Irenen haastattelemista Suukayiran naisista kukaan ei ole syrjässä yhteisössään. Toisin on tässä hyvinvointivaltiossa. Köyhyys on kuitenkin kaikkialla yhtä kuluttavaa. Hän nosti kämmenensä rinnalleen. Sydän kuin rusina, maailman reunalle eksynyt orpo kikkare.

Mirja otti jääkaapista kuohuviinipullon ja meni parvekkeelle avaamaan sen. Vastapäisen talon ikkunasta roikkui poika, joka kiroili harvoille ulkona liikkujille. Korkki pokshti ja katosi pimeään. Poika vetäytyi säleverhojen taa. Mirja valutti pirskahtelevaa juomaa viinilasiin ja skoolasi tuuleen.

– Danjangille, Bintaballe, Sonalle, Maamalle ja Khadijatulle! Ja tietenkin myös Fatulle ja Irenelle! Heidän tarinassaan seuraa kaksoispiste. Tilillä on rahaa vielä parin kuukauden vuokraan. Norea tarvitsee uudet kengät ja minä kalarahaa. Nyt sanojen aavikolle! Mirja innosti itseään. Kuohuviinilasi kädessä maailma näytti hilpeämmältä. ”Kyllä se tästä.”

Siivottuaan pöydän ja istutettuaan uudet kynttilät hän istuutui alas, avasi muistikirjan valkoiselta aukeamalta, yritti tyhjentää mieltään ja kulkea kirjoituksen mukana sinne minne käsi kuljetti.

”Afrikka, maastoa, jossa on viljelty ja viljellään mielikuvia. Toistaako Irene niitä. Luoko hän uusia? Kirjoittaminen mistä tahansa kontekstista ja mistä tahansa valtapositiosta on sallittua. Itse asiassahan kirjoittamiseen on aina liittynyt valtaa. Se on ollut harvojen etuoikeus. Tieteen, samoin kuin uskonnon nimissä kirjoittaminen on tuonut tekstille pontta. Eri aikakausina on esitetty mitä pöyristyttävimpiä näkemyksiä ja teorioita. Tieteen tekijät ovat ihmisiä kuin muutkin ja aivan kuten kaikkien ihmisten uskomuksiin, heidän ajatteluunsa vaikuttavat aika, paikka, kieli ja geografia. On tärkeää

kyetä näkemään tämä ja osata asettaa itsensä, ja myös oppiaineensa teorian ja hypoteesit etäisyyden päähän. Osana historian, kielten, toimintatapojen, mielikuvien kehollistunutta moninaisuutta.

Valistusajattelu edistysuskoinen on varmaankin tuottanut hyvää, siinä missä pahaakin. Se ei silti ole ainoa malli tulevaisuudelle. Onneksi, koska maailma näyttää olevan tilassa, jossa ihmiskunnan tulevaisuus näyttää epätodennäköiseltä. Jotta voitaisiin ymmärtää ja ottaa käyttöön keinoja ja lähestymistapoja, jotka itse asiassa versovat yhteisöissä ja yksilöissä tulisi oppia nöyryyttä kuunnella ja kuulla. Eivät intohimo ja elämän rakkaus ole kadonneet lopullisesti, vaikka aikamme ei niitä arvosta.

Jane M. Jacobs (1994, 175) muistuttaa, että monet alkuperäiskansoihin kuuluvat ja mustat naiset ovat epäluuloisia länsimaisen feminismin kiinnostuksesta eroon, sillä eron korostaminen saattaa jopa uusintaa toiseuttamista ja juhlistamalla näennäisiä eroja ja ”kuviteltuja tiloja” yhdistää subjektiviteetteja länsimaisen universalistisen objektiivisuuden nimissä. Yhtäältä voi käydä niin, että erilaisuus liitetään ”erilaisiin”, ei normin mukaisiin valkoisiin, toisaalta liberaalin pluralismin ajatus yhteisöstä erilaisten yksilöiden ja ryhmien amalgaamina hävittää erojen erilaisuuden (Maynard 1994, 17–18).

Mirja on tietoinen tästä ongelmasta, kuten myös siitä, että lännen ja kolmannen maailman, pohjoisen ja etelän väliin piirretty viiva on pirstoutunut (Trinh 1989, 97). Hän muistuttaa itseään siitä, ettei kukaan voi paeta historiaansa. On tärkeää tämä ja osata asettaa myös oma ”eronsa” tarkastelun kohteeksi.

Mary Maynardin mielestä feminististen analyysien tulisi huomioida yhteisön alistavat käytännöt, liittyvätpä ne ”rotuun”, luokkaan, sukupuoleen tai mihin tahansa erilaisuuteen. Tässä analyysissa valkoisuutta tulisi käsitellä rinnakkaisena muille rodullistetuille paikallistumisille. Brahin (2001) tavoin Maynard ehdottaa, että subjektia tulisi tarkastella intersektionaalisina toisiinsa vaikuttavina suhteina. Purkamalla Hymetekstissä tällaisia suhteita ja ”rodun” ja sukupuolen ja luokan kategorioita olen muun muassa halunnut tehdä näkyviksi ristiriitaisuuksia, mystifikaatioita ja hiljaisuuksia sekä niiden rakentumiseen kätkeytyneitä mahdollisuuksia uusien merkitysten tuottajina. Dekonstruoimisen ei tarvitse merkitä kategorioiden tuhoamista tai toisiksi muuttamista, sillä ne ovat merkityksellisiä sosiaalisen elämän rakentumisessa globaalissa mittakaavassa. Pelkkä kielen uudistaminen ei poista niitä. (Maynard 1994, 18–21.) Moninaisten dialogien ja kohtaamisten kautta nimeämiset ja luokittelut voivat muokkautua uudenvälisiin merkityksiin viittaaviksi keskusteluiksi (ks. Harding 1998, 163).



SEIKKAILUMATKAILUA SINNE TÄNNE

Hyme-tekstin edetessä Mirja alkaa tiedostaa, että samalla kun Irene kuljeksii Gambiasa, ja hän harjoittaa abstraktia ja käsitteellistä keskustelua on helppo unohtaa, etteivät kaikki subjektit ole globaalissa markkinataloudessa samanarvoisia (vrt. Kaplan 2000, 93). Mirja havahtuu huomaamaan, että Irenen vaelteluseuduilla on toisentyypistäkin nomadismia: globaalin neokolonialismin tuottamaa seikkailumatkailua. Kun Irene tutkimusmatkailee monien länsimaisten edeltäjiensä lailla löytämässä toista (vrt. McEwan 1994; Newman 1999, 102), toinen on jo löytänyt hänet. Mirja pyrkii toteuttamaan Chilla Bulbeckin Isabelle Gunningilta omaksumaa ajatusta maailman matkailusta (world-travelling). Gunning kehottaa maailman matkajaa tasapainoilemaan keskinäisen yhteenkuulumisen ja riippumattomuuden välimaastossa ja katsomaan itseään toisten silmin. Tämä edellyttää valmiiksi annettujen universalisoivien yleistysten ja itseään sensuroivaan relativismiin uppoamisen välttämistä. (Gunning 1992; Bulbeck 1998, 84.)

Les Backin mielestä kaikki ovat immigrantteja tässä globaalissa maailmassa, jossa kulttuuri, raha, musiikki ja jopa kuvittelu matkaavat liikuttamatta välttämättä itseään fyysisesti. Silti käytetään selaisia termejä kuin laitton maahanmuuttaja ja luvaton rajanylittäjä ja ne yhdistetään tavallisesti ei-valkoisiin anonyymeihin matkajaiin. Back haastaa meidät miettimään globaalia maailmaa maahanmuuttajan ja isännän kategorioiden tuolla puolen. Olisiko mahdollista kyseenalaistaa ”rodun” ja kansallisuuden yhteenkieloutumista, jotka määrittävät kansalaisuutta ja kuulumista. (Back 2003, 351–352.)

Mirja toteaa Irenen nauttineen syntymäoikeutenaan gambialaisen ystävänsä Chen marabouteilta, länsiafrikkalaisilta parantajilta ja ihmeidentekijöiltä, himoamaa näkymättömäksi tekevää rohtoa, joka mahdollistaa rajojen yli kävelemisen kenenkään huomaamatta. Todennäköisesti Mirja ja Irene kuuluvat siihen 20 prosenttiin, jotka hyödyntävät 82,7 prosentista maailman varoista. Köyhimmille 20 prosentille jää noin 1,4 prosenttia. (Back 2003, 348.) Mohantyn (2002, 514) mukaan 70 prosenttia maailman köyhistä ja pakolaisista on naisia.¹⁰² Kolmannen maailman paikaltaan siirretyistä ja syrjäytetyistä naisia on 80 prosenttia. Naiset tekevät 2/3 maailman töistä ja ansaitsevat vähemmän kuin yhden kymmenesosan tuloista. Naiset omistavat vähemmän kuin yhden sadasosan maailman omaisuudesta samaan aikaan kun he kärsivät eniten sodista, kotona tapahtuvasta väkivallasta ja uskonnollisesta vainosta. Vaikka Mirjakin on köyhä,

102 Christine Bosen, Jacquelyn Littin ja Mary Zimmermanin lainaamien YK:n tilastojen mukaan vuonna 1990 kansainvälisestä muuttovirrasta 47 % oli naisia. Itä-Euroopasta muuttaneiden joukossa naiset olivat enemmistönä, Länsi-Aasiasta selkeästi vähemmistönä. Afrikasta, Karibialta, Etelä-Amerikasta ja Etelä- ja Itä-Aasiasta lähteneistä naisia oli noin puolet. (Bose ym. 2006, 103.) Mohantyn mainitsemassa luvussa lienevät mukana myös maiden sisäiset paikaltaan siirrot.

kuuluminen etuoikeutettuun vähemmistöön mahdollistaa arinanki rajoittamisen.

Globalisaation myötä yhä suurempi joukko naisia muuttaa etelästä pohjoiseen huolehtimaan tehtävistä, joita aiemmin pidettiin niin sanottujen kehittyneiden maiden naisten talous- ja hoivatoiminä. Globaalit keskuksat houkuttelevat heitä jättämään kotimaansa ja etsimään tarvitsemaansa rahaa sekä itsenäistymisen mahdollisuuksia, joita palkkatyö on naisille edellisten sukupolvien aikana tarjonnut. Useimmat näistä naismatkaajista päätyvät huonosti palkattuihin töihin. Toivomansa voimautumisen sijaan heistä tulee hyväksikäytettyä näkymätöntä voimavaraa, joka omalta osaltaan pyörittää urbaaneja markkinatoreja. Niiden vauraudesta siirtotyöläisnaiset pääsevät harvemmin osallisiksi. (Sassen 2006.) Poststrukturalististen teoreetikoiden käyttämät käsitteet ”vähemmistökeskustelu” ja nomadismi näyttäytyvät tässä tilanteessa sosiaalisena tilana, jonka voi tavoittaa matkailemalla, mutta joka on poissuljettu ”ideologiana” niiltä, jotka asuttavat tätä tilaa (Kaplan 2000, 97–98). Irenen ja Mirjan hämmennys – mahdollinen syyllisyydentuntokin – suhteessa risteilynsä Gambiassa ja länsiafrikkalaisten kautta aikain harjoittamaan matkaamiseen merten yli, heijastuu Irenen pohdinnoissa ennen Suomeen lähtöä.

Haluaisin tehdä huomenna edessä olevan matkan Banjuliin jokilaivalla, Irene haaveili aamunkoittoa odotellessaan. Ja jatkaa veneellä. Onkohan veteen muotoutunut uoma vuosien saatossa reissanneiden alusten vanoisista, vai silottavatko aallot aina matkaajien jäljet. Ehkä ohikulkijoista jää mereen muisto: yksittäisen matkaajan ikävä, kaleeriorjien kiljaisut, etsijän innostus, kuolevan huokaisu. Niitä ei ole tallennettu nauhoille, mutta silti ne elävät. Meissä kaikissa. Aivan kuten simpukan korvallesi painaessasi kuulet veren kohinan, veden pyörteessä voit tunnistaa omien silmiesi lisäksi tuhansien silmäparien tarinat. Aineistoa, jonka tallennushetkeä ei ole kirjattu digitaalisesti.

– Enkelit tanssii baobabpuun takana, Fatu mutisi unissaan.

Siksiköhän puut suojelevat meitä matkojemme määränpäissä, Irene pohti silittäessään tytön poskea.

*– Kohta pitää nousta, taival odottaa! hän kuiskasi tyttärensä korvaan. Pihalla kiljuva aasikin muistutti nousevasta auringosta. Keittiössä huhma-
retta hapuilevat iskut tasaantuivat päivänkajon räväyttäväksi rytmiksi. Se
hiipi nukkujien uniin ja kutoi niiden säikeet tulevaisuuden tuntemattomiin
kudoksiin.*

LEIKKAUTUVAT MAISEMAT JA BAABELISET DIALOGIT

Hymeen rakentaminen on ollut pitkälti erilaisten tilojen ja niiden leikkaamisten pohdiskelua. Jokainen lävistämämme maisema, joko olemassa oleva tai kuviteltu, jättää meihin jälkiä. Irene ja Mirja liikkuvat molemmat maisemissa, joihin monenlaiset keskustelut ja toisiaan leikkaavat kokemustodellisuudet ovat jättäneet aistittavan ja lihalistuneenkin jälkensä. He myös joutuvat pohtimaan historiallista ja olemassa olevaa Länsi/Muut-jakoa ja sen väliin jääviä hybridisiä alueita. Koska monet heidän informanteistaan – samoin kuin he itse – kuuluvat pienituloisiin, jotka esitetään globaaleissa taloudellisissa suunnitelmissa pikemminkin taakkana kuin resurssina, he eivät voi olla pohtimatta vastamaantieteitä (counter-geographies), jotka heittelevät naisia kulloistenkin markkinatalouden määrittelemien taloudellisten intressien mukaan (Sassen 2000).¹⁰³

Mirjan tekstissä kuvailtujen kaltaisia moniulotteisia paikantumisia tarkasteltaessa feministisessä tutkimuskielessä puhutaan muun muassa jälkikolonialisista (Dhareshwar 1989, Spivak 1996) transnationaalista (Kaplan 1994; Mohanty 2002), diasporisista (Brah 1996) ja ylijaraisista (Vuorela 1999) tiloista. Hymettä tarkastellessani välitilan, raja-alueen (esim. Anzaldua 1999), nomadisen tilan (esim. Braidotti 1994, 2002) ja diasporisen (Trinh 1991) tilan käsitteet nousevat keskeisiksi. Näen Hymeen eräänlaisena rajatekstinä. Niin genrellisesti, etnografian ja fiktion välissä liikkuvana kuin monenlaisia teoreettisia ja epistemologisia lähtökohtia sekä erilaisia kulttuurisia maisemia linkittävänä kirjoituksena se sijoittuu rajoille, välitiloihin ja matkalle (ks. Harding 1998, 146–164). Emily Hicksiin (1991) viitaten Brah toteaa rajakirjoittamisen artikuloivan kääntämisen tekstuaalista strategiaa vastakohtana representaatiolle. Aktivoidessaan ei-synkronista muistia se antaa lukijalle mahdollisuuden harjoittaa moniulotteista havainnointia ja avaa hänelle monikerroksisen semioottisen kasvualustan ja kokemuksen kulttuurienvälisistä todellisuuksista. (Brah 1994, 204.)

Jennifer Robinsonin (1994, 221) mukaan kolonialismin etuoikeuttamien tarkastellessa kolonialismin toiseuttamia olisi tärkeämpää kartoittaa niitä tiloja, joissa tutkiminen tapahtuu kuin kartoittaa tutkimussubjekteja. *Hyme* ei ole kuvaus gambialaisista naisista. Se on performatiivista kirjoitusta tutkijuudesta, kirjoittamisesta ja kulttuurisista välitiloista. Se ei myöskään pyri antamaan yleispäteviä selityksiä sen enempää

¹⁰³ Käsitteellä "counter-geographies" Sassen (2000) viittaa globalisaation mukanaan tuomiin muutto-
liikkeisiin, jotka kaikessa monimuotoisuudessaan ovat tulleet yhä tärkeämmiksi elinkeinojen tarjo-
ajina, voiton tuottamisen tapoina ja länsimaisen rahan siirtämisessä köyhempiin maihin. Naisten
vapaehtoisen tai pakotettu lähteminen rajojen yli esimerkiksi hoivatöihin ja prostituutioon on
välillisesti kartuttamassa muun muassa laittomien bisneksien voittoja ja hallitusten ulkomaisen
valuutan tarvetta. Näin ne liittyvät olennaisesti maailmanlaajuisiin taloutta muokkaaviin päätöksiin
ja skenaarioihin.

gambialaisesta kuin suomalaisesta kulttuurista. Pikemminkin se on kuin elävistä maisemista koottu kartta, jossa ei aina ongelmitta toistensa lomiin asettuvat, ajassa ja paikassa joustavasti liikkuvat tekstit muodostavat samanaikaisesti hybridin ja yhtenäisen tarinan. Tässä tarinassa raja tutkijan ja tutkittavan, arjen ja tieteen, kirjoittajan ja lukijan, Itsen ja Toisen välillä on vaikeasti hahmotettavissa (vrt. Cole 1992, 121).

Hymeessä toteutettu kirjoittamisen tapa mahdollistaa rajoittavien stereotyyppien taakse kurkistamisen, esimerkiksi mitä tulee seksuaalisuuden kautta määriteltyjen valkoisten naisten ja ”mustan matriarkaatin” vastakkainasetteluun. Tämä auttaa ymmärtämään erilaisten alistavien käytäntöjen kulttuurisia kytköksiä ja kyseenalaistamaan sekä niihin liittyviä etnosentrisiä kuvauksia että individualistisiin oikeuksiin perustuvien länsimaisten keskustelujen universaalia soveltuvuutta – samalla kun näitä käytänteitä kritisoidaan feministisistä lähtökohdista käsin. Näin avataan keskustelua ensimmäisen ja kolmannen maailman välisen dualistisen tarkastelutavan taustoista, paikantumisista ja yhteyksistä naisten väliseen epätasa-arvoon ja globaalın talousjärjestelmä naisiin kohdistamasta riistosta. (Bulbeck 1998, 218.)

Mirja pohtii tekstissään käsitteitä, jotka ovat peräisin englanninkielisestä ja ranskankielisestä teoreettisesta ajattelusta. Useimmille suomea äidinkielenään puhuville ne ovat tulleet tutuiksi käännössanojen ja vieraskielisten tekstien kautta. Harvemmille niihin liittyy suoranaisesti kuvitteellisia, esimerkiksi muistoihin ja ruumiin kokemuksiin nivoutuvia merkityksiä. Tällaista vieraskielisten termien viljelyä voi kyseenalaistaa (vrt. Lykke 2004, 79). Samoin kuin Mirjan alkuperäistä yritystä kirjoittaa Gambiassa tapahtuvat osuudet pidginsuomenenglanniksi. Tämä sekakieli näyttäytyi Mirjalle luonnollisena, mutta kuinka sen kohtaisi suomalainen gambialaista kontekstia tuntematon lukija.

Hirsiaho ehdottaa luovaa lähestymistapaa kulttuuriin ja kielellisiin eroihin. Kulttuurisia ja kielellisiä rajoja ylittävä kirjallisuus mahdollistaa odottamattomien äänien ja aiemmin huomaamatta jääneiden kulttuurien välisten yhtäläisyyksien esiin nostamisen. Se ei ehkä tuota postmodernia tyylillisesti kilpailukykyistä avantgardea, mutta saattaa avata vallitsevien kohtaamisten merkitystä tekstien, tarinoiden ja historian ymmärtämisessä. (Hirsiaho 2005, 370–374; ks. myös Ashcroft 2001, 78.) Myös kielellisesti hybridissä kontekstissa tehdyn tutkimuksen raporttoiminen monikielisenä, ei monella kielellä, voi tuoda uusia näkökulmia tutkimusasetelmiin ja tuloksiin.

Lykke (2004) huomauttaa, että vaikka jälkikolonialistinen kritiikki on vaikuttanut feministiseen teoriaan, varsinkin anglokeskeisissä feministisissä julkaisuissa universalismi on tavallista, mikä linkittyy myös englannin kieleen eräänlaisena feministisen tutkimuksen *lingua francana*. Toisaalta paikalliset feministiset lehdet korostavat omaa erityisyyttään kansallisuuksien ja omien kieliryhmiensä edustajina. Lykke peräänkuuluttaa kaikille feministeille syvempää paikallista juurtumista ja avoimempaa transnationally siirtymistä. Yhtä maata koskevat tutkimukset ja näkökulmat jäävät usein aset-

tamatta laajempaan ylijarjaiseen kontekstiin. Tämä luo ongelmallista partikularismia ja fragmentoitumista, mikäli tarkoituksena on ulottautua nationalismin tuolle puolen ja lähentyä transversaaleja ja transnationaalisia feministisiä lähestymistapoja. (Lykke 2004, 78–80.)

Mirjan päätöstä kääntää kentällä käydyt keskustelut lopulta suomeksi voi pitää mielivaltaisena. Se varmaankin vaikuttaa myös lukijan kokemukseen. Suomenkielisesä tekstissä on vaikea välittää oraalista elämänpiiriä ja sitä kreolisoitunutta puhetta, jota Irene ja hänen keskustelukumppaninsa kentällä käyttävät. Viimekätisenä päätöksentekijänä päädyin kuitenkin yksikielisyyteen. Näin suljin tarinan ulkopuolelle kuvatun todellisuuden auralista maisemaa, jonka välittäminen oli yksi tärkeä motiivi *Hymet* tekstin kirjoittamiselle. Käännyin myös pois maailmasta, jossa moninaisista kielellisistä taustoista lähtöisin olevat subjektit kommunikoivat toisistaan poikkeavia kulttuurisia, yhteisöllisiä ja henkilökohtaisia ajatuksiaan yhdellä lingua francalla, johon itse kullakin on erilainen suhde. Myös suomalaiset ja gambialaiset murteelliset englannin kieliopilliset ja ääntämykselliset nyanssit katosivat. Annoin kuitenkin Mirjan säilyttää muutamien vieraskielisten repliikkien ohessa murteellisuutta suomenkielessä. Hän teki useampia versioita päätyen lopulta kirjakieltä lähellä olevaan puhekieleen. Ibrahim kieleessä hän säilytti pidginsuomen ja Irenen puheessa pidginmandingan. Verrattuna gambialaisiin sisariinsa pienen kieliryhmän kasvatti Mirja on siinä onnellisessa asemassa, että hän voi valita kirjoittaako äidinkielellään vai jollakin muulla kielellä (vrt. Hirsiaho 2005, 373).

Brahin mukaan rajan ja diasporan käsitteet viittaavat yhdessä paikallisuuden politiikkaan, joka on muun muassa kodin, seudun, syrjäytyksen ja siirtymän kysymyksiinä keskeisessä asemassa feministisessä politiikassa. Diaspora, raja ja moniakselinen paikallistuminen tarjoavat konseptuaalisen lähtökohdan analysoida trans/nationaalista ihmisten informaation, kulttuurien, hyödykkeiden ja pääoman liikehdintää. Diasporan käsite, joka edellyttää ajatuksen rajasta ja rajan käsite, joka kiteyttää idean diasporisista tapahtumasarjoista punoutuvat molemmat paikallisuuden tai siirtymän politiikkaan. Diasporatilan käsitteessä ne yhdessä moniakselisen paikantumisen kanssa tarjoavat mahdollisuuden tarkastella ja kiistää oletettuja ja annettuja identiteettejä, positioitumisia ja vallan käytänteitä. Tässä tilassa myös tiedon hybridisoituminen voi toteutua. (Brah 1996, 204–210, katso myös Bhabha 1994, 320.)

Hyme on itsessään eräänlaista lihaksi tullutta kreolisaatiota, kömpelöä raja-alueiden käänköpyrkimystä, moniakselisten paikallistumisten yhteen sovittamista, teoreettisten lähtökohkien sekoittamista, aikaan ja paikkaan pysähtymistä ja niistä irtautumista samanaikaisesti. Teksti pyrkii kuvailemaan, tutkimaan ja kiistämään kategorisoituja uskomuksia, lihallistuneita tietorakennelmia sekä annettuja subjektipositioita. Erilaisilla rajoilla liikkuminen mahdollistaa tämän.





8. DIASPORISIA TILOJA JA ERON PAIKANTAMISIA

Teksteissäni nousevat esille kysymykset niin suomalaisista, gambialaisista kuin ylirajaisistakin identifikaatioista ja paikantumista. Sekä Suomessa että Gambiassa haastattelemani naiset olivat hyvin heterogeeninen ryhmä. Signe Arnfred (1991) kertoo tutkimuksia Mosambikissa tehdessään huomanneensa, ettei kehitysmaiden naisten elämää voi ymmärtää ymmärtämättä ensin itseään (ks. Salokoski 1999, 208). Arnfredin tavoin jouduin kirjoittaessani kyseenalaistamaan länsimaisia käsityksiä sukupuolesta, ”rodusta”, kansallisuudesta, etnisyydestä ja seksuaalisuudesta. Myös tutustuminen maahanmuuttajalasten ja omien lasteni kokemuksiin vei minut hämärälle alueelle, jossa useimmat tarjolla olevat tutkimukselliset kategoriat tuntuivat vähintäänkin päälle liimatuilta. Performatiivinen lähestymistapa (Denzin 2003a) ja kokeilevan kirjoittamisen keinot mahdollistivat pakan (aineiston) sekoittamisen ja keskustelun tutkimuskonteksteissa esiin nousseista hämmentävistäkin kysymyksistä (ks. Behar 1995; Haraway 1994, 64–123; Richardson 1997; Trinh 1991, 11–26; Viswesvaran 1994, 78–80). Kerroksellinen selvittäminen (Ronai 1992, 1997) ja elämän kirjoittaminen (Kadar 1992a) auttoivat niiden nostamisessa hetkittäiseen käsittelyn keskiöön. Tässä minulla oli apua Brahin (1996, 242) diasporatilan käsitteestä. Se tarjosi moniulotteisen kartan, jonka pinnalla erilaiset yksilöt, yhteisöt, kokemukselliset todellisuudet, empiiriset aineistot, toisistaan poikkeaviin tiedon tuottamisen tapoihin pohjautuvat merkityksenannot ja diskursiiviset keinot saattoivat olla samanaikaisesti läsnä ja kommunikoida toistensa kanssa.

HYBRIDEILLÄ VYÖHYKKEILLÄ

Brahin (1996, 208) määrittelemässä diasporatilassa, jossa diaspora, raja ja paikallisuuden politiikka ovat samanaikaisesti läsnä olevia ja tarkasteltavissa, on mahdollista yhdistellä erilaisia teoreettisia ja käytännöllisiä välitilaan liittyviä lähestymistapoja. Sen kautta on ollut helppo lähestyä havaintojani subjektiuksien moninaisuudesta, hybrideistä

tiloista (Bhabha 1996; Rutherford 1999) sekä transnationaalista ja transversaaleista positioitumisista erilaisissa konteksteissa (Yuval-Davis 1997b). Se ei myöskään sulje pois hooksin (1990, 145–153) puolustamaa radikaalia postmodernia ajattelua ja siihen liittyvää paikalliskulttuurien esteettisten ja sosiaalisten arvojen sisällyttämistä tutkimuksen raportointiin. Diasporatila on myös mahdollistanut tutkimusaineistoista nousevien erojen ja erilaistamisen, kuten sukupuolen, luokan, seksuaalisuuden ja ”rodun” käsittelemisen teksteissäni (vrt. Brah 2001).

Kahdenkeskisissä keskusteluissa jotkut tapaamani intialaiset feministiteoreetikot ovat kritisoineet Ugandan intialaisena syntynyttä ja sittemmin Länteen muuttanutta Brahia elitistisyydestä. Heidän mielestään useimmille köyhille intialaisille naisille, asuivatpa he sitten Intiassa tai maahanmuuttajina Lännessä, diasporiset tilat ovat paljon enemmän lainsäädännöllisesti rajoittavia ja määriteltyjä kuin mitä Brah in määrittelemä diasporisuus antaa ymmärtää. Ymmärrän kritiikin, mutta siitä huolimatta käsite on ollut minulle sopiva ajattelun työkalu paikoittumisten ja niiden toisiaan risteävien kohtaamisten käsittelyyn: ikään kuin kartta, jonka luo olen voinut aika-ajoin palata harhailtuani käsite- ja merkityshavukoissa. Se on auttanut asettamaan kulttuurisen, taloudellisen, poliittisen, psyykkisen ja sosiaalisen toistensa kohtaamisen näyttämöille (Brah 1996, 248).

Brah tähdentää, että henkilöt ja yhteisöt ovat samanaikaisesti useanlaisissa sosiaalisissa suhteissa, jotka muodostetaan ja pannaan täytäntöön monien erilaistamisen ulottuvuuksien kautta. Diasporiseen tilaan liittyvän moniakselisuuden kautta voidaan tarkastella vallan käytäntöjä ja toteuttamista globaaleissa instituutioissa, esimerkiksi Maailmanpankissa ja ylikansallisissa kaupallisissa järjestöissä ja toisaalta myös tutkaila vallan virtaamista subjektien välisissä ja subjektien sisäisissä tiloissa. Vallan harjoittajat ovat inhimillisiä subjekteja, ja heidän subjektiivisuuden ristiriitaisuuksiin perustuvat toimintonsa tuottavat vallankäyttöön liittyviä menettelytapoja. Jos nämä vallan monikerroksiset tuottamiset taustoineen muuttuisivat läpinäkyvämmiksi, universaaliuden korvaaminen moninaisuudella mahdollistuisi, mikä tukisi uusien poliittisten subjektien ja uudenlaisen kollektiivisen politiikan synnyn ilmaantumista. (Brah 1996, 242–248.) Myös vastakkainasettelu mustan ja valkoisen feminismien välillä lientyisi (Brah 2001, 464).

Nilsson (2002, 15) kysyy, voiko ruotsalaisia romaneja asettaa jälkikolonialististen teorioiden tuottamiin viitekehyksiin. Entäpä suomalaisia valkoisia naisia tai Suomessa kasvaneita euroafrikkalaisia lapsia? Nämä lapsethan eivät asetu suoraan valkoisen tai mustan, afrikkalaisen tai eurooppalaisen, esimerkiksi gambialaisen (mandingon) tai suomalaisen kategorioihin. Maahanmuuttajia he eivät ole, mutta romanien tavoin kantavat ihollaan muistutusta toiseudesta (vrt Dyer 1997, 2). Brah ehdottaa, ettei mitään eroa tulisi tarkastella riippumattomana kategoriana. Subjekti löytyy kokemuksen, sub-

jektiviteetin, identiteetin ja sosiaalisten identifikaatioiden sekä erottamisten välimaastosta. ”Minä” ei katoa, ainoastaan idea subjektista yhtenäisenä, pysyvänä ja ennalta annettuna. (Brah 1996, 246; Lloyd 2005, 19.) Mikäli näin on, eivätkö myös ihmistieteiden teorioiden kategoriset oletukset ole muuntuvia. Kolonialismin tuottamat hierarkkiset uskomukset ja sommitelmat keikahtavat, kun niissä risteilevät subjektit eivät noudata heille tarjottuja reittejä.

Mary Douglasin strukturalismiin tukeutuvaa kulttuuristen luokittelujärjestelmien funktionaalista logiikkaa soveltaen Hall (1999, 156) toteaa, että mulattien kaltainen ”rotuja” sekoittava sosiaalinen ryhmä kelluu elohopeanomaisen häilyvällä, monimielisellä, vaarallisella, määrittelemättömän välitilan hybridivyöhykkeellä (ks. Stallybrass & White 1986, 193–194). Toisaalta, jos ”rodut” olisivat todellisia, useimmat meistä olisivat ”monirotuisia” sekoituksia (Ifekwunigwe 1999, 11; Winant 2000, 185; Zack 1998a, 20). Koska ”rodun” luokittelut ovat amerikkalaisille ja monille muille olemassa olevia luokittelun kategorioita, niin nykyisestä ”kaksirotuudesta” amerikkalaissukupolvesta suurin osa tulee olemaan ”monirotuista” (Root 1997, 170). Ehkä tämä haastaa rasismia Yhdysvalloissa, missä mustan ja valkoisen liitosta syntynyt lapsi on 1900-luvun alussa säädetyn lain nojalla aina määritelty mustaksi (Zack 1998a)¹⁰⁴. Samasta syystä myöskään muita kulttuurisia tai ”rodullisia” sekoituksia, kuten musta/alkuperäisasukas, aasialainen/musta, aasialainen/alkuperäisasukas, ei oteta vakavasti.¹⁰⁵ Naomi Zackin mielestä tämä johtaa helposti oletukseen, että ”oikeat” perheet ovat yksi”rotuisia”. ”Monirotuisuuden” huomioiminen hyödyttäisi sekä siihen kategoriaan itsensä lukevia että ”yksirotuiseksi” itsensä mieltäviä, sillä se hämärtäisi ”rodun” määritelmiä. (Zack 1998a, 20–23.)

Vanhempien ja lasten kuuluminen erilaisiin ”rodullisiin” kategorioihin herättää väistämättä kysymyksen ”rotuun” liittyvistä taustaoletuksista (Zack 1998b). Englannissa karibialaiset sekä afrikkalais- ja aasialaistaustaiset määrittelivät 70-luvulla poliittisesta solidaarisuudesta itsensä mustiksi (Brah 1996, 97). Vaikka rodullisia kategorioita ei Euroopassa virallisesti käytetä, Laurie Shragen (1997) Yhdysvaltoihin sijoittama ilmiö pitää paikkansa vanhalla mantereellakin (ks. Ifekwunigwe 1999, 10–13; Tizard

¹⁰⁴ 1800-luvulla joissakin USA:n osavaltioissa henkilöt, joilla oli vähemmän kuin 1/8 osaa mustaa perimää katsottiin valkoisiksi. Käytössä oli myös sellaisia kategorioita kuin mulatto, quadroon, octoroon, sacatra, sambo, mustifee, mustifino, metif, mango, marabou, griffe jne. aina sang-meleen (63/64 valkoinen, 1/64 musta) saakka. (Viertola-Gavallari 2004, 15; Zack 1998, 20.)

¹⁰⁵ Esseessään *The Necessity and Impossibility of Being Mixed-Race* Sheng-mei Ma (2007) käsittelee kirjallisuuden kautta lähestymistapoja aasialais-amerikkalaisiin tarjolla oleviin mahdollisiin identifikaatioihin. Hänen mielestään aasialais-amerikkalaisesta kirjallisuudesta ja taiteesta puuttuu sosiaaliteissa jo tuttu tiedostava keskustelu aasialais-amerikkalaiset juuret omaavista henkilöistä. ”He ovat keskuudessamme ja he eivät ole” on ”rodullisesti” sekoittuneiden epistemologinen dilemma. (Ma 2007, 186–187.)

& Phoenix 1993, 46–66). Shrage kummastelee, että valkoisilla naisilla voi amerikkalaisessa yhteiskunnassa olla lapsia, jotka ovat eri ”rotuisia” kuin he itse. Heidän lapsilleen se ei taas ole mahdollista. Tästä voi vetää sellaisen absurdin johtopäätöksen, että näiden lasten jälkikasvu on ”rodullisesti” ja mahdollisesti kulttuurisestikin lähempänä äitiään kuin nämä ovat omaa äitiään. Koska ”rotu” ei ole biologisesti periytyvää (jotkut kehon piirteet, joita assosioidaan tiettyihin ”rodullisiin” ryhmiin ovat), miksi biologisen perimän tulisi olla tärkeämpää kuin olemassa olevien sosiaalisten ihmissuhteiden? Jos ”rodullisia” luokitteluja perusteltaisiin enemmän sosiaalisilla yhteyksillä kuin verisiteillä, ”rotua” ei pidettäisi biologisena ja muuttumattomana. (Shrage 1997, 184–188; Zack 1998b, 83.)

Aiemmin Yhdysvalloissa syntyneet ”kaksirotuiset” olivat lähes aina mustien äitien ja valkoisien isien lapsia, sillä suhteet mustien miesten ja valkoisten naisten välillä olivat monissa osavaltioissa kiellettyjä ja kaikissa paheksuttuja. Nämä lapset hyväksyttiin mustaan yhteisöön (Hill Collins 2000, 165). Myös Englannissa länsi-intialaisten miesten ja valkoisten naisten avioliittoihin on suhtauduttu kielteisemmin kuin valkoisten miesten ja länsi-intialaisten naisten liittoihin (ks. Tizard & Phoenix 1993, 22).¹⁰⁶ 1960-luvulla suhteet mustien miesten ja valkoisten naisten välillä yleistyivät. Näiden suhteiden hyväksyminen ei ole ollut mustille naisille itsestään selvää, sillä he ovat tunteneet tulevansa moninkertaisesti torjutuiksi. Hill Collins muistuttaa, että nykyisin tiedetään paljon enemmän siitä, kuinka valkoiset naiset neuvottelevat suhteitaan ”kaksirotuisiin” lapsiinsa ja mustiin miehiinsä kuin siitä, kuinka heidän mustat isänsä ja usein lapsenhoitajina toimivat mustat naiset osallistuvat keskinäiseen neuvotteluprosessiin. ”Kaksirotuksille” naisille tilanne saattaa olla ristiriitainen. Valkoinen äiti sijoittaa heidät tavallisesti lähemmäksi valkoisuutta. Toisaalta he kuitenkin kuuluvat mustien naisten joukkoon ja perivät torjunnan kokemukset. (Hill Collins 2000, 164–166; Ifekwunigwe 1999, 171–173.)

Samoin kuin *Moonan ja Soonan maanantaissa* pohditaan suomalaisgambialaisten tyttöjen identifikaatioprosesseja ja heidän suhdettaan erilaisista kulttuurisista taustoista tulevien vanhempiensa mahdollisiin ”rodullisiin” ja kulttuurisiin linkityksiin, tarkastelee Ifekwunigwe kirjassaan *Scattered Belongings: Cultural Paradoxes of Race, Nation and Gender* (1999) omia ja englantilaisten métis(se)-informanttiensa paikoittumisia Euroopan ja Afrikan välimaastoissa ja diasporissa. Hänen mielestään kaikkien ja eri-

¹⁰⁶ Tizard ja Phoenix muistuttavat, että ennen tieteellisen eugenistisen rasismin yleistymistä ”rotujen” välisten suhteiden luonne vaihteli Britanniassa enemmän kuin Yhdysvalloissa ja Länsi-Intiassa. 1900-luvun läheystyessä asenne mustiin, ”kaksirotuisiin” ja ”rotujen” välisiin liittoihin tiukentui. Vielä 1950-luvun Englannissa tällaisia hybridejä liittoja ja niissä syntyneitä lapsia paheksuttiin ja pidettiin vahingollisina valkoiselle ”rodulle”. (Tizard ja Phoenix 1993, 13–24.)

tyisesti métis(se)-henkilöiden subjektiviteetit ovat monikerroksellisia. Ihmiset neuvottelevat ja tarinoivat kokemuksellisia minuuksiaan keskenään ristiriitaisten ja hybridien diasporiin, kulttuureihin, luokkiin, seksuaalisuuksiin, uskontoihin, etnisteetteihin, kansallisuuksiin ja sukupuoliin kiinnittyvien merkitysten ja ilmentymien kautta. Näihin liittyvät ja ulkopuolisten yhteisöjen nimeämät erot tulisi marginalisoitujen ryhmien uusiotyöstää – ja haastamalla itsestään selvyyskinä tarjotut käsitteet ”rodusta”, kansallisuudesta, kulttuurista ja perheestä sekä näiden suhteesta sukupuolittuneisiin identiteetteihin – luoda vaihtoehtoisia ja positiivisia syrjän tiloja. (Ifekwunigwe 1999, 190–192.)

Useimpien afrikkalaisten kokemus mustasta identiteetistään poikkeaa afro- ja euroamerikkalaisten kokemuksesta. Vaikka ”rodun” idea on merkityksellistynyt monissa Afrikan itsenäistyissä valtioissa, samoin kuin pan-afrikanismissa, yhtenäisyyttä korostavaksi käsitteeksi, ”rotuun” ei ole useimmille afrikkalaisille liittynyt samankaltaista erottelevaa leimaamista kuin diskriminoivissa Uuden maailman yhteisöissä asuville afroamerikkalaisille. Appiah – itse englantilaisen valkoisen äidin ja ghanalaisen mustan isän lapsi – kertoo monien Euroopassa toisen maailmansodan jälkeen opiskelleiden afrikkalaisten¹⁰⁷ avioituneen valkoisten kanssa ja palanneen kotimaihinsa kantaen lämpimiä muistoja eurooppalaisista ystävästään. Kolonialismista huolimatta koulutetutkin ihmiset olivat kiinteästi kiinni afrikkalaisissa traditioissaan ja tavallisesti heidän afrikkalainen äidinkieltensä oli heidän käytetyin puhekieltensä. Toisen maailmansodan kokemukset Euroopasta kuitenkin osoittivat afrikkalaisille, etteivät ”rodun” kategoriat olleet noin vain poispyyhittävässä. Ehkä tämä osaltaan vaikutti jo Alexander Crummelin¹⁰⁸ 1800-luvulla esittämien ajatusten Afrikasta Negro-”rodun” kotina elvyttämiseen kansallismielisissä entisissä brittikolonioissa ja erityisesti ensimmäisen Senegalin presidentin Léopold Senghorin¹⁰⁹ edustamassa negrituden ideassa. (Appiah 1992, 6–9.)

”Rotuun” ja rodullistamiseen liittyvät kysymykset eivät useimmissa Länsi-Afrikan maissa liity jokapäiväiseen toiseuttamiseen. Monille gambialaisille haastateltavilleni

107 Appiahin tässä käyttämä termi Africans on sukupuolittunut, sillä useimmat Euroopassa opiskelleet ja Afrikkaan ennen itsenäistymistä palanneet poliitikot olivat miespuolisia.

108 Lännessä 1800-luvulla opiskellutta ja sittemmin Liberiaan muuttanutta afroamerikkalaista Crummelia pidetään W.E.B. Du Boisin rinnalla yhtenä afrikkalaisen nationalismin isänä. Crummelille englannin kieli ja kristillinen kulttuuri merkitsivät sivilisaation huipentumaa. (Appiah 1992a, 3, 28)

109 Senegalin ensimmäinen presidentti Léopold Sédar Senghor, ranskaksi kirjoittava runoilija, Ranskan Tiedeakatemian ja Kansallisseuran jäsen, jota on luonnehdittu ranskalaistakin ranskalaisemmaksi, oli yksi negritude'n, afrikkalaisuuteen perustuvan kulttuuriteorian arkkitehteistä (Appiah 1992, 9; Ebong 1999, 129).



kysymys ihonväristä identiteetin rakentajana näyttöytyi hämmentävänä. Appiahin (1992, 8) oletus siitä, että kansalliset ideologiat eivät ole pientä eliittiä lukuun ottamatta saaneet kovin paljon jalansijaa Afrikassa oli myös havaittavissa primaariaineistossani. Niin kansalliset, ”rodulliset” kuin etnisetkin identifikaatiot näyttöytyivät hajanaisina sekä toistensa että muiden mahdollisten identifikaatioiden kanssa risteävinä.

Useimmilla haastattelemillani Suomessa asuvilla afrikkalaisilla naisilla lapsuus-, nuoruus- ja aikuisiänmuistoihin liittyi kokemuksia oman tilan raivaamisesta patriarkaalisissa yhteisöissä. Monilla niistä, joilla oli ollut parisuhteita suomalaisiin miehiin, oli kokemuksia alistetuksi tulemisesta noissa suhteissa. Suhteissa syntyneet lapset olivat jääneet tavallisesti äitinsä huollettavaksi. Naiset olivat kohdanneet sekä mustiin että ”kaksirotuisiin” lapsiin sekä afrikkalaistaustaisiin ja tummaihoisiin naisiin kohdistuvia ennakkoluuloja, mutta Hill Collinsin (2000, 165) kuvaama afroamerikkalaisten naisten kokemus historiallinen torjutuksi tulemisen kokemus oli heille vierasta.

Vahvemmin suomalaisesta aineistostani nousi esille kokemus ulkomaalaistaustaisuuteen liittyvästä taloudellisesta ja luokkaan liittyvästä syrjinnästä. Palkkatyön ja toimeentulon hankkimisessa naiset kokivat jäävänsä alakynteen suhteessa muihin suomalaisiin. Omat lapset haluttiinkin ohjata hyvään koulutukseen, joka antaisi heille mahdollisuuksia hakeutua työhön myös Suomen ulkopuolelle ja kokea kuuluvansa ylijarjaiseen yhteisöön. Omaa perinnettään naiset halusivat siirtää lapsilleen mahdollisimman paljon, mutta toisaalta kasvattaa heidät selviämään elinympäristössään. Liiallinen länsimaisten tapojen omaksuminen koettiin kuitenkin turhauttavana ja äidin syntymämaan kansalliseen tai äidin etniseen identiteettiin eläytymistä pidettiin tärkeänä. Pääsääntöisesti naiset, joista muutamat olivat Suomen kansalaisia, pitivät lapsiaan ennen kaikkea suomalaisina.

Eräs haastateltavani kuvasi, kuinka hän oli kokenut maalla Suomessa asuessaan elämän aika samankaltaiseksi kuin elämän oman itäafrikkalaisen kotimaansa maaseudulla. Jopa luonto puhutteli häntä samoin. Ehkä meillä miehemme luo muuttaneilla naisilla on taipumus myös löytää tuttuja elementtejä vieraassa ympäristössä. Artikkelissa *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* kuvaan minäkertojan kokemusta:

Kotikyläni ja ex-mieheni syntymäkoti ovat omissa tarinoissani rinnastuneet. Molemmat ovat pienten kotimaidensa takamailla. Varhaislapsuuteni naapuriyhteisö muistutti lapsen kokemuksena gambialaista maalaisyhteisöä: ovet eivät olleet lukossa, eri-ikäiset ja erilaiset ihmiset elivät rinnakkain, suuri osa työstä tehtiin kotona tai pelloilla ja lapset osallistuivat siihen, lasten reviiiri oli laaja ja monipuolinen. Luontokin on noissa kahdessa toisistaan maantieteellisesti kaukana sijaitsevista paikoissa vähän samanlaista. Toista hallitsee hiekka, toista lumi, molempia tuuli. Hiekan ja tuulen sekä



lumen ja tuulen liitot muistuttavat toisiaan. Ne kinostavat särkkiä, joiden kangastukset antavat mielikuvitukselle siivet. Santa ja nuoska hyväilevät niillä astelevaa jalkaa pehmeästi. Aurinko heijastuu hiekasta ja lumesta yhtä ehdottomana, toisesta keltaisena, toisesta sinisenä valona. (Oikarinen-Jabai 2004, 171.)

MATKOJA POLYFONISISSA MAISEMISSA

Rodullistamisen kysymykset ovat läsnä kaikissa helmateksteissäni: piilotetumpana *Hyme*-tekstissä ja performatiivista kirjoittamista ja tutkimista käsittelevässä artikkelissani, selkeästi artikuloituina artikkelissani *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* ja lastenkirjassa. *Moonan ja Soonan maanantain* päähenkilöt paikallistavat itseään vaihtelevissa etnisissä ja toiseuttamisen konteksteissa ja tilanteissa. Brahin diasporisen tilan tavoin tuo maailma on monikerroksinen ja moniulotteinen ja rakentuu joka hetki uudelleen kohtaamisissa ja tapahtumien risteämissä. Tekstini valottavat joitakin mahdollisia hetkien kuvajaisia.

Hyme-tekstissä alatekstinä kulkeva ”rodun” keskustelu sulkee sisäänsä kuvaajana toimivan rasistisia asenteita omaksuneen *Matin* ja muodostuu tärkeäksi valkoiselle *Irenelle* esimerkiksi hänen todetessaan ex-miehelleen *Ibrahimille* tämän pyytäessä häneltä rahaa julkisella paikalla: *Mä en inhoa mitään niin paljon, kuin että sä leikit, että mä olisin joku vitun rikas valkoinen nainen*. Irene ei paikallista itseään tuohon kategoriaan, mutta miehen käytös leimaa hänet *Irenen* omasta mielestä yhteisön ulkopuoliseksi, turistiksi, valkoiseksi vauraaksi naiseksi. Myös *Irenen* gambialaiset haastateltavat ja tuttavat ovat tietoisia hänen valkoisuudestaan. Esimerkiksi käly vastaa *Irenen* tiedustellessa hänen mielipidettään naisten ympärileikkauksesta: *It has to do with us, black women, you don't know about it*. Irene kuitenkin unohtaa oman ihonväriinsä ja säikähtää peiliin katsoessaan nähdessään vaalean naaman ja paviaanin karvaa muistuttavat hiuksensa. *Äidillä on identiteettikriisi*, tytär *Fatu* toteaa.

Hymeessä pohditaan performatiivisen etnografisen fiktion traditioon tukeutuvan elämän kirjoittamisen keinoin suomalaisen tutkijan, naisen ja äidin paikallistumista erilaisissa muuttuvissa tiloissa 1990–2000-lukujen maailmoissa. Nämä tilat nivoutuvat väistämättä myös ihonväriin ja ”rodulliseen” identiteettiin liittyviin paikallistumisiin. *Irenestä* kirjoittava tutkija *Mirja* liikkuu Suomessa. Erilaisiin identifikaatioihin tukeutuen, jälkimodernien ja jälkikolonialististen teorioiden hetteiköissä, hän etsii asentoja *Irenelle*, *Fatulle* ja muille aineistostaan luomille henkilöhahmoille. *Mirja* tiedostaa, että sekä valkoisten että mustien naisten sukupuolta konstruoidaan luokan ja rasismin kautta, mutta on epävarma, kuinka tarkastella *Ireneä*, *Fatua*, itseään ja gambialaisia hahmojaan ”rodun” ja luokan konteksteissa (vrt. *Brah* 1996, 109).

Kuten useimmat meistä, myös Mirjan henkilöhahmot sijoittuvat jonnekin heille määrättyjen kulttuuristen paikallistumisten ja muuttuvien sosiaalisten tilanteiden välimaastoon (vrt. Ahponen 2004, 289). Gambialaisia naisia haastatellessaan Irene huomaa, että olivatpa keskustelukumppanit paljon maailmaa nähneitä koulutettuja teoreetikkoja tai koko elämänsä kotikylässään viettäneitä lukutaidottomia viljelijöitä, he ottavat etäisyyttä oman yhteisönsä arvomaailmaan ja merkityksenantoihin. Naisina he ovat tietoisia sukupuolten epätasa-arvoisuudesta, köyhinä maansa sisällä vallitsevasta ja globaalista taloudellisesta epäoikeudenmukaisuudesta sekä siihen liittyvästä rodullistamisesta. ”Rotu” identifikaation kategoriana ei silti ole tekstin henkilöhahmoille tärkeä. Jainaba, eräs Irenen haastateltavista, toteaaakin tullessaan tietoiseksi ihonväriinsä liittyvistä negatiivisista konnotaatioista ja ”rodustaan” vasta Yhdysvalloissa asuessaan (vrt. Alexander, Mohanty 2001, 492–493).

Jainaban ja Irenen keskustellessa ”rodullisiin” ja etnisiin identifikaatioihin liittyvistä kysymyksistä Jainaba kertoo, että hänen Pohjois-Amerikassa lähes koko elämänsä asunut ex-aviomiehensä vetosi afrikkalaiseen taustaansa perustellakseen naisvihamielistä käytöstään. Irene kuvailee, että hänenkin ex-miehensä Ibrahim alkoi Suomessa käyttää afrikkalaisuuttaan ja kulttuuria tekosyynä itsekkäille tarpeilleen ja toimilleen.

Ibrahim alkoi Suomessa toteuttaa hänelle mustana, muslimina ja afrikkalaisena asetettuja odotuksia kuin varieteenäyttelijä. Tässä hänen omassa show'ssaan käsikirjoitus syntyi irrallisista stereotyyppioista, median luomista hahmoista, vanhojen aapiskirjojen kuvastoista ja Ibrahimin ristiriitaisesta suhteesta taustaansa. Lavastuksena olivat hänen ihonväriinsä yleisössä heittävät mielikuvat, impulssit ja kuvitelmat.

Ihmisten muuttaessa synnyinseudultaan itselle vieraisiin yhteisöihin he tulevat väistämättä tietoisiksi vaatimuksista, joita uusi tilanne asettaa heidän identiteeteilleen ja he voivat valita pidättäytyäkö tiukasti taakse jättämänsä yhteisön arvotodellisuudessa vai avautuako uudelle yhteisölleen (Ahponen 2004, 306). Joskus yhteisöillä on valmiita identifikaatiomalleja tietynlaisille ulkopuolisille. Kulttuurien välisissä parisuhteissa kulttuurisista arvoista on neuvoteltava jatkuvasti. Varsinkin heteroseksuaalisessa suhteessa eläville miehille, kuten tekstin Ibrahimille ja Jainaban ex-aviomiehelle tämä neuvottelu saattaa olla niin vaikeaa, että on helpompaa tukeutua ulkoapäin määriteltyihin stereotyyppisiin identifikaatioihin.

Naisille haastavien tilanteiden kohtaaminen on usein tutumpaa, sillä he ovat joutuneet lähes kaikissa kulttuureissa neuvottelemaan paikastaan sekä kotiperheessään että myöhemmin avioliitossaan. Lauretta Ncapon (1988) mukaan avioliitto ja matka ovat joissakin bantukielissä synonyymeja. Tämä kuvaa hänen mielestään monen afrik-

kalaisen naisen kodittomuutta. Useimmissa afrikkalaisissa kulttuureissa tyttö kasvatetaan äidiksi, jota roolia hän tulee toteuttamaan muualla kuin syntymäkodissaan (s. 143). Eräänlaisena ohikulkija vanhempiensa kodissa ja ulkopuolisena myös miehensä suvun luona hän paikallistuu koko ajan diasporiseen, moninaisten sosiaalisten, taloudellisten ja emotionaalisten verkostojen kiasmaan.

Agraariyhteisössä myös suomalainen nuorikko jätti tavallisesti kotinsa miehelleen siirtyessään. Tällainen kuljeskelu on opettanut monet naiset, uuteen maahan muuttaneiden tavoin, katselemaan elämänsä tilanteita ulkopuolisin silmin, matkaajan paikattomista vieraantuneista positioista (vrt. Ahponen 2004, 306). Braidottin mukaan feministinaiset ovat akrobaatteja: he osaavat hypätä korkealle ja pudota kahdelle jalalle, koska ovat joutuneet temppuilemaan maailmassa, joka yhä edelleen on miesten. Irenen haastattelemat gambialaiset naiset näyttivät sopivan samaan sirkukseen jälkistrukturalististen naisfeministien kanssa. Hekin tunnistavat eletyn kokemuksen ja ruumiin merkityksen subjektiuden kynnyksenä ja ovat valmiita sovittamaan aikakauden tarjoamat mahdollisuudet historiaansa. (ks. Braidotti 1993, 252–255.)

Sorretut eivät rakasta sorrettuna olemistaan, toteaa eräs *Hyme*-tekstin mieshahmo. Hänen mielestään gambialaiset naiset tietävät pyörittävänsä taloutta ja sosiaalista elämää. Tämä ei voi olla vaikuttamatta heidän asemaansa tulevaisuudessa. Isoäitien ja äitien sukupolvi on jäämässä globalisaation ja neokolonialismin tuomien muutoksen jalkoihin. Silti tai ehkä sen vuoksi useimmat heistä haluavat tyttärilleen enemmän koulutusta, sananvaltaa ja itsemääräämisoikeutta. Kun Irene kysyy Khadiatulta, yhdeltä haastateltavistaan, tämän tyttären Maaman toimiessa tulkkina, josko Maamalla on enemmän mahdollisuuksia kuin äidillään, Maama kääntää vastauksen.

Hän luulee, ei tiedä asiaa tarkalleen, mutta olettaa, että minulla on enemmän valinnanmahdollisuuksia kuin hänellä. Koska hänellä ei ole mitään, hän ei osaa lukea, eikä osaa kirjoittaa. Mutta minä osaan kirjoittaa, ja minun puoliso myös osaa kirjoittaa, niin voin tehdä jotain itseni eteen ja minun mies voi myös tehdä jotain. Me ollaan samanlaisia. Me ollaan käyty koulussa ja matkustettu.

Ensin kirjoittamassani englanninkielisessä tekstissä lause *me ollaan samanlaisia* kuului: *we are the same*. En löytänyt selkeää käännoä alkuperäisistä haastatteluista poimimalleni lauseelle. Toisaalla Khadiatu viittaa miesten ja naisten samuuteen Jumalan edessä. Mutta hän on myös tietoinen siitä, että uskontoonkin tukeutuvat patriarkaaliset tavat luovat hierarkkisia eroja naisten ja miesten välille.

Yksi suurimmista haasteistani työtäni kirjoittaessani oli yrittää ymmärtää, kuinka haastateltavani hahmottivat sukupuolisia, ”rodullisia” ja muita eroja alkuperäis-

aineistossani. Pysin teksteissäni esittelemään myös niitä paradoksaalisia tilanteita, joita aineistoani tallentaessa ja tulkitessa syntyi. *Hyme*-tekstin aluksi osittain englanniksi kirjoitettu versio kuvasi mielestäni parhaiten sitä kakofonista ja polyfonista todellisuutta, joka monikielisessä tutkimuskontekstissa vallitsee. Se myös pyrki valottamaan rinnakkain oraalista äänimaisemaa ja visuaalisia näkymiä. Suomeksi käännettynä tekstistä tuli suomenkieliselle lukijaystäväellisempää. Mutta se menetti herkullista baabelista sointia, jonka dialogeissa erojen ja erilaisuuden neuvottelu kulki näkymättömänä reunatekstinä. Yksikielisessä (suomalaisessa) tekstissä tätä ulottuvuutta on vaikea nostaa esiin (vrt. Bhabha 1994, 312–313).

NEUVOTTELUA "EROISTA" JA "ERILAISUUKSIEN" JÄSENTÄMISTÄ

Joskus etnisiä, "rodullisia" ja sukupuoleenkin liittyviä ennakkoluuloja selitetään sillä, että ihmisille on luontaista vieroksua ilmiöitä, jotka eivät ole hänelle tuttuja. Erilaisuus herättää torjuntaa ja pelkoja. Tämä ei kuitenkaan selitä, millä perusteella eroja hierarkisoidaan. Miksi valkoinen on täydellisempi kuin musta? Mikä tekee maskuliinisuudesta feminiinistä arvostetumman? Millä oikeudella aikuinen ympäpä ihanteensa lapsilleen? Mihin perustuu monogamisen heteroseksuaalisuuden ylivoimaisuus? Miksi rikas roisto on arvostetumpi kuin köyhä taivaanrannan maalari? Mihin pohjautuu amerikkalaisen tai eurooppain painokkuus maailman tulliasemilla? Miksi afrikkalaisella tai itäeurooppalaisella tyttärellä on oikeus myydä ruumistaan lännen metropoleissa, mutta länsimaiselle sisarelle se olisi häpeällistä? Miksi tuhansien tulevaisuutta kohti rohkeita askeleita ottaneiden annetaan hukkuu maailman merillä, samalla kun heidän määränpäässään hingutaan lisää työvoimaa? Miksi miljoonat kuolevat nälkään, samalla kun sadat miljoonat nälkäkuolemaa pakoon juoksevat näpräävät luonnonvaroja tuhlaavaa roinaa maailman markkinoille? Miksi eniten aseita ja teknologiaa omistava maa saa määrätä muista? Miksi suomalainen kännykänkuorten kuvioita tai tekstiviestiastrologiaa suunnittelevan yhtiön johtoporras nostaa vuolaita osakekertymiä, kun aamusta iltamyöhään raatava gambialainen viljelijä ei pysty maksamaan lastensa koulutusta? Tätä kysymysten luetteloa voisi jatkaa loputtomiin.

Vastauksia on ainakin yhtä paljon kuin kysymyksiä. Nykyisin näyttää olevan muo-
dissa selittää eriarvoisuutta eroilla. Lahjakkaimmat, uutterimmat, luovimmat, voimak-
kaimmat, karismaattisimmat menestyvät paremmin taloudellisessa ja sosiaalisessa
kamppailussa. Jotta he voisivat jatkaa tätä ihmiskunnan ostovoimaa lisäävää taistoa,
heitä on palkittava yhä paremmin. Tämä tuo sitten pikkuhiljaa murusia myös heille,
jotka eivät syystä tai toisesta kuulu palkittuihin. Kasinotaloudessa harvempi kuuluu.
Gambialaisista suurin osa kuuluu putoajiin, suomalaisistakin moni. Naisia tässä hylki-
öiden joukossa on enemmistö (vrt. Mohanty 2002).



Gambiaan pitkästä aikaa palattuaan Irene tunnistaa monien naisten silmissä uudenlaisen katseen. Kauhua, Mirja pohtii. Samaa, jota hän itse tuntii globaalin markkinatalouden rattaiden puristuksessa. Ja he olivat tosi kusessa, näkymättömien lihamylyjen jauhaessa maanosaan rantautuvien monikansallisten yhtiöiden takahuoneissa. Kuinka Irene kohtaa tuon kauhun? Hän on linkittynyt gambialaiseen yhteisöön monilla halun ja vallan akseleilla, ja elää tuota ristiriitaa.

Myös tietyillä ylijarjaisilla kentillä Irenen ja hänen haastattelemiensa gambialaisten naisten tiet risteävät. Myöhemmin, tekstin viimeisiä kappaleita hioessaan Mirja muistelee Jagnen (1994, 89) väittäneen, että

länsimaisten naisten näyttää olevan mahdotonta olla edistyksellisiä, erityisesti kun tarkastelee niitä lukuisia mahdollisuuksia, joita heille on tarjolla – mahdollisuuksia, jotka eivät avaudu useimmille kolmannen maailman naisille. Ymmärrän hyvin, Mirja toteaa. Länsimaiset feministitkin sulkeutuvat usein oman akateemisen keskustelunsa kupuun, jonka ulkopuolelle jäävät niin toisen-kolmannen maailman kuin ensimmäisen maailman syrjäytyneet. Jayati Ghosh muistuttaa, että uusimperialismi poikkeaa vanhasta, sillä sen kolonisoimat hajaantuvat globaalisti. Koloniaalinen subjekti ei siis enää ole välttämättä musta, eivätkä marginaalit erotu maantieteellisesti.

203

Mutta mitä ovat ne mahdollisuudet, joihin Jagne viittaa. Koulutus ja palkkatyö eivät takaa tämän päivän maailmassa itsenäisyyttä kenellekään, jos joskus ovat niin tehneet. Keitä Jagne tarkoittaa puhuessaan länsimaisista naisista? Akateemisia naisia? Keskiluokkaisia, toimeentuloonsa tyytyväisiä naisia? Työläisnaisia? Työttömiä naisia? Kohtalostaan masentuneita naisia? Feministinaisia? Ylipäätään kai voisi kysyä, miksi rikkaissa edustuksellisissa demokratioissa elävät ihmiset eivät ole kiinnostuneita niistä yhteisöllisistä ja yksilöllisistä vaikutusmahdollisuuksista, joita heillä pitäisi teoriassa olla? Mutta ovatko ne vain teoreettisia mahdollisuuksia?

Tutkijana Mirjalla on mahdollisuus vertailla ja punnita teorioita työksensä. Hän on samanaikaisesti keskiluokkainen, työläinen ja työtön, ehkä masentunutkin, feministiksi etsiytyvä. Jayati Ghoshin (2005) mukaan hän saattaa kuulua uusimperialismin kolonialisoiimiin. Maantieteellisestä ja yhteiskunnallisesta paikantumisestaan Mirja toteaa.

Toisaalta Eurooppa ja Pohjois-Amerikka ovat entistä kiihkeämmin Luvattuja maita. Diasporan tiet risteilevät taloudellisten, sosiaalisten, maantieteellisten



ja historiallisten ulottuvuuksien hetteiköissä. Tässä sekasortoisessa tilassa tekee usein mieli huutaa: ymmärrys hoi, äly älä jätä! Yhteiskunnallisten muutosten nopeassa virrassa on vaikeaa pitää aistit valppaana ja itsensä toimintakykyisenä. Tuottaa ajattelua!

Teoksessaan *Black Feminist Thought* Hill Collins (2000, 270) alleviivaa, että on tärkeää tiedostaa ne erilaiset epistemologiset paikallistumiset, joista alistetut ryhmittymät katselevat maailmaa. Niiden jakaessa tietoa keskenään jokaisen ryhmän tieto tuottaa osansa yhteiseen keskeneräiseen tietoon. Osallisuus, ei universaalisuus, on kuulluksi tuleminen ja todelliseksi mielletyn kyseenalaistamisen edellytys. Nira Yuval-Davis nojaa tähän Hill Collinsin ideaan ja joidenkin Women in Black-ryhmään kuuluvien italialaisten feministien¹¹⁰ ehdottamaan dialogisuuteen, jonka avaintermejä ovat juurtuminen ja siirtyminen. Tämän lähestymistavan taustalla on ajatus, että jokainen osallistuja tuo dialogiin oman juurtumisensa ryhmäänsä ja identiteettinsä, mutta pyrkii samanaikaisesti siirtymään asettautuakseen toisenlaisiin ryhmiin ja toisella tavoin identifioituvien naisten positiioihin. Italialaiset naiset kutsuvat näin muodostunutta dialogia transversalismiksi erottaakseen sen universalismista ja relativismista. (Yuval-Davis 1997a, 130.)¹¹¹

Yuval-Davisin mielestä on tärkeää, että paikaltaan siirtyvä pitää kiinni arvomaailmastaan eikä homogenisoi toista. Transversaalissa politiikassa yhtenäisyys ja homogeenisuus korvataan dialogeilla, jotka huomioivat keskusteluun osallistuvien erilaiset positiot ja keskeneräisen tiedon, jota jokainen erityinen positio voi tuottaa. Transversaalinen strategia tekee eron sosiaalisten identiteettien ja sosiaalisten arvojen välille ja olettaa samankaltaisia arvoja jakavia ”epistemologisia yhteisöjä”, jotka voivat ylittää paikallistumisten ja identiteettien rajoja. Syrjinnän vastainen kamppailu saattaa olla fokusoitunut tietynlaiseen kategoriseen tilanteeseen, mutta se ei suuntaudu vain tuohon yhteen kategoriaan. (Yuval-Davis 1997a, 130–131.)

Aina ei kuitenkaan ole helppoa asemoida itseään tiettyyn selkeään paikkaan. Vaihtoehtoiset identifikaatiot ja arvomaailmat kamppailevat samankin subjektin todellisuudessa keskenään. Tällainen epistemologinen arvoristiriita on tuttua myös tekstieni henkilöhahmoille. Jean Comaroffin ja John Comaroffin mukaan sekä populaareissa

110 Yuval-Davis viittaa Italiasta alkunsa saaneeseen Women in Black rauhanliikkeeseen, joka on pyrkinyt luomaan dialogia konfliktissa olevien kansallisuusryhmien feministien välille, esimerkiksi Israelissa ja Palestiinassa.

111 Olettaessaan yhtenäisen lähestymistavan olevan mahdollista kaikille universalismi muuttuu poissulkevaksi, relativismi puolestaan olettaa, että erilaisten näkökulmien vuoksi yhteinen aito dialogi ei ole mahdollista (Yuval-Davis 1997a, 130).

että ammatillisissa aikamme keskusteluissa perinteiselle etnografialle tyypillinen jyrkkä jako esihistorialliseen ”traditioon” ja kapitalistiseen ”moderniin” on selkeästi näkyvissä. He muistuttavat, että meillä on taipumus nähdä ihmiset kaikkialla samanlaisina – paitsi siellä missä he ovat erilaisia ja kaikkialla erilaisina – paitsi siellä missä he ovat samanlaisia. Jotta tällainen primitivismi ja eksotisointi hiipuisi, meidän tulisi etäännyttää itsemme omasta kulttuuristamme ja käsitellä sen merkkejä ja käytäntöjä kuin ne olisivat heidän. Länttä ja muuta maailmaa on tutkiskeltava yhteen kietoutuneen historian ja nykyisyyden valossa. (Comaroff & Comaroff 1992, 44.)

Työssäni en tee sellaista yhtenäistä syvällistä analyysia erilaisiin paikallisiin ja sosiaalisiin ilmiöihin johtaneiden tapahtumien taustoista, jota Comaroffit (1992, 45) suosittelevat. Pikemminkin pyrin kuvaamaan, millaisia selityksiä erilaiset, toisistaan poikkeavasti paikantuneet ja näkymättömin verkostoin toisiinsa liittyneet ihmiset voivat ilmiöille antaa (Geertz 1973, 30)¹¹². Olen myös kiinnostunut siitä, kuinka noita selityksiä ilmaistaan ja uudelleen neuvotellaan. Vaikka työskentelytapani liittävät työni etnografiseen tutkimusperinteeseen, antropologista kartoitusta tai kuvaamista ei tutkimukseni ole. Kulttuuristen mallien hahmottamisen tai sosiaalisten verkostojen kuvauksien sijaan olen yrittänyt ymmärtää kuinka eroja ja samanlaisuuksia tuotetaan ja kuinka ihmiset luovivat moninaisten subjektiviteettien ja erilaistamisten suhteiden risteämissä. Olen väistämättä tukeutunut perinteisiin representaatioihin ja mielikuviiin, mutta pyrkinyt myös poikkeamaan tutuilta poluilta sekä näin jättämään aukkoja ja repeämiä aineistosta tuotettuihin kertomuksiin.

Mikäli haluamme suhtautua eroon vakavasti, meidän on tarkasteltava kuinka kuitua valtavirta feminismin ja ”toisten” naisten välillä tuotetaan ja uudistetaan, ehdottaen Ien Ang (2001, 396). Hän väittää, että feministisen liikkeen ongelmallista suhdetta erilaisuuteen ei voi selvittää liberaalin monikulttuurisen politiikan ja siihen liittyvän kommunikaation avulla, ei edes dialogia monimutkaistamalla. Sen sijaan on pysähdyttävä niihin tuskallisiin hetkiin, joissa kommunikaatio näyttää mahdottomalta. Aasialaisaustralialaisen Angin mielestä ainoa tie ulos valmiiksi annetusta australialaisesta etabloituneesta feministien kuvitellusta yhteisöstä olisi ei-kansalliselle identiteetille perustuvan, rodullistettujen ja etnisoitujen ihmisten jatkuvaa hukassa olemisen kokemusta arvostavan symbolisen tilan luominen. Vaikka tällainen tila onkin utopistinen, se on tarpeellinen, sillä Australia ei ole ilmassa leijuva merkitys, vaan nimi kansallisvaltiolle. (Ang 2001.)

112 Tulkinnallisen antropologian tärkein tehtävä ei ole vastata syvimpiin kysymyksiimme, vaan mahdollistaa toisten, toisia lampaita toisissa laaksoissa paimentaneiden, antamien vastausten esille tulo ja liittää ne ihmisten sanomisten lähdeaineistoon (Geertz 1973, 30).

Eron vakavasti ottaminen edellyttää mukaansa sulkevan politiikan sijaan erilaiset osa-alueet huomioonottavia toimintatapoja. Feminismi ei koskaan voi olla poliittinen koti kaikille naisille, sillä kaikki naispuoliset eivät jaa samoja sosiohistoriallisia tiloja. Valkoisen feminismin ajatusta omasta ”herra-keskustelustaan” ei voi olla tulkitsematta symbolisena väkivaltana, johon liittyy sellaisten historiallisten prosessien kuin kolonialismin, imperialismin ja nationalismien rakenteellisia ominaisuuksia. (Ang 2001, 407–408.) Gillian Bottomley (1992, 10) kertoo, että työväenluokasta lähtöisin olevana köyhän valkoisen yksinhuoltajaäidin australialaisena tyttärenä hänkin on akateemisessa maailmassa kokenut olevansa ulkopuolinen. Hän uskoo omien kokemustensa avanneen hänelle sellaista ymmärrystä itselleen vieraiden kulttuuriyhteisöjen tutkijana, jota useimilla vain abstraktia tietoa luokkaepätasa-arvoisuudesta omaavilla kollegoilla ei ole.

Vaikka Australiaa ja Suomea ei ole ehkä mielekästä verrata toisiinsa, Angin ja Bottomleyn mainitsemat ongelmat ovat olemassa suomalaisissa kuten muissakin eurooppalaisissa monikulttuurisuus- ja feminismikeskusteluissa (vrt. Tuori 2007). Meille Suomessa kulttuuriseen, etniseen ja luokkaan sidoksissa olevat erilaisuuteen liittyvät kysymykset ovat naistutkimuksessa ja kulttuurintutkimuksessa vasta avautumassa. Saattaa olla, että liberaaleille monikulttuurisille ja feministisille lähestymistavoille, jotka kontrolloivat väestön eroja sisällyttämällä ne pluralistisen moninaisuuden kehiköön, on vaikea löytää haastajaa (vrt. Ang 2001, 396; ks. myös Yuval-Davis 2007). Ehkä tarinoidut performoidut tilat, esimerkiksi *Moonan ja Soonan maanantaissa* ja *Hymeessä* luotujen kaltaiset, voisivat omalta osaltaan tukea annettujen kansallisten identiteettien ohittamisessa ja edesauttaa uudenlaisten kipeitäkin asioita tarkastelevien keskustelujen luomisessa.

Olen samaa mieltä Brahin kanssa siitä, ettei valkoisia ja mustia naisia ja feminismejä tulisi ymmärtää rakenteellisesti ja essentiaalisesti pysyvinä vastakkaisina kategorioina. Keskustellessaan brittiläisen feministisen liikkeen historiasta Brah painottaa, etteivät yritykset löytää rasismia, seksismia ja luokan välisten yhteyksien selittäviä suuria teorioita ole onnistuneet. Parhaimmillaan näitä yhteyksiä on selitetty historiallisesti jatkuvina ja konteksteista riippuvaisina suhteina. Musta ja valkoinen feminismi ovat molemmat kuitenkin taistelleet poliittisten analyysien kehysten löytämiseksi – hahmottaakseen poliittisten kontekstien merkityksiä, luodakseen yhteyksiä teorian, käytännön ja henkilökohtaisten kokemusten välillä ja selkeyttääkseen ensiarvoisia poliittisia päämääriä ja järjestäytymisen tapoja. (Brah 2001, 460–461.)

Viime aikoina rajusti muuttuneen poliittisen ilmaston ja naisten heikentyneen taloudellisen tilanteen vuoksi Brah (2001) ehdottaa, että valkoisten ja mustien naisten tulisi työskennellä yhdessä luodakseen ei-rasistista feminististä teoriaa ja käytänteitä. Tärkeämpää kuin pohtia kuka on Musta ja kuka Valkoinen ja mitä näihin ryhmiin lukeutuvien tulisi edustaa, olisi kitkeä institutionalisoitunutta rasismia ja syrjintää

(Ifekwunigwe 1999, 190). Erilaisuuden ei tulisi olla keskiössä, vaan pitäisi kysyä, kuka määrittelee erilaisuuden, kuinka sitä tuotetaan, ylläpidetään, häivytetään ja rakennetaan psyyken maisemissa, kuinka erilaisia naiseuden kategorioita representoidaan erilaisuuden keskusteluissa ja erotteleeko erilaisuus rinnakkaisesti vai hierarkkisesti. Eroa analysoitaessa tulisi vallita käsitteellinen selkeys. Mutta onko tämä mahdollista? Brahin muistuttaa, että erilaisuuden käsite assosioituu lukuisiin merkityksiin erilaisissa keskusteluissa. (Brah 2001, 461–465.)

Helmateksteissäni olen pyrkinyt tarkastelemaan diasporisissa tiloissa muotoutuvia eroja monenlaisista näkökulmista. Näiden erojen luonne on ymmärrettävissä Brahin ehdottaman käsitteellistämisen jaottelun kautta: erilaisuus kokemuksena, erilaisuus sosiaalisena suhteena, erilaisuus subjektiviteettinä ja erilaisuus identiteettinä. Brah muistuttaa, että toisen maailmansodan jälkeisessä humanismin kriittisessä ideaa yhtenäisestä subjektista on arvosteltu niin jälkitstructuralismin, feminismin, anticolonialismin, anti-imperialismin kuin antirasisminkin projekteissa. Vuosien saatossa erilaisia teoreettisia lähestymistapoja on yhdistelty subjektiviteettien tutkimisessa. Hänen mielestään tarvitsemme käsitteellisiä kehyksiä ymmärtääksemme subjektiviteettien rakentumisen samanaikaisesti subjektiivisina ja sosiaalisina. Tämä voi auttaa meitä ymmärtämään niitä psyykkisiä sijoituksia, joita teemme olettaessamme tiettyjä sosiaalisesti ja kulttuurisesti tuotettuja subjektipositiota. (Brah 2001, 465–472.)

Erilaisuus sosiaalisissa suhteissa on läsnä yhteisön erilaistavissa vallan rakenteissa, sellaisissa kuin sukupuoli, luokka tai rasismi. Se voidaan ymmärtää historiallisesti rakentuneina materiaalisina olosuhteina ja kulttuurisina käytäntöinä, jotka tuottavat edellytykset ryhmäidentiteettien rakentamiselle. Käsite viittaa jaettuihin kollektiivisiin yhteisöä yhdistäviin narratiiveihin, perustuivatpa nämä henkilökohtaisiin tai kuviteltuihin kohtaamisiin. Sosiaaliset erot voivat myös rakentua arkipäivän elettyjen kokemusten pohjalte. Vaikka henkilökohtaiset elämäkerrat ja kollektiiviset tarinat (historia) kertovat samoista tapahtumista, ne eivät ole keskenään yhtäpitäviä. Sama konteksti saattaa tuottaa useita erilaisia kollektiivisia kertomuksia, erottaen ja yhdistäen biografioita osallistavan erityisyyden kautta. (Brah 2001, 467–469.) Sama henkilökin voi kertoa eri tilanteissa toisistaan poikkeavia kertomuksia samasta tapahtumaketjusta. Tämä pitää paikkansa myös tutkimusnarratiiveissa ja etnografioissa (ks. Viswesvaran 1994, 15–16).

Artikuloidessaan kulttuurisia käytäntöjä, subjektit antavat kollektiivisille tarinoille uusia merkityksiä (Ifekwunigwe 1999, 190). Tällaista valtarakenteiden haastamista harjoittivat informantini ja myös tekstieni hahmot. Tämä artikulaatio voi tapahtua keskustelujen lisäksi visuaalisten mielikuvien, tanssin ja musiikin tai äänen kautta, sillä ihmiskeho kaikessa fyysisyydessään, älyllisyydessään ja henkisyysdessään on vallan tuottamaa (Brah 2001, 475). Gambialaisten naisten teatteriryhmien jäsenet näyttivät

olevan tietoisia tästä soveltaessaan performansseissaan moniaistista ja monenlaisiin kulttuurisiin kerronnan tapoihin pohjautuvaa ilmaisua (Oikarinen-Jabai 2004b). Näin he loivat erilaiset elämänalueet huomioivaa tilaa, jossa kehon ja mielen jakava dualismi katoaa. Tässä tilassa jatkuvassa prosessissa oleva subjekti ilmaisee itseään ”minuna” tietoisesti ja tiedostamattaan uudelleen näytellen ja uudelleen merkiten positioita, joihin se on paikallistunut ja sijoittunut (Brah 2001, 475).

Brah toteaa, että vaikka Spivakinkin puolustamalla strategisella essentialismilla on väistämättä etunsa, niin yhden tyyppisen alistamisen haastaminen uuden essentialisoivan ryhmäidentiteetin kustannuksella saattaa johtaa uuden alistavan position tuottamiseen. Hänen mielestään meidän ei tulisi lokeroida alistamisia, vaan suunnitella strategioita haastaaksemme ne kaikki ja ymmärtääksemme niiden keskinäisiä suhteita ja artikuloimisen tapoja. Tämä auttaisi kyseenalaistamaan essentialismia sen kaikissa muodoissa. (Brah 2001, 476.)

Brahin ehdottama lähestymistapa antaa tukea käsiteltäessä kansallisuuteen, etnisyyteen, ”rotuun” ja luokkaan liittyviä kipeitä asioita, jotka vaikeuttavat eri ryhmiin kuuluvien naisten kohtaamista ja yhteisten suuntaviivojen luotaamista (vrt. Ang 2001; Bottomley 1992). Määritellesään tiedon luonteen moniaistiseksi, prosessinomaiseksi ja muutoksenalaiseksi se ei sulje pois transversaalista politiikkaa ja keskeneräistä tietoa. Myös paikallistumisten ja identiteettien rajat ylittävät epistemologiset yhteisöt ja koaliitiot on helpompi ymmärtää, kun identiteetit tulkitaan tapahtumaketjuiksi ja naisten kuulumisten rajapintoja tarkastellaan muidenkin kuin kansallisten ja etnisten yhteisöjen viitekehyksissä (vrt. Lloyd 2005, 160; Stoetzler & Yuval-Davis 2002, 340–342).

INTERTEKSTUAALISIA, PAIKALLISIA JA YLIKANSALLISIA LIITTOUITUMIA

Helmatekstejä muokatessani huomasin käyväni jatkuvaa neuvottelua essentialisoivien ja muiden identifikaatorakennelmien välillä. Esimerkiksi *Moonan ja Soonan maanantaisissa* emme Anu Merenlahden kanssa voineet välttyä lukituilta subjektipositioilta ja representaatioilta erilaisuuksia käsitellessämme. Emme kuitenkaan halunneet niistä muotoutuvan yksilöitä määrättyihin ryhmiin asemoivia määreitä, vaan pikemminkin pyrimme häivyttämään sellaisia kansallisvaltion sisäisiä ja ulkoisia rajoja, joita suvaitsevaisuusretoriikkaan perustuva monikulttuurisuus vahvistaa ja uusintaa (vrt. Lappalainen 2006, 39). Tahdoimme muistuttaa, että valtaväestö voi olla moninaista, ja erilaisten subjektien tulisi olla täysivaltaisia yhteisön jäseniä kohtaamisten pelisääntöjen ja osallisuuden sekä kuulumisten neuvotteluissa (ks. Razack 1999, 170). Olimme myös tietoisia siitä, että dialogin monimutkaistaminen ei välttämättä luo tasa-arvoisia neuvottelupositioita (vrt. Ang 2001). Erilaisuuksia purkava astahtelee livittäväällä nuoralla ja saattaa pudota ojasta allikkoon eroja dekonstruoidessaan (Lloyd 2005, 159).



”Onhan se helppoa luopua identiteetistä, kun sinulla on sellainen”, hooks (1990, 28) kertoo joidenkin afroamerikkalaisten vastaavan essentialismin kritiikkiin. Tutkimusta tehdessäni aprikoin paljon identiteettipolitiikkaan liittyviä kysymyksenasetteluja. Tutkimuksen alkuvaiheessa päädyin ajattelemaan, että koska esimerkiksi tyttärieni kaltaisille kahden kulttuurin lapsille samoin kuin maahanmuuttajalapsille ei näyttänyt Suomessa juuri tarjoutuvan positiivisia identifikaation kategorioita, olisi parempi luoda essentialisoivia identiteettipositioita keskustelun lähtökohdaksi kuin vaieta. Tällöin ainakin puhuttaisiin samaa kieltä niiden kanssa, jotka niputtavat yhteen tietyt etniset ja ”rodulliset” ryhmät. (Vrt. Ifekwunigwe 1999, 181–182; Lloyd 2005, 62.) Toisaalta halusin teksteissäni horjuttaa kehitysmää- ja monikulttuurisuuskeskusteluihin sisällytetyjä erilaistamisen, ja myös tasapäistämisen, kategorioita (Tuori 2007; Vuorela 1999; Yuval-Davis 2007). Soona ja Moona, samoin kuin Hyme-tekstin lapset Fatu ja Talbo rakentavat subjektiuksiaan suhteessa moninlaisiin tiloihin, ajattelumalleihin ja mytologioihin. *Hyme*-tekstin Irene reflektoi Gambiassa tutkimusta tehdessään aineistoaan ja siitä nousevia subjektiasetelmia.

Täällä ihmisillä ei tunnu olevan samanlaista ”eheän subjektin ideaalia” kuin Suomessa, Irene pohdiskeli ihaillessaan lasten käärmemäistä etenevistä suuren baobabpuun luo. Erilaiset rinnakkaiset arvojärjestelmät ovat arkea monen elämässä ja eheyttä on oppiminen elämään niiden kanssa. Subjektin rajat eivät ole samalla tavalla lukkoon lyötyjä kuin länsimaisessa tai ainakin luterilaisessa toiminta- ja ajattelukulttuurissa. Toisaalta jotkut yhteisölliset rajat ovat hyvin tiukkoja. Ainakaan perinteisessä yhteisössä yksilöllä ei juuri ollut päätäntävaltaa esimerkiksi avioliittoonsa tai tulevaisuuden ammattiinsa.

Irenen on myönnettävä, että hänen länsimaisiin feministisiin arvoihin pohjautuvat uskomuksensa naiseudesta, tasa-arvosta ja autonomisesta subjektista ovat vaikeasti sovellettavissa gambialaiseen kontekstiin. Tämä ei kuitenkaan sulje pois naiseuden asettamista tarkastelunäkökulmaksi ja poliittiseksi agendaksi (vrt. Zack 2005, 162). Mirja ja Irene eivät voi välttyä pohtimasta, mitä feministinen intersektionaalisuus merkitsee tänä postmodernin imperialismin aikakautena, kun demokratiaa käytetään uusien hegemonioiden rakentamisen alibina (ks. Brah & Phoenix 2004, 83–84). Moya Loudin (2005, 175) mukaan (feministisen) politiikan tehtävä on paljastaa ”olettua tietämystä” (pretended knowingness) ja kyseenalaistaa sitä edustavia havainnollistuksia (ks. Kosofsky Sedwick 1990, 12). Näin voidaan haastaa havainnollistavien esimerkkien tuottamaa auktoriteettiä ja oletetun tietämyksen kykyä normalisoida ja patologisoida sille alistettuja subjekteja. Poliittisen vaikuttamisen tulisi olla jatkuvaa

kiistämistä, uudelleen koostamista ja elähdyttämistä, tutkimista sekä kriittistä asioihin perehtymistä. (Lloud 2005, 176–177.)

Tämän kaltainen poliittisuus on kaukana perinteisestä ennalta määriteltyyn yksimielisyyteen perustuvasta politiikan harjoittamisesta. Se mahdollistaa myös moninaisten elämänalueiden, ilmaisumuotojen ja uskomus- ja tottumustraditioiden sekä niiden takana hämmöttävien epistemologisten ja ontologisten rakenteiden kriittisen tarkastelun osana arjen ja henkilökohtaisen poliittisuutta sekä yhteisöllisten alistavien käytäntöjen uusintamista (vrt. Haraway 1991, 157; Spivak 1990; St. Pierre 2005, 972; Trinh 1991, 6). Myös erilaisten feminististen lähestymistapojen asettaminen spektrilasin alle palvelee toisaalta naisten keskinäisten erojen hyväksymistä ja näiden erojen moniulotteista tarkastelua, toisaalta edesauttaa naisia yhdistävien nimittäjien määrittelyä.

Zack hahmottelee naisten yhteistyölle perustuvaa feministisepoliittista skenaariota. Sen mukaan inhimillisempiä arvoja edustavat naiset siirtyvät tulevaisuudessa yhä aktiivisemmiksi poliittisiksi toimijoiksi sekä kansallisilla että globaaleilla vallan kentillä. Naisten poliittiset ryhmittymät uudelleenarvioivat nykyisin valtion taloutta ja yksilöiden elämää määräävät taloudelliset asetelmat ja sallivat yksilöille arvon muutakin kuin rahataloudellisen symbolisen järjestyksen osasina. (Zack 2005, 164–172.) Naisten joukkovoima toisi väistämättömästi mukanaan myös tarpeen yhä uudelleen tutkia ja muodostaa kaksi-kolmanneksen ja yksi-kolmanneksen maailman naisia erottelevia ja yhdistäviä ylikansallisia verkostoja ja liittoumia (vrt. Bulbeck 1998, 218–221; Mohanty 2002; Viswesvaran 1994, 88).

Helmatekstieni äidit ja tyttäret etsivät maailmassa matkaillessaan ymmärrystä siitä, kuinka he voisivat itse määritellä kuulumisiaan ja kuinka toiset naiset (ja miehet) eri tiloissa ja tilanteissa heitä nimeävät (vrt. Gunning 1992). Samoin kuin heidän roolinsa ja idenfikaationsa naisina vaihtelevat, muuntuvat heidän positionsa äiteinä, tyttärinä, poissaolevina kolmansina tai toisten äiteinä ja tyttärinä (vrt. Amadiume 1997, 198; Bulbeck 1998, 128; Conley 1984, 109; Hill Collins 1994; Ifekwunigwe 1999, 175). Monin tavoin asettautuessaan ja diasporisiin tiloihin asemoituessaan he lähestyvät hybridejä vyöhykkeitä. Annettuja identifikaatiomalleja ja niihin liittyviä narratiivisia rakenteita kyseenalaistaessaan ja uudelleen muokatessaan he rakentavat monenlaisia suomalaisia kansallisiin kertomuksiin yhdistäviä siltoja (vrt. Trodd 2007, 158), joilla perinteiset, modernit ja postmodernit tarinat risteävät transnationaalisissa, diasporisissa ja kreolisoituneissa tiloissa. (Ks. Bhabha 1994.)

Bhabhan (1998, 114) mukaan hybridisyys tapahtuu vallan harjoittamisen lomassa – ei vain osoittaakseen identiteettinsä mahdottomuutta – vaan myös läsnäolonsa ennalta-arvaamattomuutta. Uuden kuun pimeydessä ja pysähtyneisyydessä mahdollistuu ”kolmas kuvaus” (third scenario), ehdottaa Trinh (1991, 7): muodottomuudessa ylitetään rajoja ja synnytetään erojen lomasta versovia liittoja. Tekstieni henkilöahmot ovat

sukeutuneet aineistojeni hämystä. Laskoksellisiin ja monikerroksellisiin tiloihin siirtyessään he rikkovat piintyneitä käsityksiä ”rodun”, kulttuurin, sukupuolen ja luokan dualistisesta ja essentialistisesta luonteesta. Hyväksyessään paikoittumisensa määrittelemättömille rajoille ja välimaastoihin he tarjoavat vaihtoehdoisen paradigman toisen konstruomiselle ja ovat mukana luomassa edellytyksiä kriittiselle monikulttuurisuudelle sekä uudennlaisille akateemisille ja poliittisille käytänteille (vrt. Ifekwunigwe 1999, 192; Lloyd 2005, 171–177; Stoetzler & Yuval-Davis 2002, 342; Trinh 1991, 17).

”Kuulun reunalla lähestymme Toista vailla pidättyvyyttä”. Tässä kirjoittamisen hetkessä – merkityksen ollessa kadoksissa – on dekonstruktion ja muutoksen mahdollisuus. Mutta kuinka etenemme kirjoittaessamme, jos meillä ei oletettua varmuutta tekstin merkityksistä ja arvotuksista? (St. Pierre 2005, 972.) Cixous (1993, 98–99) vertaa tekstiä uneen. Unen lailla se mitä kutsumme tekstiksi kantaa meitä ja herätessämme pakenee, tai kuljettaa meidät toisiin uniin. Unen maailman tapahtumien tapaan helmateksteissänni on toistoa, takaumia, häilyvyyttä, ajallisia hyppyjä, laskostumia ja odottamattomia ääniä. Tämä ei välttämättä takaa metodologisen intohimoni kohteena olevia kuruja ja repeämiä, vaikka se mahdollistaa tutkittavien ja tutkijan moninaisten erojen samanaikaisen läsnäolon, näiden keskisen elävän dialogin sekä diasporatilaan ja/tai syrjän tiloihin asettuvien subjektien hetkittäiset kohtaamiset. Mahdollisesti tekstini kuitenkin pohjustavat seuraavaa unta (minun tai lukijan), seuraavaa tulemistaan odottavaa tekstiä, joka on ehkä jo alkanut.





9. EPILOGI HYMEESTÄ

Mirja: Kirjoittamisurakka on takana. Tyttö nukahti kyljelle, äiti autiolla rannalle.

Krääk, krääk, krääk, laulavat lokit ohi lentäessään.

Irene: Niiden siiveniskuja ei ole kahlittu paikkaan.

M: Entä aikaan?

I: Kuten hiekan alati liikkeessä olevat laskokset.

M: Kevyet kuin Saharan tuuli. Reitit merelle ja valoon, jonka röntgensäde lävistää luun.

I: Taru on nyt lukijan. Istun kyhäelmässäsi ja odotan törmäystä kuvajaisiin.

M: Olet siis lukijan purressa.

I: Haluatko muistuttaa kyseenalaisesta itsenäisen subjektin asemastani.

M: Tarinoissa kaikki luovuttavat ääriviivansa tulkitsijoilleen.

I: Eikö niin ole eletyssä elämässäkin.

M: Iho luonnostelee herkeämättä kuvaamme ajan kalkkyriin.

I: Aikaan ja avaruuteen ojentuva subjekti on siis prosessi.

M: Jokainen hetki on erilainen kuin edellinen. Kuljet tarinassa sulautuen kohtaamiisi maisemiin ja tapahtumiin.

I: Jotka sinä olet luonut.

M: Kertomustesi ja tallenteidesi pohjalta.

I: Ja omien kokemustesi, lukemasi, omaksumasi, aavistelemasi, unelmiesi johdattelemana.

M: Niin, olen kyllä joskus itsekin yllättynyt kertomusten käännteistä. Ikään kuin ajaisin polkupyörällä, jonka rattiin tarttuu hetkittäin vieras, ja vauhtia kiihdyttävät jalat jatkavat polkemista, vaikka kiljun: ”pysähdy hetkeksi”.

I: Yhteistyömme ei ole aina ollut helppoa, mutta kuitenkin harmonista. Tulee mieleen vanha laulu: ”Minä poljen, sinä ohjaat, niin kuin tanssi matka käy...”

M: Sekä hurma että tuska ovat olleet läsnä, kuten tanssissakin. Tietoinen nojautuminen ajan eri ulottuvuuksiin ja toisiimme. Lihan paino.



- I: Entä se kolmas pyörä? Olkasi takaa on kurkistellut vaihdetankoa näpelöivä toinen hahmo.
- M: Jokainen samanaikaisesti tarinassaan ja yhteisen kertomuksen syrjällä. Kaikki kolme äitejä tyttäriä ja kirjoittajia, tasavertaisia tekijöitä yhdessä ja erikseen. Muistoja lävistäviä minuja. Pyhä trio... Rakastan jokaista.
- I: Vaikka kirjoittaisimme huonosti?
- M: Sittenkin, haluan sulkea ja tulla suljetuksi syliin, sanoineen, päivineen, kuin maastuskanukke. Maistella omia ja muiden merkityksiä ja puhaltaa niihin elämää. Muotoilla mielikuvia, lennättää verbejä, sulattaa adjektiiveja, vietellä lauseita, narrata asemosanoja. Niin, että maailmamme hetkittäin kohtaavat, myös lukijan, hetkelisessä melodian katkelmassa, yhteen ääneen lausutussa tavussa, muistojamme luotaavassa lausekkeessa, kappaleiden välisessä hiljentyemisessä.
- I: Pisteet ovat paperia koristavia mustetäpliä, aukot tekstin pitsipiennarta. Itse asiassa vaikeneminen ja puhe ovat läsnä jokaisessa kirjainmerkissä.
- M: Tekstin kerrostumina, mutta kaikille eri tavoin.

- M: Tänään raivasin kirjoittamishuonetta. Siirryin pöydän toiselle puolelle. Nyt emme enää ole selin. Katsoessani näytön takaa näen kirjavalla silkkiinalla verhotun monitorin ja aavistan sinut istumaan sen äärelle. Litteroiden hartiat liekeissä haastateluja, napittaen näyttimen pinnalla liikkuvaa kuvaa. Tulvin hellyyttä.
- I: Ilman sinua olisin hukkunut tuohon muistoja, muistiinpanoja, hylättyjä esineitä, kirjoja, monisteita, kopioita, valokuvia, lukemattomia näkökulmia, teoreettisia lähestymistapoja, paperinpalasille kirjattuja viestejä, kansiin säilöttyjä ohjeistuksia pursuavaan tilaan.
- M: Niin, ominaistuoksuamme on hikeä tihkuvan työn ja inspiroivan ikisammalen lomaan imeytynyt kirjaöpölyn ja ruosteisten asiadokumenttien ummehtunut lemu. Mutta pidän vivahteesta, jonka se antaa seinille ripustettujen peilien kautta kohtaamallemme profiilimuurikujalle. Kuin suonsilmäkkeestä nousevaa utua, johon hapuilevat kehomme sulautuvat.
- I: Tai tuulenpuuskan lennättämää hiekkatomua, jonka pyörteessä siluettien jono riehaantuu piirileikkiin.
- M: Sinähän olet ollut myrskyn keskiössä koko ajan, vai olisiko parempi sanoa tapahtumassa ja kohtaamassa, vaeltamassa kertomuksen suonistossa yhdessä monien kanssa.
- I: Jotka ovat leikittäneet meitä yllättävin tavoin. Houkuttelleet haastamaan itseämme.

Poikkeamaan auki kirjoitetuilta poluilta. Asettumaan kokijan, koetun ja unohdetun paikalle. Vaikka muokkaat tekstin, kokemukseni kohtaamisista toivottavasti välittyy tarinassamme. Itse asiassa uskon, että se välittyy paremmin kertomanasi kuin minun tai jonkun muun yrityksessä pakottaa aineistoni muottiin. Reflektamalla ja työstämällä kokemustani annat meille hahmoille tilaa.

M: Etäinen dialogimme mahdollistaa meille molemmille, ainakin hetkittäin, henkilökuviemme pulssin tunnistamisen.

I: Itse kunkin ainutkertaisen sykkeen, joka puskee kertomusta.

M: Toisaalle suuntautuvia tarinoita, jotka vaeltavat samassa horisontissa. Eräänlaisessa elämien risteymässä.

I: Kaaos on harmoniaa. Harmonia on kaaosta. En silti tai ehkä juuri sen vuoksi näe itseäni enkä muita henkilöitä irrallisina. Pyrkimyksenämme on jakaa. Kommunikoida. Etsiä ymmärrystä. Koskettaa. Ojentua kohti tai vetäytyä.

M: Vaikeaselkoisuudesta huolimatta kertomuksen käänneet muotoutuivat polveileviksi ja monimerkityksellisiksi.

I: Teksti tapahtuu itsen tuolla puolen, maisemassa, jossa menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus kohtaavat. Tilassa, joka on samanaikaisesti mennyttä ja tulossa. Mana ja syntymä, sanojen ja merkitysten virta, rajankäynti, initiaatio, ehtoollinen, uni.

M: Sukellus?

I: Pinnan alle, siihenhän sinäkin kertoessasi viittaa.

M: Kuuntelemaan uskaltautumisena. Yrityksenä kaihtaa valmiiksi pureskeltuja uskomuksia, kategorisoitua ihmisyyttä, itseriittoista tilitystä.

I: Osuit naulan kantaan. Tasapainoilit heikolla narulla etsiessäsi tapaa kuljettaa meitä tarinassa avoimin mielin, aistit auki, muullekin kuin henkilökohtaiselle historiallemme.

M: Banaalin ja subliimin keinoja hyödyntäen.

I: Nehän kietoutuvat toisiinsa kuin vuodenajat, tai päivien kierto. Kun kuu mollottaa keskitaivaalla ja kirkastaa yön hymyllään, sen pimeään verhottu kylki odottaa jo uteliaana vuoroaan. Sillä tarinalla ei ole alkua eikä loppua, ei vaikka mustenauha ehtyisi. Kuten ei jokapäiväistä ylentävillä unillakaan.

* * *

M: Kieli kutoo samanaikaisesti kehollemme pakkopaitaa ja siivenalkuja. Määritellesään todellisuuttamme se rajoittaa ja vapauttaa. Meillä on mahdollisuus, ainakin teoriassa, liikkua kielessä ja venytellä sitä. Olipa sitten kyse millaisesta alakulttuurisesta ilmaisusta tahansa.

- I: Mikä sinut panee pohtimaan kielen ja kirjoittamisen saloja ja salakareja?
- M: Tarkastellessani tuskailuasi toisaalta akateemisessa sanamagia hetteikössä, toisaalta suomen kielen sopissa, joiden sattumat jäivät sinulta usein huomaamatta, päätin tarjota toista näkökulmaa. Näyttäydýt niin epätoivoisena yrittäessäsi ilmaista aineistosi rikkautta ja moniulotteisuutta.
- I: Ja turvautumalla fiktion annoit sille siivet...
- M: Eikö kaikki kirjoittaminen ole fiktiota? Vaikka meille annettaisiin muutamaan sataan sanaan rajautunut käsite ja sana-aparaatti, kaksi ihmistä ei rakentaisi siitä samankaltaista tekstiä.
- I: Paitsi Neuvostoliiton ja Euroopan Unionin byrokraatioissa.
- M: Tuo oli ilkeästi sanottu. Mutta lienee niin, että virkavaltainen, valtaa legitimoiva kieli on usein elotonta, vaikka sillä olisi käytössään lukemattomia uudissanojakin.
- I: Toisenlaiseen ongelmaan törmäsit yrittäessäsi kirjoittaa gambiansuomenenglantia.
- M: Totta. Lopulta päädyin kääntämään tekstin suomeksi.
- I: Miksi?
- M: Vain äidinkielelläni, joka on ollut pääasiallinen arkikieleni suurimman osan elämäni, löysin fyysisen yhteyden kirjoittamaani. Toisaalta teksti menetti kreolisia vivahteita, ehkä myös autenttisuuttaan. Rakentui perinteisemmäksi.
- I: Jossakin vaiheessa kirjoitit murteilla?
- M: Joo, ihan kuin suomennetussa Aku Ankassa, joka on läsnä tekstissäkin eräänlaisena modernina mytologiana. Pidän suomen alueellisesta rikkaudesta. Vaikka minulla ei olekaan korvaa ja kokemusta kuulla gambialaisten kielten vaikutusta siellä puhuttuun englantiin ja erityisesti mandingan paikallisten murteiden vivahteita, niin voin olettaa ne vähintään yhtä monimuotoisiksi kuin suomen kielen erilaiset dialektit, jotka tuovat tekstiin aivan omanlaisiaan rytmejä ja auralaisia sisältöjä. Luovuin kuitenkin lähestymistavasta. Tämä kieliasia oli yksi eniten pohtimistani kysymyksistä suhteessa tarinaan. On mielenkiintoista olla näin pienen kieliryhmän kasvatti.
- I: Jolla kuitenkin on vahva kielellinen identiteetti. Esimerkiksi Afrikassa on väkiluvultaan paljon suurempia etnisiä ja kielellisiä ryhmiä, joilla ei ole kirjoitettua kieltä tai ainakaan mahdollista julkaista omalla kielellä kirjoitettuja tekstejä. Se ilmaisun ja tutkimuksen vapaudesta, tai tekstin subjektiivisuudesta/objektiivisuudesta.
- M: Minun nuoruudessani, ainakin äidinkielen opettajien ja poliittisten konsulttien mielestä, objektiivisia oltiin, kun puhuttiin passiivissa, subjektiivisia, jos lauseessa mainittiin minä, ja sama jatkumo niin sanotussa korkeakoulutuksessa. Mutta jos

ei voi käyttää omaa kieltään, eikä silloin hyvin helposti tartu jonkun toisen näkökulmaan ja sivuuta niin passiiviset tarinat kuin henkilökohtaisinkin.

- I: Toisaalta Gambiassa haastattelemani kanssasisaret eivät omassa peilissään aseta itseään samanlaisiin kuvakulmiin suhteessa englannin kielen ja anglosaksisen ajattelutavan asettamiin naiseuden moraalisiin ja psykologisiin arvotuksiin, kuin useimmat länsimaiset naiset.
- M: Puhekielessä kyllä, mutta jos he joutuisivat ilmaisemaan itseään kirjoitetulla, julkaisukynnyksen ylittävällä englannilla, eivätkö hekin silloin nuolisi kustantajan, sanonko mitä.
- I: Oliko tuo tännekin suunnattu piikki? En osaa vastata tuohon, muuta kuin, että onhan Gambiassakin sanomalehtiä ja pienjulkaisuja ja jopa nettiyhteydet kehitymässä, vaikka harvoilla on mahdollisuutta osallistua sananvaihtoon niissä, saati-ka saada äänensä esille.
- M: Äänihän muuntuu jo kaiun luona piipahtaessaan. Voiko tallentunutta ääntä koskaan, missään muodossa, toistaa sen muuttamatta merkitystään.
- I: Yeah, pulmallinen probleemi. Ja siihen liittyy olennaisesti kysymys siitä, haluamme-ko oikeastaan kuulla ääniä, joiden viesti poikkeaa oleellisesti omastamme. Akateemisen tutkimuksen ja ilmaisun yksi keskeinen ongelma lienee, että näennäisestä kriittisyydestä huolimatta aineistoa kuunnellaan ja tulkitaan universaaliksi tulkittujen uskomusten ja käsitejärjestelmien kautta.
- M: Eri tieteenalojen legitimoimat keskustelut ovat myös imperialistisia saarekkeita, jotka sitovat kirjoittajat ja lukijat tiettyyn perinteeseen, omanlaiseensa subjektiivisuuteen. Toisaalta, niille joille nuo keskustelut ovat ympäristön tavalla tai toisella jakamaa kokemusta ja arvomaailmaa, ne tarjoavat kentän neuvotella ja väitellä. Kirjoittaja voi myös murtaa annettuja kysymyksenasetteluja.
- I: Kenen äänellä?
- M: Aina kai omallaan, perinteen kuorossa, mutta rivien väliin voi jättää tilaa eri suuntiin suuntautuville puheille.

* * *

- I: Oletatko, että meidän kertomusratkaisumme mahdollisti aineistostani pulppuavien erilaisten äänien monimuotoisemman käsittelyn, kuin vaikkapa perinteisempi etnografinen tulkintaote.
- M: Ainakin perspektiivi muuttui, ja ehkä hetkittäin hajosikin. Se ei ollut itsetarkoitus, mutta kuvaa sitä polymorfista vai pitäisikö sanoa transmorfista tilaa, jossa aineistoa purkaessamme ja uudelleen tekstiksi luodessamme vaeltelimme. Kuten itsekin

aiemmin totesit, hahmoilla oli mahdollisuus rakentua eri suuntiin ja muokata itseään. Mikä ei tarkoita sitä, etteivätkö he pohjautuisi todellisuuteen. Itse asiassa olen vakuuttunut, että tässä tapauksessa tällaisessa tekstimuodossa kaikkien osapuolten ääni on enemmän läsnä kuin suoria lainauksia referoivassa etnografiassa tai tiukasti akateemisen keskustelun särmässä pysyttelevässä kerronnassa.

- I: Ja ehkä kategorisoivan otteen kurimuksessa marginaaliseksi helposti leimautuva löytääkin itsensä yllättäen keskiöstä intersubjektiiviselta synnytytosastolta.
- M: Marginaali lienee näkökulmakysymys, samoin kuin keskiökin.
- I: Siksi kai meidän tietynlaisen kulttuurisen ajattelutavan ja tiedon käsitteen sisäistäneiden tutkijoiden on niin vaikea ymmärtää, että oman perinteemme edustama ajattelutapa on yksi muiden joukossa, ja saattaa jonkun mielestä olla aika nurkkakuntaista. Miellämme helposti itsellemme vieraat ilmiöt patologisiksi ja normaaleille vieraiksi, sen sijaan, että kreolisoisimme tutkimustamme ja irrottautuisimme subjekti-objekti positioista.
- M: Mielestäni olemme pyrkineet, eri teoreetikkojen esimerkkiä noudattaen, kertomaan asioista, jotka tutkimusta tehdessä usein jäävät lapsipuolen asemaan, koska ne arvioidaan merkityksettömiksi.
- I: Niin, arjen monimuotoisuus ja erilaisten elämien sekä ajattelutapojen leikkauspintojen kohtaamiseen liittyvät ilmiöt ovat usein tutkijalle pikemminkin riesa, ei innoittaja, hänen väsätyksensä raporttia. Me emme myöskään ojenna jäsenitelemäämme lukijalle valmiiksi rusetoituna tietopakettina, vaan hengittävänä, jopa huottavana, kysymysten ja ajatusten kymenä. Vastaanottaja saa itse jäsenellä lukemaansa.
- M: Toivottavasti erilaisiin aisteihinsa tukeutuen, kokonaisvaltaisena elämyksenä. Ruumiillista ja abstraktia tietoa hyödyntäen.
- I: Eikö ruumiin tieto ole abstraktia?
- M: Kyllä. Siksi sanat voivat joskus saada kiinni ajatuksen takaisesta. Kieli on paradoksaalista.

* * *

- I: Mutta palataan tekstin käännteisiin. Miksi vaihdot näkökulmaa Irenestä Fatuun
- M: Se ei ollut minun päätökseni, vaan Fatun vaatimus. Henkilöhahmot alkoivat puskea tarinaa, kuten aiemmin muistutit, tai ottivat tekstin omakseen.
- I: Ehkä koko ensimmäinen kappale on intro, jonka voisi tiivistää muutama sivuun.
- M: Eikä kuitenkaan voisi. Koko tarinanhan olisi voinut jättää kirjoittamatta. Sitä mieltä on joku esilukijani ollut.
- I: Jokaisen elämän voisi jättää elämättä, mutta kuitenkin päätämme elää. Jokaisen tutkimuksen voisi jättää tekemättä, mutta kuitenkin teemme niitä. Jokaisen matkan

voisi tehdä muualle, mutta loppusuoralla on liian myöhäistä. Jokaisen tarinan voisi jättää kertomatta, mutta joku outo voima ajaa meitä kertomaan ja kirjoittamaan.

M: Fatun mielestä hänen näkökulmansa valaisi kertomuksen maisemaa.

I: Kuin kuun säteet päivänkiertoa. Hänen läsnäolonsa auttoi minua kuuntelemaan aineistoa ja itseäni toisin korvin. Sinunkin paikantumisiisi avautui tuoreita ulottuvuuksia.

M: Fatun näkökulman myötä kertomus siirtyy Gambiaan. Siihen asti matka taittuu näyttöpäätteen äärellä ontuen, meidän kahden toisiaan etsivänä tarinointina.

I: Positioni muututtua olin vapaampi keskittymään työtehtäviini ja jakamaan arkea suukayiralaisten naisten kanssa.

M: Ja meidän tarinamme loksahivat välimatkastaan huolimatta toistensa lomiin. Ehkä Fatu avaa tarinaan aikaperspektiiviä.

I: Monin tavoin. Hän on linkki sukupolvien, kulttuurien ja sukupuoltenkin välillä. Hän myös tavallaan vakuutti minut siitä, että Gambiassa tekemäni työ on muutakin kuin länsimaisen naisen yritystä peilata varjojaan.

M: Varjot ovat nykymaailmassa ilmavammat kuin sata tai kymmenenkin vuotta sitten. Vaikka kolonialismi ei ole kadonnut, kulttuuriset rajat eivät ole yhteneväisiä maantieteellisten rajojen kanssa. Jostakin perspektiivistä minun kokemukseni suomalaisesta yhteisöstä on yhtä hatara kuin sinun gambialaisesta. Puhuisin mieluummin ajassa eri puolella maailmaa tapahtuvista ilmiöistä, kuin suomalaisesta tai gambialaisesta, tai länsimaisesta ja ... jostakin muusta... todellisuudesta.

I: Ja kuitenkin se, kuinka ihmiset hahmottavat yhteisöään ja elämäänsä on hyvin erilaista tietyllä Länsi-Afrikan alueella ja eräällä Pohjois-Euroopan kulmalla. Ja se liittyy tietynlaisiin historiallisiin tapahtumiin, kokemuksiin ja yhteisöllisiin käytäntöihin.

M: Kaiketikin maailmankantta sivuavat reitit tekevät arjesta eräänlaisen synkronisen tapahtuman, jossa on samanaikaisesti läsnä monenlaisia kulttuurisia, kokemuksellisia, sosiaalisia tai elämyksellisiä tasoja ja positioita. Kaksi ihmistä voi jakaa esimerkiksi uskomuksiin, etnisyyteen, rotuun, sukupuoleen, seksuaalisuuteen tai luokkaan liittyviä kokemuksia maantieteellisistä asemista tai muista elämän ulottuvuuksista riippumatta.

I: Arvelet siis, että suomalaisen naisen on mahdollista ymmärtää gambialaista naista ja gambialaisen puolestaan suomalaista.

M: Etkö sinä sitten ajattele niin?

I: Kysyn sitä itseltäni uudestaan ja uudestaan. Kokemukseni on, että tietyissä tilanteissa ja tietyissä asiayhteyksissä minun on helpompi lähestyä joitakin gambialaisia kuin joitakin suomalaisia naisia. Tunnistan myös usein jakavani gambialaisten naisten

kanssa enemmän samankaltaisia kokemuksia kuin monien keskiluokkaisten suomalaissisarieni kanssa. Mutta jään pohtimaan, voiko toista koskaan tavoittaa. Ehkä ymmärrän paremmin, tai luulen ymmärtäväni, joidenkin suomalaisten naisten toimintaa. Eli minulla on vaihtoehtoisia selitysmalleja sille, miksi he mahdollisesti menettelevät tavallaan tai omaavat tietynlaiset arvot. Harvemmin olen kuitenkaan Suomessa naisten seurassa yhtä läsnä kuin usein Gambiassa. Mikä puolestaan liittyyneen kulttuuriseen tapaan olla toisten kanssa. Gambiassa yhteisöllisyys on arvo ylitse kaiken. Mikä ei tarkoita sitä, että ihmiset olisivat yksimielisiä tai hyväksyisivät sosiaaliset normit annettuina.

M: Yhteisöllisyydellä varmaankin tarkoitetaan eri asioita Gambiassa ja Suomessa. Aineistoni kertoo, että vaikka toisaalta meidän yhteiskuntamme on yksilöllisten arvojen läpätunkema, emme hyväksy helposti erilaisuutta ja normista poikkeavia näkökantoja. Vetoamme yhteiseen kansallistuntoon, historiaan, työmoraaliin ja milloin mihinkin säilyttääksemme nyökkimään jähmettyneet päämme. Emme etsi yhteistä säveltä jakamalla henkilökohtaisia kokemuksia kollektiivisesti, vaan yleiseksi hyväksi määritellyn tulisi ohjata yksilön yhteisöllistä elämää. Tuon yhteisen hyvän määrittelee jokin ulkoinen voima: valtio, työnantaja, jumala, tiede, sotilasliitto, markkinavoimat.

* * *

I: Sekä Suomessa että Gambiassa naisen paikka määritty patriarkaalisen sosiaalisen kehikon ja yhteiskuntajärjestelmän osana. Molemmissa maissa naiset reagoivat siihen ja yrittävät neuvotella heille kulttuurisesti tarjottujen roolien ja tulevaisuuden mahdollisten tilojen välimaastossa.

M: Yhteisön rakenteita on vaikea hahmottaa sen verkostoissa hapuillessaan.

I: Ja kun nuo verkostot ovat yhtä kuin elämämme, niihin etäisyyden ottaminen merkitsee usein turvallisuudesta luopumista. Monille se ei ole edes mahdollista.

M: Yllätyin gambialaisten naisten rohkeudesta kritisoida heitä alistavia käytänteitä.

I: Ehkä sillä on jotakin tekemistä Ifi Amadiumen kuvaileman kaksoissukupuolijärjestelmän kanssa, johon Jainabakin tekstissä viittasi. Useimmat gambialaiset naiset eivät näytä mittaavan itseään miehisen hyväksynnän kautta muutoin kuin velvollisuuden tai pakon edessä. Naisten väliset verkostot ovat myös vahvoja.

M: Suomessa kai eletään jonkinlaista murrosvaihetta, etsitään uusia vaihtoehtoisia identifioitumistapoja ja yhteiselämän muotoja. Voisimmeko oivaltaa jotain gambialaisia naisia kuuntelemalla?

I: Ihmiset voivat aina oppia toisiltaan, mutta en tiedä voiko gambialaisia ja suomalaisia sukupuolijärjestelmiä johdonmukaisesti verrata toisiinsa ja onko siinä mieltä. Paikallisten tilanteiden hahmottaminen on mielestäni ensisijaista. Eräs gambia-





lainen nainen kiteytti asian vastaamalla vertailuyritykseeni: ”Teillä on omat tavat, meillä omamme.” Viime kädessä jokainen yksilö, jokainen nainen, elää elämäänsä parhaaksi katsomallaan tavalla, avautuvien tilanteiden ja kohtaamiensa haasteiden edessä. Toiselle kysymys siitä, kuka väentää pesukoneen käynnistysvipua voi olla merkittävä tasa-arvon mittari, toinen kamppailee kolmen työn kierteessä maksaakseen lastensa koulumaksut. On kyllä totta, että sekä Suomessa että Gambiassa monet naiset ovat tiukalla, osittain samoista syistä.

- M: Mutta eikö hyvinkin henkilökohtainen kokemus voi olla kollektiivisesti jaettu, jopa ylitse kulttuuristen arvojen.
- I: On asioita, jotka me kaikki maailmaa asuttavat ihmiset jaamme. Kaikki me synnymme, tarvitsemme hoivaa, rakkautta ja huomiota kasvaaksemme ja kehittyäksemme. Jokainen haluaa arvokasta elämää ja enemmän tai vähemmän läheisiä ihmisiä, joiden kanssa jakaa arkea ja juhlaa. Mitä on ihminen ilman ihmistä, sitä vastakaikua, jolla toisten olemassaolo värittää päivät ja yöt; ja sattumukset, jotka liittävät vanhan tarinan pavunvarren tapaan jaettuun arkeen erilaisia ajan ja tilan ulottuvuuksia. Meillä on myös tarve ilmaista ja toteuttaa itseämme, tulla kuulluiksi, luoda uutta. Ennemmin tai myöhemmin itse kukin kuolee.

* * *

- M: Näin unta, jossa kuljeskelimme sotilaita vilisevässä paikassa. Ne jahtasivat meitä kohdalle osuessaan. Minulla oli kyky muuttua näkymättömäksi, mutta ne aistivat olemassaoloni. Sotilaiden hyväillessä ja raiskatessa haamuani, minun oli piilotettava reaktioni ja tunteeeni: kiihtymys, kiihko, inho, viha. Vain siten voin säilyttää huomaamattomuuteni ja suojella sinua ja itseäni.
- I: Minäkin muistan sen unen. Kävelimme huolettomana jossakin asuinalueella. Minulla oli kirkkaansininen jakkupuku. Silloin ne ilmestyivät kulman takaa. Neuvoit minut lähimpään taloon, joka onneksemme oli tyhjä. Emmehän tienneet kenen puolella asukkaat olivat. Pyykkikone oli päällä ja puurokattila tulella.
- M: Viivyttiin sotilaita, näkymätön himon kohde. Kirveellä veistetyt kasvat kumartuivat ylleni ja mies painoi märät huulensa omiani vasten. Jännitin jokaista lihastani pysyttäväkseni elämän tuolla puolen ja mietin kuumeisesti, kuinka pääsisit poistumaan talosta niiden huomaamatta.
- I: Löysin kaapista tumman mekon ja puin sen ylleni.
- M: Tiesin niiden olevan kannoillasi ja haistavan lihasi. Talon asukkaatkin saapuivat milloin tahansa. Vaaleansininen asusi täytyi hävittää. Ehkä voisit pudottaa sen räystään alla nököttävään ruosteiseen tynnyriin, jonka pohjavesi värjäisi kankaan.
- I: Paketoin puvun. Paperin läpi se loisti kuin taivas. Astuin takaovesta ulos.

M: Heräsin tietämättä olinko näkyvien vai näkymättömien maailmassa. Ruumiini oli kuiva puu. Käänsin kylkeä ja näin Norean selän kaaren.

I: Pidot pintasi. Ne eivät saaneet minua.

M: Kirjoittaminen on monipolvinen prosessi. Välillä on kuoltava itselleen, tekstilleen ja sen portinvartijoille, vaikka tarina siintää luomien läpi kuin indigo avaruus.

I: Kuolemahan on kirjoittamisen aktissa läsnä erityisen läpätunkevana.

M: Jatkovana irrottautumisena, hioutumisena, asettautumisena hetken rosoista pintaakin päin.

I: Onko se myös kimmoke kynäilemiselle?

M: Ehkä. Sormenpäähän sipaisu ohi kiitäviin ajan poimuihin.

I: Kuten puuveneissä ja takakonteissa taivaltavien, asfalttiin ja aaltoihin tarinaansa luonnostelevien löytöretkeilijöiden historiaan kaivertamat riimut.

M: Joiden kertomusten käänteitä sysäävät vastaanottovirkailijan valkoisten sormien pläräämät lomakeniput.

I: Tai paska/viihde/työ/välittäjien tarinat.

M: Taas sinä tartutat minut hetken ilmiöön.

I: Emmekö elä hetkien kanssa kasvokkain?

M: Yeah, tuokiossa kaikki lienee läsnä. Mutta joskus en pidä sun hetkistäsi, päsmä.

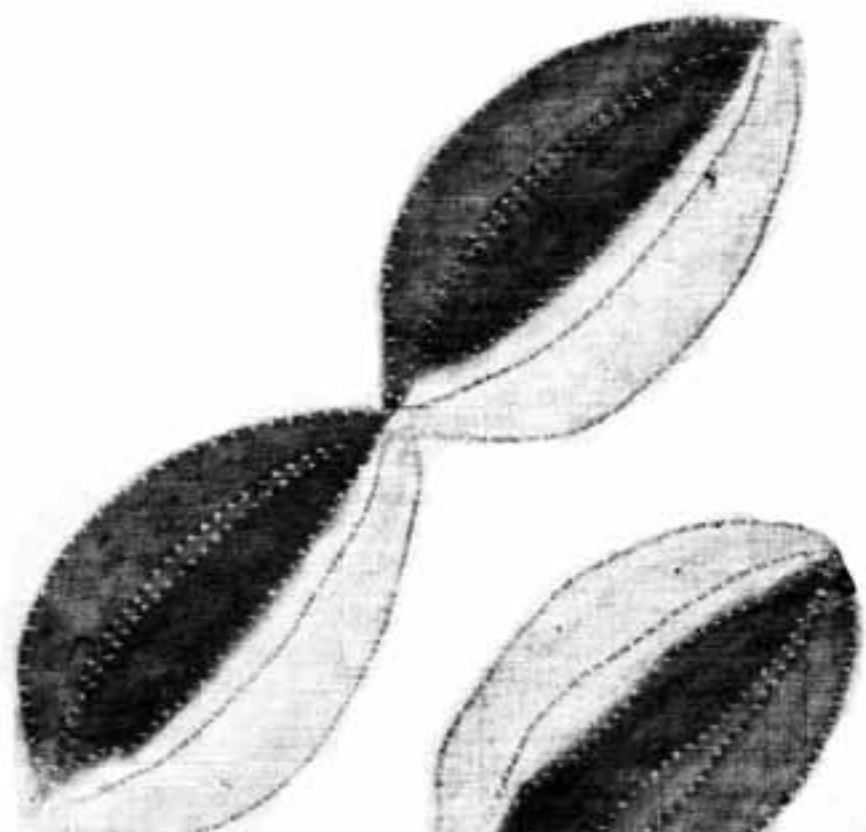
I: Mä elän, sä kirjoitat ja luulet et oot cool.

M: Oot vääräs, mä miellän, et sul on näköalaa väännös.

I: Sä raapustat asiasta, jok on sulle nihkee, its asiassa mä olen sulle hieman vihree.

M: Mut kelaa, juur siks mä aloin kirjottaa sust. Mä tiesin, et vibas toisi särmää tiedon hymeen. Et oo nuija, vaan muija, jol on suhteellisuus hajuu. Et luule, et sulla on vastauksia kaikkeen. Oot asymmetrisen auki, askelien fauni. Et käy lakoon, vaan repeat ajan rakoon.

I: Mä suitsutan ja kiitän. Oli antoisa tää leikki, eikä mikään feikki. Nyt pannaan sanat jakoon ja loikataan sinervään valoon.



Lähteet:

Aaltonen, Heli 2006: *Intercultural Bridges in Teenagers' Theatrical Events. Performing Self and Constructing Cultural Identity through a Creative Drama Process.* Åbo: Åbo Akademi University Press.

Abu-Hanna, Umayya 2003: *Nurinkurin.* Helsinki: WSOY.

Abu-Hanna, Umayya 2007: *Sinut.* Helsinki: WSOY.

Ahmed, Sara 1998: *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism.* Cambridge: University Press.

Ahmed, Sara 2000: *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality.* London: Routledge.

Ahmed, Sara; Stacey Jackie 2001: Introduction: Dermographies. Teoksessa Sara Ahmed & Jackie Stacey (toim.) *Thinking Through the Skin.* London: Routledge, 1–18.

Ahokas, Pirjo; Rantonen, Eila 1996: Feminismin muukalaiset. Rodun ja etnisyyden haasteet. Teoksessa Päivi Kosonen (toim.) *Naissubjekti ja Postmoderni.* Tampere: Gaudeamus, 65–88.

Ahponen, Pirkkoliisa 2004: Flying in the Liminality between Alienation and Identification: Interpreting the Border-crossing of Migrants. Teoksessa Jari Kupiainen, Erkki Sevänen & John A. Stotesbury (toim.) *Cultural Identity in Transition: Contemporary conditions, practices and politics of a global phenomenon.* New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 261–285.

Afshar, Haleh; Maynard, Mary 1994: Introduction: The Dynamics of 'Race' and Gender. Teoksessa Haleh Afshar & Mary Maynard (toim.)

Feminist Thought: The Dynamics of "Race" and Gender. Some Feminist Interventions. London: Taylor & Francis, 1–8.

Ajagan-Lester, Luis 2000: "De Andra". *Afrikaner I Svenska Pedagogiska Texter (1768–1965).* Doktorsavhandling. Studies in Educational Sciences 31. Stockholm: HSL Förlag.

Alanko, Outi 2003: Maurice Blanchot ja kuvitteellisen kaksi versiota: Oividiuksen Pygmalion ja Kalevalan Kultaneito. *Nuori Voima* 5–6. 2003, 7–10.

Alexander, Bryant 2005: Performance Ethnography: The Reenacting and Inciting of Culture. Teoksessa Norman Denzin & Yvonna Lincoln (toim.) *The Sage Handbook of Qualitative Inquiry.* London: Sage Publications, 411–441.

Alexander, Jacqui; Mohanty, Chandra Talpade 2001: Genealogies, Legacies, Movements. Teoksessa Kum-Kum Bhavnani (toim.) *Feminism and "Race".* Oxford: University Press, 492–515.

Alexandrova, Nadejda; Lyon, Dawn 2007: Imaginary Geographies. Teoksessa Luisa Passerini, Dawn Lyon, Enrica Cabussotti & Ionna Lalitiou (toim.) *Women Migrants from East to West: Gender, Mobility and Belonging in Contemporary Europe.* New York: Berghahn Books, 95–110.

Alitolppa-Niitamo, Anne 2004: *The Icebreakers: Somali-Speaking Youth in Metropolitan Helsinki with a Focus on the Context of Formal Education.* The Family Federation of Finland. The Population Research Institute Väestöliitto. D42/2004. Helsinki: Hakapaino.

Allen, John 2000: On Georg Simmel: Proximity, Distance and Movement. Teoksessa Mike Crang & Nigel Thrift (toim.) *Thinking Space*. London: Routledge, 54–70.

Althusser, Louis 1971: Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards on Investigation). Teoksessa *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Käännös Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 127–188.

Amadiume, Ifi 1987: *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books.

Amadiume, Ifi 1997: *Re-inventing Africa. Matriarchy, Religion and Culture*. London: Zed Books.

Anderson, Tom 1997: Toward a Postmodern Approach to Art Education. Teoksessa James Hutchens & Marianne Suggs (toim.) *Art Education: Content and Practice in Postmodern Era*. Virginia: The National Art Education Association, 62–73.

Ang, Ien 2001: I'm a Feminist But... 'Other' Women and Postnational Feminism. Teoksessa Kum-Kum Bhavnani (toim.) *Feminism & "Race"*. Oxford: University Press, 394–409.

Anthias, Floya; Lloyd, Cathie: Introduction: Fighting Racism, Defining the Territory. Teoksessa Floya Anthias & Cathie Lloyd (toim.) *Rethinking Anti-Racisms from Theory to Practice*. London: Routledge, 1–21.

Anzaldúa, Gloria 1999 (1987): *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Anzaldúa, Gloria; Moraga Cherrie 1983: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Colour*. New York: Kitchen Table.

Appiah, Anthony Kwame 1992: *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York Oxford: Oxford University Press.

Appiah, Anthony 1996a: Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. Teoksessa Anthony Appiah & Amy Gutman (toim.) *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton University Press, 30–105.

Appiah, Anthony 1996b: Epilogue. Teoksessa Anthony Appiah & Amy Gutman (toim.) *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton University Press, 179–183.

Appiah, Anthony 1997: But Would that Still Be Me? Notes on Gender, 'Race', Ethnicity as Sources of Identity. Teoksessa Naomi Zack (toim.) *Race/Sex: Their Sameness, Difference and Interplay*. New York: Routledge, 75–82.

Araeen, Rasheed 2002: What is Wrong with Multiculturalism? Teoksessa Marita Muukkonen (toim.) *Under Deconstruction: Perspectives on Cultural Diversity in Visual and Performing Arts*. Helsinki: Art-Print Oy, 15–30.

Ardener, Shirley 1981: Ground Rules and Social Maps for Women: An Introduction. Teoksessa Shirley Ardener (toim.) *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*. London: Groom Helm, 11–33.

Armour, Ellen 1999: *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide*. Chicago London: University of Chicago Press.

Arnfred, Signe 1991: Kön och Modernisering. Metode og Teori. Teoksessa Kirsti Anne Stolen (toim.) *Gender, Culture and Power in Developing Countries*. Vol 1. Centre for Development and the Environment. Oslo: University of Oslo, 45–78.

Arnfred, Signe 2004: African Sexuality/Sexuality in Africa: Tales and Silences. Teoksessa Signe Arnfred (toim.) *Re-Thinking Sexualities in Africa*. Sweden: Almqvist & Wiksell Tryckeri, 59–78.

Ashcroft, Bill 2001: *Post-colonial Transformation*. London: Routledge.

Back, Les 2003: Falling from the Sky. *Patterns of Prejudice*, Vol. 37, No 3, 341–353.

Bahtin, Mihail 1981: *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M Bakhtin*. Toim. Michael Holquist. Käännös Caryl Emerson & Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

Balibar, Etienne 1991a: Is there “Neo-Racism”? Teoksessa Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein (toim.) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 17–28.

Balibar, Etienne 1991b: Racism and Nationalism. Teoksessa Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein (toim.) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 37–67.

Ballengee-Morris, Christine; Stuhr, Patricia 2001: Multicultural Art and Visual Cultural Education in a Changing World. *Art Education*, July 2001, Volume 54, No.4, 6–13.

Bartolome, Lilia; Macedo, Donaldo 1997: Afterword – Multiculturalism: The Fracturing of Cultural Souls. Teoksessa Joe Kincheloe, Peter McLaren & Shirley Steinberg (toim.) *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of the Dissent for the New Millennium*. Critical Studies in Educational Theory Series. Colorado: Westview Press, 302–304.

Bauman, Zygmunt 1989: Modernity, Racism, Extermination II. Teoksessa Zygmunt Bauman (toim.) *Modernity and the Holocaust*. London: Polity Press, 61–82.

Bauman, Zygmunt 1997 (1990): *Sosiologinen ajattelu*. Käännös Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

Behar, Ruth 1993: *Translated Woman. Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press.

Behar, Ruth 1995: Introduction: Out of Exile. Teoksessa Ruth Behar & Deborah Gordon (toim.) *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1–32.

Benjamin, Jessica 1995: *Like Subjects, Love Objects. Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press.

Berry, Kathleen 2002: Theater of Disequilibrium: Challenging the Hegemonic Practices of the Privileged. Key-note IDEA konferenssissa 1–2.7.2001 Bergenissä. Julkaistu konferenssiraportissa Björn Rasmussen & Anna-Lena Östern (toim.) *Playing Betwixt and Between: Idea Dialogues*. IDEA Publications.

Bhabha, Homi 1994 (1990): DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation. Teoksessa Homi Bhabha (toim.) *Nation and Narration*. London: Routledge, 291–322.

Bhabha, Homi 1996: Culture's In-Between. Teoksessa Stuart Hall & Paul du Gay (toim.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 53–60.

Bhabha, Homi 1998 (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.

Bishop, Russell 2005 (2000): Freeing Ourselves from Neo-Colonial Domination in Research: A Kaupapa Māori Approach to Creating Knowledge. Teoksessa Norman Denzin &

- Yvonna Lincoln (toim.) *The Sage Handbook of Qualitative Inquiry*. London: Sage Publications, 109–138.
- Blair, Juliet 1981:** Private Parts in Public Places. Teoksessa Shirley Ardener (toim.) *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*. London: Groom Helm, 205–229.
- Blanchot, Maurice 2003 (1955):** *Kirjallinen avaruus*. Käännös Susanna Lindberg. Helsinki: Ai-ai.
- Blanchot, Maurice 2004 (1983):** *Tunnustamaton yhteisö*. Käännös Janne Kurki & Panu Minkkinen. Helsinki: Loki-kirjat.
- Boone, Sylvia Ardyn 1986:** *Radiance from the Waters: Ideals of Feminine Beauty in Mende Art*. New Haven: Yale University Press.
- Bose, Christine; Litt, Jacquelyn; Zimmerman, Mary 2006:** Transnational Migration: Influences on Citizenship, Social Control, and Carework. Teoksessa Christine Bose, Jacquelyn Litt & Mary Zimmerman (toim.) *Global Dimensions of Gender and Carework*. Stanford: Stanford University Press, 103–117.
- Bose, Christine; Litt, Jacquelyn; Zimmerman, Mary 2006:** Motherhood, Domestic Work and Childcare in Global Perspective. Teoksessa Christine Bose, Jacquelyn Litt & Mary Zimmerman (toim.) *Global Dimensions of Gender and Carework*. Stanford: Stanford University Press, 195–210.
- Bottomley, Gillian 1992:** *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradford, Judith; Sartwell, Krispin 1997:** Voiced Bodies/Embodied Voices. Teoksessa Naomi Zack (toim.) *Race/Sex: Their Sameness, Difference and Interplay*. New York: Routledge, 191–203.
- Brah, Avtar 1996:** *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
- Brah, Avtar 2001:** Difference, Diversity, Differentiation. Teoksessa Kum-Kum Bhavnani (toim.) *Feminism and "Race"*. Oxford: University Press, 456–478.
- Brah, Avtar; Phoenix, Ann 2004:** Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*. Volume 5. May 2004, 75–86.
- Braidotti, Rosi 1993 (1991):** *Riitasointuja*. Toim. Päivi Kosonen. Useita kääntäjiä. Tampere: Tammer-Paino.
- Braidotti, Rosi 1994:** *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi 2002:** *Metamorphoses: Towards a Material Theory of Becoming*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Brooks, Ann 1997:** *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*. London: Routledge.
- Buber, Martin 1993 (1923):** *Minä ja Sinä*. Käännös Jukka Pietilä. Helsinki: wsoy.
- Bulbeck, Chilla 1998:** *Re-orienting Western Feminisms. Women's Diversity in Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burgos, Elisabeth 1990 (1983):** *Nimeni on Rigoberta*. Käännös Anita Mikkonen. Helsinki: Kääntöpiiri.

Burnett-van Tonder, Cora 1991: *The Dance Culture of Venda Women: Institute of Power.* Esitelmä seminaarissa 1 International IPHES, Turussa 8–13.1992. Julkaistu konferenssi-raportissa *Sport and Cultural Minorities: Working Papers.* The Finnish Society for Research in Sport and Physical Education. Helsinki, 183–191.

Butler, Judith 1990a: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* London: Routledge.

Butler, Judith 1990b: *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay on Phenomenology and Feminist Theory.* Teoksessa Sue Ellen Case (toim.) *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre.* London: The Johns Hopkins Press, 270–282.

Butler, Judith 1997: *Exitable Speech: A Politics of Performative.* New York: Routledge.

Butler, Judith 2006 (1990): *Hankala sukupuoli: feminismin ja identiteetin kuvaus.* Käännös Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.

Chernaik, Laura 1999: *Transnationalism, Technoscience and Difference.* Teoksessa Mike Crang, Phil Crang & Jon May (toim.) *Virtual Geographies: Bodies, Space and Relations* London: Routledge, 79–91.

Chesler, Phyllis 2005: *Women and Madness.* New York: Palgrave Macmillan.

Cixous, Hélène 1993: *Three Steps on the Ladder of Writing.* Käännös Sarah Cornell & Susan Sellers. New York: Columbia University Press.

Cixous, Hélène 2005 (1998): *Stigmata: Escaping Texts.* Useita kääntäjä. London: Routledge.

Cixous, Hélène; Clement, Catherine 1988 (1975): *The Newly Born Woman.* Käännös Betsy Wing. *Theory and History of Literature*, Volume 24. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clifford, James 1986: *Introduction: Partial Truths.* Teoksessa James Clifford & George Marcus (toim.) *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press, 1–26.

Clandinin, Jean; Connelly, Michael 2000: *Narrative Inquiry. Experience and Story in Qualitative Research.* San Francisco: Jossey Bass.

Cole, Sally 1992: *Anthropological Lives: The Reflexive Tradition in a Social Science.* Teoksessa Kadar Marlene (toim.) *Essays on Life Writing: From Genre to Critical Practice.* Toronto: University of Toronto Press, 111–127.

Cole, Sally 1995: *Ruth Landes and the Early Ethnography of Race and Gender.* Teoksessa Ruth Behar & Deborah Gordon (toim.) *Women Writing Culture.* Berkeley: University of California Press, 166–185.

Comaroff, Jean; Comaroff, John 1992: *Ethnography and the Historical Imagination.* Boulder: Westview Press.

Conley, Verena Andermatt 1984: *Hélène Cixous: Writing the Feminine.* Lincoln: University of Nebraska Press.

Connell, Bob R.W. 2003: *Masculinities, Change and Conflict in Global Society: Thinking about the Future of Men's Studies.* *Journal of Men's Studies* 11 (3), 249–266.

Cools, Carine 2006: *Relational Communication in Intercultural Couples.* *Language & Intercultural Communication*. Volume 6 Number 3–4, 262–274.

- Cudjoe, Selwyn R. 1985 (1984):** Reconstruction of the Composite Self: New Images of Black Women in Maya Angelou's Continuing Autobiography. Teoksessa Mari Evans (toim.) *Black Women Writers*. London: Pluto Press, 6-24
- D`Alisera, Jo Ann 1998:** Born in the USA: Naming Ceremonies of Infants among Sierra Leoneans Living in the American Capital. *Anthropology Today*, 14 (1), 14-16.
- Dash, Julie; hooks, bell 1992:** Between bell hooks and Julie Dash. Teoksessa Julie Dash, bell hooks & Tony Cade Bambara (toim.) *Daughters of Dust: The Making of an African American Woman's Film*. New York: New Press, 27-67.
- Dahlgren, Susanne 1999:** Islamilaisen naiskuvan monet tulkinnat. Teoksessa Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti (toim.) *Rotunaisia ja feminismejä: Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Tampere: Vastapaino, 87-110.
- Dahlgren, Susanne 2005:** Naisia rajalla. Teoksessa Anu Hirsiaho, Mari Korpela & Liisa Rantalaiho (toim.) *Kohtaamisia rajoilla*. s.k.s. Tampere: Tammer-Paino, 21-37.
- Davis, Angela Y. 1999:** *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. New York: Vintage Books.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix 2000 (1972):** *Anti-Oedipus: Capitalism & Schizophrenia*. Käännös Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane. London: The Athlone Press.
- Deloria, Ella Cara 1988:** *Waterlily*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Denzin, Norman 1992:** The Many Faces of Emotionality: Reading Persona. Teoksessa Carolyn Ellis & Michael Flaherty (toim.) *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*. California: Sage Publications, 17-29.
- Denzin, Norman 1997:** Performance Texts. Teoksessa William Terney & Yvonne Lincoln (toim.) *Representation and the Text. Re-Framing the Narrative Voice*. Albany: State University of New York, 179-218.
- Denzin, Norman 2003a:** Reading and Writing Performance. *Qualitative Research*, vol. 3(2), 243-268.
- Denzin, Norman 2003b:** Performing (Auto) Ethnography Politically. *The Review of Education, Pedagogy and Cultural Studies* 25, 257-278.
- Denzin, Norman 2005 (2000):** Emancipatory Discourses and the Ethics and Politics of Interpetition. Teoksessa Norman Denzin & Yvonna Lincoln (toim.) *The Sage Handbook of Qualitative Inquiry*. London: Sage Publications, 933-958.
- Derek, Gregory 2000:** Edward Said's Imaginative Geographies. Teoksessa Mike Crang & Nigel Thrift (toim.) *Thinking Space*. London: Routledge, 302-348.
- Derrida, Jacques 2001 (1998):** A Silkworm of One's Own. Teoksessa Hèlène Cixous & Jacques Derrida (toim.) *Veils*. Käännös Geoffrey Bennington. Stanford: Stanford University Press, 17-92.
- Derrida, Jacques 1995 (1993):** Khora. Teoksessa Thomas Dudoit (toim.) *On the Name: Crossing Aesthetics*. Käännös David Wood, John P. Leavey & Ian McLeod. Stanford: Stanford University Press, 89-130.
- Dhareshwar, Vivek 1989:** Toward a Narrative Epistemology of the Postcolonial Predicament. *Traveling theories, Traveling theorists Inscriptions* 5. http://humwww.ucsc.edu/cultstudies/PUBS/Inscriptions/vol_5/vivekdhareshwar.html, last modified 1998.

Doy, Gen 2000: *Black Visual Culture. Modernity and Postmodernity*. London: I.B.Tauris Publishers.

Dunlop, Rishma 1999a: Beyond dualism: Toward a dialogic negotiation of difference. *Canadian Journal of Education*, 24(1), 57–69.

Dyer, Richard 1992: *Only Entertainment*. London: Routledge.

Dyer, Richard 1997: *White*. London: Routledge.

Dyer, Richard 2002: Valkoinen. Teoksessa Martti Lahti (toim.) *Älä katso! Seksuaalisuus ja rotu viihteen kuvastossa*. Vastapaino: Tampere, 177–210.

Ebong, Ima 1999: Negritude: Between Mask and Flag – Senegalese Cultural Ideology and the Ecole de Dakar. Teoksessa Olu Oguibe & Okwui Enwezor (toim.) *Reading the Contemporary African Art from Theory to the Marketplace*. London: Kirkman House, 128–143.

Efland, Arthur; Freedman, Kerry; Stuhr, Patricia 1998 (1996): *Postmoderni Taidekasvatus: Eräs lähestymistapa opetussuunnitelmaan*. Käännös Virpi Wuori. Taidekasvatuksen osasto. Taideteollinen Korkeakoulu.

ElRamly, Ranya 2002: *Auringon asema*. Helsinki: Otava.

Ellis, Carolyn; Bochner, Arthur 2004: Our Writing Lives. An Introduction. Teoksessa Marjatta Saarnivaara, Erkki Vainikkala & Marjon van Delft (toim.) *Writing and Research – Personal Views*. Publications of the Research Centre for Contemporary Culture 80. University of Jyväskylä, 7–19.

Eräsaari, Leena 1995: *Kohtaamisia byokraattisilla näyttämöillä*. Helsinki: Gaudeamus.

Eskola, Taneli 1997: *Teräslintu ja Lumpeenkukka. Aulanko-kuvaston muutosten tulkinta*. Helsinki: Musta Taide & Finnfoto.

Eskola, Taneli 1998: *Kuva Aulanko. Aulanko Revisited*. Helsinki: Musta Taide & Finnfoto.

Everingham, Christine 1994: *Motherhood and Modernity. An Investigation into the Rational Dimension of Mothering*. Buckingham: Open University Press.

Fanon, Franz 1986 (1952): *Black Skin, White Masks*. Käännös Charles Markman. London: Pluto Press.

Finley, Susan 2005: Arts-Based Inquiry. Performing Revolutionary Pedagogy. Teoksessa Norman Denzin & Yvonna Lincoln (toim.) *The Sage Handbook of Qualitative Inquiry*. London: Sage Publications, 681–694.

Finn, Janet 1995: Ella Cara Deloria and Mourning Dove: Writing for Cultures, Writing against the Grain. Teoksessa Ruth Behar & Deborah Gordon (toim.) *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 131–147.

Foss, Karen; Foss, Sonja 1989: Incorporating the Feminist Perspective in Communication Scholarship: A Research Commentary. Teoksessa Kathryn Carter & Carole Spitzack (toim.) *Doing Research in Women's Communication, Perspectives on Theory and Method*. Norwood: Ablex Publishing Corporation, 65–91.

Foucault, Michel 1986 (1967): Of Other Spaces. *Diacritics* 16. Spring 1986, 22–27.

Foucault, Michel 1997: 28 January 1976. Teoksessa François Ewald, Mauro Bertani & Alessandro Fontana (toim.) *“Society Must Be Defended”*. *Lectures at the Collège de France 1975–76*. London: Penguin Books, 65–86.

- Foucault, Michel 1998 (1976):** Tiedontahto. Teoksessa Michel Foucault (toim.) *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahto, nautintojen käyttö ja huoli itsestä*. Käännös Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus, 11–114.
- Frankenberg, Ruth 1993:** *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. London: Routledge.
- Frankenberg, Ruth; Mani, Lata 2001 (1993):** Crosscurrents, Crosstalk: Race, Post-coloniality and the Politics of Location. Teoksessa Kumkum Bhavnani (toim.) *Feminism and "Race"*. Oxford University Press, Oxford, 479–491.
- Freire, Paulo 1994 (1992):** *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*. Käännös Robert R. Bar. New York: Continuum.
- Freire, Paulo 1996 (1970):** *Pedagogy of the Oppressed*. Käännös Myra Bergman Ramos. New York: Penguin Books.
- Fusco, Coco 1988:** Fantasies of Oppositionality. *Afterimage*. Julkaistu myös 1998 teoksessa Grant. H. Kester (toim.) *Art, Activism and Oppositionality: Essays from Afterimage*. Durham. Duke University Press, 60–75.
- Gable, Eric 2002:** Bad Copies: The Colonial Aesthetic and the Manjaco-Portuguese Encounter. Teoksessa Paul Landau & Deborah Kaspin (toim.) *Images of Empires: Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 294–319.
- Galanakis, Michail 2003:** Encountering the Other in Public Space Helsinki and Athens: a Narrative Comparison. *Research and Training Network Urban Europe 2.2004*, 1–25. http://www.urban-europe.net/working_papers.htm (Accessed 16 December 2005).
- Galanakis, Michail 2005:** Helsinki: Socio-spatial Discrimination in a Nordic Welfare Metropolis. *International Journal of Diversity in Organisations, Communities and Nations*. 4, 743–751. <http://www.Diversity-Journal.com> (Accessed: 28 March 2007).
- Galanakis, Michail (2008):** *Space Unjust: Socio-Spatial Discrimination in Urban Public Space. Cases from Helsinki and Athens*. Publication Series of the University of Art and Design A 82 Helsinki: School of Art and Design.
- Garber, Elisabeth 1997:** Multicultural Art Education: Chicano/a Art as Cultural Narrative and as Dialectic. Teoksessa James Hutchens & Marianne Suggs (toim) *Art Education: Content and Practice in Postmodern Era*. Virginia: The National Art Education Association, 74–84.
- Garcia Canclini, Néstor 1995 (1990):** *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Käännös Christopher Chiappari & Silvia Lopez. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gardiner, Judith Kegan 1986 (1985):** *Mind Mother: Psychoanalysis and Feminism*. Teoksessa Gayle Greene & Coppélia Kahn (toim.) *Making Difference. Feminist Literary Criticism*. London: Methuen, 113–145.
- Geertz, Clifford 1973:** *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gilbert, Sandra 1988 (1975):** Introduction. A Tarantella of Theory. Teoksessa Helene Cixous and Catherine Clement (toim.) *The Newly Born Woman*. Käännös Betsy Wing. Theory and History of Literature. Volume 24. The University of Minnesota, ix–xviii.

Gilbert, Sandra; Wing, Betsy 1988 (1975): Glossary. Teoksessa *Helene Cixous and Catherine Clement: The Newly Born Woman*. Käännös Betsy Wing. Theory and History of Literature. Volume 24. The University of Minnesota, 163–168.

Gilbert, Sandra; Gubar Susan 1979: *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Imagination*. New Haven: Yale University Press.

Gill, Rosalind 1998: Dialogues and Differences: Writing, Reflexivity, and the Crisis of Representation. Teoksessa Karen Henwood, Christine Griffin & Ann Phoenix (toim.) *Standpoints and Differences: Essays in the Practice of Feminist Psychology*. London: Sage, 18–44.

Gilmore, Leigh 1994: *Autobiographics. A Feminist Theory of Women's Self-Representation*. Ithaca: Cornell University Press.

Gilroy, Paul 1998: Race Ends Here. *Ethnic and Racial Studies*. Volume 21. Number 5, 838–847.

Giroux, Henry; McLaren, Peter 1997: Writing from the Margins: Geographies of Identity, Pedagogy and Power. Teoksessa Joe Kincheloe, Peter McLaren & Shirley Steinberg (toim.) *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of the Dissent for the New Millennium*. Critical Studies in Educational Theory Series. Colorado: Westview Press, 16–41.

Godiwala, Dimple 2007: Postcolonial Desire: Mimicry, Hegemony, Hybridity. Teoksessa Joel Kuortti & Jopi Nyman (toim.) *Reconstructing Hybridity. Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam: Rodopi, 59–79.

Gordon, Robert 1997: *Picturing Bushmen: The Denver African Expedition of 1925*. Ohio: Ohio University Press.

Gordon, Tuula; Holland Janet; Lahelma Elina 2000: *Making Spaces. Citizenship and Difference in Schools*. Great Britain: MacMillan.

Gordon, Tuula 2002: Kansallisuuden sukupuolittuneet tilat. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.) *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 37–55.

Gough-Dijulio, Betsy; Wolcott Anne 1997: Just Looking or Talking Back. A Postmodern Approach to Art Education. Teoksessa James Hutchens & Marianne Suggs (toim.) *Art Education: Content and Practice in Postmodern Era*. Virginia: The National Art Education Association, 143–152.

Grant, Carl; Sleeter, Christine 1989: Race, Class, Gender, Exceptionality and Educational Reform. Teoksessa James Banks & Cherry McGee Banks (toim.) *Multicultural Education: Issues and Perspectives*. Boston: Allyn and Bacon, 49–66.

Grosz, Elisabeth 1990: Inscriptions and Body-Maps: Representations and the Corporeal. Teoksessa Terry Threadgold & Anne Cranny-Francis (toim.) *Feminine, Masculine and Representation*. Sydney: Allen and Unwin, 62–74.

Grosz, Elisabeth 1995: Space, Time and Bodies. Teoksessa Elisabeth Grosz (toim.) *Space, Time and Perversion: Essays on Politics of Bodies*. New York: Routledge, 83–102.

Grosz, Elisabeth 1999: Becoming...An Introduction. Teoksessa Elisabeth Grosz (toim.) *Becomings: Explorations in Time, Memory and Futures*. Ithaca: Cornell University Press, 1–12.

Gunning, Isabelle 1992: Female Genital Surgeries. *Columbia Human Rights Law Review*. 23(2), 189–248.

- Gutman, Amy 1996:** Responding to Racial Injustice. Teoksessa Anthony Appiah & Amy Gutman (toim.) *Color Conscious. The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton, 106–163.
- Hall, Stuart 1999 (1996):** Kulttuurisen identiteetin kysymyksiä. Teoksessa Mikko Lehtonen ja Juha Herkman (toim. ja käännös) *Identiteetti*. Tampere. Vastapaino, 19–76.
- Hall, Stuart 1999 (1997):** Toisen spektaakkeli. Teoksessa Mikko Lehtonen ja Juha Herkman (toim. ja käännös) *Identiteetti*. Tampere. Vastapaino, 139–222.
- Hanisch, Carol 1970 (1969):** The Personal is Political. Teoksessa Shulamith Firestone & Anne Koedt (toim.) *Notes from the Second Year: Women's Liberation*. New York: Radical Women. <http://scholar.alexanderstreet.com/download/attachments/2259/Personal+Is+Pol.pdf?version=1> (accessed 10 April 2007).
- Hannula, Mika 2001:** *Kolmas tila: väärinymmärtäminen eettisenä lähtökohtana*. Helsinki: Cosmoprint.
- Haraway, Donna 1989:** *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna 1991:** *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna 1997:** *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_Onco-Mouse: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna 2004:** *The Haraway Reader*. New York: Routledge.
- Harding, Sandra 1998:** *Is Science Multicultural?* Bloomington: Indiana University Press.
- Harrison, Faye 1990:** Three Women, One Struggle: Anthropology, Performance and Pedagogy. *Transforming Anthropology* 1, no.1 (1990), 1–9.
- Hashim, Iman 1996:** Mixed Up or Just Plain Mixed? An Examination of the Construction of Identities in Individuals of Mixed Heritage as a Means of Exploring Debates Around Multiple Subjectivities. Discussion Paper in Sociology, Leicester: Leicester University Press.
- Hautaniemi, Petri 2004:** *Pojat! Somali-poikien kiistanalainen nuoruus Suomessa*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 41.
- Hawley, John C. 1966:** Introduction: Voice or Voices in Post-Colonial Discourse? Teoksessa John Hawley (toim.) *Critical Studies. Writing the Nation: Self And Country in Post-Colonial Imagination*. Amsterdam: Rodopi, 10–27.
- Heikkinen, Hannu L. T. 2001:** *Toimintatutkimus ja opettamisen taito. Narratiivisen identiteettityön kehittäminen opettajankoulutuksessa toimintatutkimuksen avulla*. Jyväskylä Studies in education. Psychology and Sosial Research no 175. Jyväskylän yliopisto.
- Hernández, Graciela 1995:** Multiple Subjectivities and Strategic Positionality: Zora Neale Hurston's Experimental Ethnographies. Teoksessa Ruth Behar & Deborah Gordon (toim.) *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 148–165.
- Hicks, Emily 1991:** *Border Writing: The Multidimensional Text*. Theory and History of Literature. Volume 80. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hill Collins, Patricia 1994:** Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing. Teoksessa Donna Bassin, Margaret Honey & Meryle Kaplin (toim.) *Representations of Motherhood*. New Haven: Yale University Press, 45–65.

Hill Collins, Patricia 1998: *Fighting Words: Black Women & The Search of Justice*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Hill Collins, Patricia 2000 (1990): *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.

Hirsch, Marianne 1989: *The Mother Daughter Plot: Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Hirsiaho, Anu 2002: Sisäpihujen Valtakunnat. Musliminaiset tila ja politiikka Intian jaon kynnyksellä. *Kulttuurintutkimus* 19 (2002): 4, 23–36.

Hirsiaho, Anu 2005: *Shadow Dynasties: Politics of Memory and Emotions in Pakistani Women's Life Writing*. Studia Politica Tamperensis. No 14. Tampereen Yliopisto. Poliitiikan tutkimuksen laitos.

Hirsiaho, Anu; Korpela, Mari; Rantalaiho, Liisa 2005: Johdanto. Teoksessa Anu Hirsiaho, Mari Korpela & Liisa Rantalaiho (toim.) *Kohtaamisia rajoilla*. sks. Tampere: Tammer-Paino, 11–20.

Hirsiaho, Anu 2007: Postkolonialismi. Teoksessa Johanna Kantola & Johanna Valenius (toim.) *Toinen maailmanpolitiikka. 10 käsitettä feministiseen kansainvälisten suhteiden tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino, 227–250.

Hirvonen, Vuokko 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 725.

Holstein, James; Gubrium, Jaber 1995: *The Active Interview*. Qualitative Research Methods Series. Volume 37. London: Sage Publications.

hooks, bell 1989: *Talking Back; Thinking Feminist, Thinking Black*. Cambridge: South End Press.

hooks, bell 1990: *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press.

hooks, bell 1994: *Teaching to Transgress: Education as a Practice of Freedom*. New York: Routledge.

hooks, bell 1995: *Art on my Mind: Visual Politics*. New York: The New Press.

hooks, bell 1998 (1997): *Wounds of Passion A Writing Life*. London: Women's press.

hooks, bell 2000a: *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge MA: South End Press.

hooks, bell 2000b: *All about Love*. New York: Harper Collins Publishers.

Hurston, Zora Neale 1995: *Jonah's Gourd Vine* (1934). Teoksessa Cheryl A. Wall (toim.) *Novels & Stories*. New York: Literary Classics of United States, 3–169.

Huttunen, Laura 2002: *Kotona, maanpaossa, matkalla: Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkerroissa*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Huttunen, Laura 2004: Kasvoton ulkomaalainen ja kokonainen ihminen: marginalisoiva kategorisointi ja maahanmuuttajien vastastrategiat. Teoksessa Arja Jokinen, Laura Huttunen & Anna Kulmala (toim.) *Puhua vastaan ja vaieta: Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista*. Helsinki: Gaudeamus, 134–154.

Hyvärinen, Matti 2002: Kirjoittaminen toimintana. Teoksessa Merja Kinnunen & Olli Löytty (toim.) *Tieteellinen kirjoittaminen*. Tampere: Vastapaino, 65–78.

- Hyvärinen, Matti 2006:** An Introduction to Narrative Travels. Teoksessa Matti Hyvärinen, Anu Korhonen & Juri Mykkänen (toim.) *Traveling Concept of Narrative*. Published by Helsinki Collegium for Advanced Studies 2006. www.helsinki.fi/collegium/series, 1–9.
- Ifekwunigwe, Jayne 1999:** *Scattered Belongings. Cultural Paradoxes of "Race", Nation and Gender*. London: Routledge.
- Integrationverkets Rapportserie 2002:** *Vardagsdiskriminering och rasism i Sverige. En kunskapsöversikt 2002:13*. Stockholm.
- Irigaray, Luce 1985 (1977):** *This Sex Which Is Not One*. Käännös Catherine Porter & Carolyn Burke. Ithaca: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce 1993a (1987):** *Sexes and Genealogies*. Käännös Gillian Gill. New York: Columbia University Press.
- Irigaray, Luce 1993b (1990):** *Je, Tu, Nous: Toward a Culture of Difference*. Käännös Alison Martin. New York: Routledge.
- Irigaray, Luce 2002:** *The Way of Love*. Käännös Heidi Bostic & Stephen Pluhacek. London: Continuum.
- Irwin, Kathleen 2007:** *The Ambit of Performativity. How Sites Makes Meaning in Site-Specific Performance*. Helsinki: Taideteollinen Korkeakoulu.
- Jaakkola, Magdalena 2005:** *Suomalaisten suhtautuminen maahanmuuttajiin vuosina 1987–2003*. (Työpoliittinen tutkimus). Työministeriön julkaisu 286.
- Jaakkola, Magdalena 2000:** Asenneilmasto Suomessa vuosina 1987–1999. Teoksessa Karmela Liebkind (toim.) *Monikulttuurinen Suomi: Etniset suhteet tutkimuksen valossa*. Tampere: Tammer-Paino, 28–55.
- Jackson, Sandra; Russo, Ann 2002:** *Talking Back and Acting Out: Women Negotiating the Media Across Cultures*. New York: Peter Lang.
- Jacobs, Jane 1994:** Earth Honoring: Western Desires and Indigenous Knowledges. Teoksessa Alison Blunt & Gillian Rose (toim.) *Writing Women and Space: Colonial and Post-colonial Geographies*. New York: The Guilford Press, 169–196.
- Jagne, Siga Fatima 1994:** *African Women and The Category "Woman": Through the Works of Mariama Bâ and Bessie Head*. Dissertation. State University of New York.
- Jagne, Siga Fatima 1998:** Mariama Bâ. Teoksessa Pushpa Naidu Parekh & Siga Fatima Jagne (toim.) *Postcolonial African Writers*. London: Fitzroy Deaborn Publishers, 59–74.
- James, Stanlie; Robertson, Claire 2002:** Introduction: Reimagining Transnational Sisterhood. Teoksessa Stanlie James & Claire Robertson (toim.) *Genital Cutting and Transnational Sisterhood*. Urbana: University of Illinois Press, 5–17.
- Jameson, Fredric 1984:** Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review* 146, 53–93.
- Jokinen, Eeva 1996:** *Väsänyt äiti. Äitiyden omälämäkerrallisia esityksiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Jones, Claudia 1995 (1949):** An End to the Neglect of the Problems of Negro Women. Teoksessa *Word of Fire: An Anthology of African American Feminist Thinking*. New York: New Press, 108–124.

Josselson, Ruthellen 2004: Nimeämistä, tunkeilua, vallankäyttöä? Toisten elämän kirjoittamisesta. Teoksessa Johanna Latvala, Eeva Peltonen & Tuija Saaresma (toim.) *Tutkija Kertojana: Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Jyväskylän yliopisto, 292–305.

Juhila, 2004: Leimattu identiteetti ja vastapuhe. Teoksessa Arja Jokinen, Laura Huttunen & Anna Kulmala (toim.) *Puhua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista*. Helsinki: Gaudeamus, 20–22.

Julkunen, Raija 2006: Universalismista köyhyysspolitiikkaan. Teoksessa Tuula Helne & Markku Laatu (toim.) *Vääryyskirja*. KEELA. Vammala: Vammalan kirjapaino, 43–60.

Järvinen-Tassopoulos, Johanna 2005: *Muukalaisuuden Labyrintissa – Kreikansuomalaisten naisten matka jälkimoderniin arkeen*. Yhteiskuntapolitiikan laitoksen tutkimuksia 3/2005. Helsingin Yliopisto.

Kaartinen, Marjo 2004: *Neekerikammo, kirjoituksia vieraan pelosta*. Turun Yliopisto: Otavan kirjapaino Oy.

Kadar, Marlene 1992a: Coming to Terms: Life Writing – From Genre to Critical Practice. Teoksessa Marlene Kadar (toim.) *Essays on Life Writing: From Genre to Critical Practice*. Toronto: University of Toronto Press, 3–15.

Kadar, Marlene 1992b: Whose Life is it Anyway. Out of the Bath tub and into the Narrative. Teoksessa Marlene Kadar (toim.) *Essays on Life Writing: From Genre to Critical Practice*. Toronto: University of Toronto Press, 152–161.

Kankkunen, Tarja 2004: *Tytöt, pojat ja 'erojen leikki': Sukupuolen rakentuminen koulun kuva-aiheopetuksen ajassa*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja A 52. Helsinki: Taideteollisen korkeakoulu.

Kantonen, Lea 2005: *Telttä. Kohtaamisia nuorten taidetyöpajoissa*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisu A 54. Helsinki: Like.

Kaplan, Caren 1994: Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity, Teoksessa Inderpal Grewal & Caren Kaplan (toim.) *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1–33.

Kaplan, Caren 2000 (1996): *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. Durham: Duke University Press.

Kasfir, Sidney 1999: African Art and Authenticity: A Text with a Shadow. Teoksessa Olu Oguibe & Okwui Enwezor (toim.) *Reading the Contemporary African Art from Theory to the Marketplace*. London: Kirkman House, 88–113.

Kaspin, Deborah 2002: Conclusion: Signifying Power in Africa. Teoksessa Paul Landau & Deborah Kaspin (toim.) *Images of Empires: Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 319–335.

Kaskisaari, Marja 2000: *Kyseenalaiset subjektit. Tutkimuksia omaelämäkerroista, heterojärjestyksestä ja performatiivisuudesta*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino.

Kondo, Dorinne 1995: Bad Girls: Theater, Women of Color and the Politics of Representation. Teoksessa Ruth Behar & Deborah Gordon (toim.) *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 48–64.

Koopman, Jeanne 1997: The Hidden Roots of the African Food Problem: Looking within the Rural Household. Teoksessa Nalini Visvanatha,

Lynn Duggan, Laurie Nisonoff & Nan Wiegersma (toim.) *The Women; Gender & Development Reader*. London: Zed Books Ltd, 132–141.

Kosofsky Sedwick, Eve 1990: *Epistemology of the Closet*. Harmondsworth: Penguin.

Kosofsky Sedwick, Eve 2003: The Pedagogy of Buddhism. Teoksessa Michele Aina Barale, Jonathan Goldberg, Michael Moon & Eve Kosofsky Sedwick (toim.) *Touching Feeling*. Durham & London: Duke University Press, 153–181.

Krappala, Mari 1999: *Burning (of) Ethics of the Passions. Contemporary Art as a Process*. University of Art and Design. Helsinki.

Kristeva, Julia 1992 (1988): *Muukalaisia Itsellemme*. Käännös Päivi Malinen. Helsinki: Gaudeamus

Kristeva, Julia 1993: *Puhuva subjekti: Tekstejä 1969–1993*. Käännös Pia Sivenius, Tiina Arppe & Kirsi Saarikangas. Tampere: Tammer-Paino Oy.

Kuokkanen, Rauna 2004a: Border Crossings, Pathfinders and New Visions: The Role of Sami Literature in Contemporary Society.” *Nordlit, Special Issue on Northern Minorities* 15, 91–104.

Kuokkanen, Rauna 2004b: Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio. Teoksessa Kaarina Kailo, Vappu Sunnari & Heli Vuori (toim.) *Tasa-arvon haasteita globaalien ja lokaalien rajapinnoilla*. University of Oulu, 143–160.

Kuokkanen, Rauna 2007: Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.) *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat, Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 142–155.

Kuortti, Joel 2004: What Do You Think about Indian Feminism? Teoksessa Jari Kupiainen, Erkki Sevänen & John Stotesbury (toim.) *Cultural Identity in Transition: Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 383–389.

Kuortti, Joel; Nyman Jopi 2007: Introduction: Hybridity Today. Teoksessa Joel Kuortti & Jopi Nyman (toim.) *Reconstructing Hybridity. Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam: Rodopi, 1–18.

Kuortti, Joel; Lehtonen, Mikko; Löytty, Olli 2007: *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat, Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Laakso, Harri 2003: *Valokuvan tapahtuma*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja A, 44. Helsinki: Tutkijaliitto.

Laakso, Harri 2004: La Communauté Invisible. *Art Nord*, Paris: Institut National d’Histoire de l’Art, 7/2004, 29–42. Käännös Harri Laakso: Näkymätön yhteisö.

Landau, Paul 2002: Introduction: An Amazing Distance: Pictures and People in Africa. Teoksessa Paul Landau & Deborah Kaspin (toim.) *Images of Empires: Visuality in Colonial and Post-colonial Africa*. Berkeley, University of California Press, 1–40.

Lappalainen, Päivi 1995: Mykkä äiti ja kapinoiva tytär. *Sanelma: Kotimaisen kirjallisuuden vuosikirja*. <http://vanha.hum.utu.fi/kkirjallisuus/saneg5.html>

Lappalainen, Päivi 1996: Rakkaudella. Julia Kristeva ja maternaalinen subjekti. Teoksessa Päivi Kosonen (toim.) *Naissubjekti ja Postmoderni*. Tampere: Gaudeamus, 89–110.

Lappalainen, Sirpa 2002: Eskarissa eurokunttoon – esiopetus (suomalais)kansallisena projektina. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.) *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 230–245.

Lappalainen, Sirpa 2006: *Kansallisuus ja sukupuoli lasten välisissä suhteissa ja esiopetuksen käytännöissä*. Väitöskirjatyö. Helsingin Yliopisto. Käyttätymistieteellinen tiedekunta. Kasvatustieteen laitos.

Lather, Patti; Smithies, Chris 1997: *Troubling the Angels: Women Living with HIV/AIDS*. Oxford: Westview Press.

Latvala, Johanna; Peltonen, Eeva; Saresma, Tuija 2004: Tutkijat kertovat: Konventiot murttuvat? Teoksessa Johanna Latvala, Eeva Peltonen & Tuija Saresma (toim.) *Tutkija Kertojana: Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Jyväskylän Yliopisto, 17–55.

Latvala, Johanna 2005: Katsoa lähelle kaukaa. Teoksessa Anu Hirsiaho, Mari Korpela & Liisa Rantalaiho (toim.) *Kohtaamisia rajoilla*. sks. Tampere: Tammer-Paino, 247–263.

Latvala, Johanna 2006: *Obligations, Loyalties, Conflicts. Highly Educated Women and Family Life in Nairobi, Kenya*. Acta Universitatis Tampensis 1141. Tampere: Tampere University Press.

Lauhamaa, Pigga; Rasmus, Eeva-Liisa; Judén-Tupakka, Soile 2006: Saamelaiskasvatus sosi-alisaation, enkulturaation ja identiteetin käsitteiden valossa. Teoksessa Tuomas Martikainen (toim.) *Ylirajainen kulttuuri: etnisyyt Suomessa 2000-luvulla*. Helsinki: Hakapaino, 190–211.

Lefebvre, Henri 1991 (1974): *The Production of Space*. Käännös Donald Nicholson-Smith Oxford: Blackwell.

Lehtola, Jorma 2000: *Lailasta Lailaan. Tarinoita elokuvien sitkeistä lappalaisista*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino.

Lehtonen, Mikko 2003: Johdatus ksenosofiaan eli vierasta koskevaan viisauteen. Teoksessa Kaarina Kolu (toim.) *Monikulttuurisuus ja lastenkirjallisuus*. Helsinki: Yleisjäljennös Oy, 7–22.

Lehtonen, Mikko 2004: Suomi on toistettava maata. Teoksessa Mikko Lehtonen, Olli Löytty & Petri Ruuska (toim.) *Suomi toisin sanoen*. Tampere: Vastapaino, 121–147.

Lehtonen, Mikko; Löytty, Olli 2003: Miksi erilaisuus? Teoksessa Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino, 7–20.

Lempiäinen, Kirsti 2002: Kansallisuuden tekeminen ja toisto. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.) *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 19–36.

Lentin, Alana 2004a: Racial States, Anti-Racist Responses, Picking Holes in ‘Culture’ and ‘Human Rights’. *European Journal of Social Theory* 7 (4), 427–443.

Lentin, Alana 2004b: Multiculturalism or Antiracism. <http://www.opendemocracy.net/debates/article-1-111-2073.jsp>.

Lentin, Alana 2004c: *Racism & Anti-racism in Europe*. London: Pluto Press.

Lepola, Outi 2000: *Ulkomaalaisesta suomemaalaiseksi "From Foreigner to Finlander"*. Helsinki: sks.

Lévi-Strauss, Claude 2004 (1952): *Rotu, historia ja kulttuuri*. Käännös Jussi Träskilä. Helsinki: Gaudeamus.

- Lichtenberg, Judith 1988:** Racism in the Head, Racism in the World. Teoksessa Naomi Zack, Laurie Shrage & Crispin Sartwell (toim.) *Race, Class, Gender and Sexuality: The Big Questions*. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 43–48.
- Liehu, Heidi 1998:** *Perhosten valtakunta. Manifesti viimeisestä tulevaisuudesta*. Juva: Sphinx Oy.
- Lincoln, Yvonna; Denzin, Norman 2005:** Epilogue: The Eighth and Ninth Moments – Qualitative Research in/and the Fractured Future. Teoksessa Norman Denzin & Yvonna Lincoln (toim.) *The Sage Handbook of Qualitative Inquiry*. London: Sage Publications, 1115–1126.
- Lindén, Zinaida 1996:** *Överstinnan och syntetisatorn*. Helsinki: Söderström.
- Lindén, Zinaida 2004:** *I väntan på en jordbävning*. Helsinki: Söderström.
- Linden, Zinaida 2007:** *Takakirves – Tokyo*. Helsinki: Söderström.
- Lispector, Clarice 1996 (1977):** *Tähdien hetki*. Käännös Tarja Härkönen. Helsinki: Ai-ai.
- Lloyd, Moya 2005:** *Beyond Identity Politics. Feminism, Power & Politics*. London: Sage Publications.
- Loipponen, Jaana 2004:** Tekstiryijä tekemässä. Teoksessa Johanna Latvala, Eeva Peltonen & Tuija Saresma (toim.) *Tutkija Kertojana: Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Jyväskylän Yliopisto, 137–159.
- Lorde, Audre 1986:** *Our Dead Behind Us. Poems by Audre Lorde*. New York: W. W. Norton & Company.
- Lumberg, Kiba 2004:** *Musta Perhonen*. Turku: Saimakko Kustantamo.
- Lumberg, Kiba 2006:** *Repaleiset siivet*. Turku: Saimakko Kustantamo.
- Lykke, Nina 1997:** To Be a Cyborg or a Goddess. *Gender Technology and Development*. no.1, 1997, 7–22.
- Lykke, Nina 2004:** Between Particularism, Universalism and Transversalism. Reflections on the Politics of Location of European Feminist Research and Education. *NORA* no.2 2004, Volume 12, 72–82.
- Löytty, Olli 1997:** *Valkoinen pimeys. Afrikka kolonialistisessa kirjallisuudessa*. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 55. Jyväskylän Yliopisto.
- Ma, Sheng-mei 2007:** The Necessity and Impossibility of Being Mixed-Race in Asian American Literature. Teoksessa Joel Kuortti & Jopi Nyman (toim.) *Reconstructing Hybridity. Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam: Rodopi, 163–190.
- Marjeta, Maaret 2001:** *Äidit ja tyttäret kahdessa kulttuurissa: Somalialaisnaiset, perhe ja muutos*. Sosiologian tutkimuksia, Joensuun Yliopisto, Sosiologian laitos N:o 4. 2001.
- Markkola, Pirjo 2002:** *Vahva nainen ja kansallisuuden historia*. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.) *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 75–90.
- Martikainen, Tuomas 2004:** The Glocal New Age. Teoksessa Jari Kupiainen, Erkki Sevänen & John Stotesbury (toim.) *Cultural Identity in Transition: Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 260–284.

Martikainen, Tuomas; Sintonen Teppo;

Pitkänen Pirkko 2006: Ylirajainen liikkuvuus ja etniset vähemmistöt. Teoksessa Tuomas Martikainen (toim.) *Ylirajainen kulttuuri: etnisyyden Suomessa 2000-luvulla*. Helsinki: Hakapaino, 9–41.

Maynard, Mary 1994: "Race", Gender and the Concept of "Difference". Teoksessa Haleh Afshar & Mary Maynard (toim.) *Feminist Thought: The Dynamics of "Race" and Gender, Some Feminist Interventions*. London: Taylor & Francis, 9–25.

Mbaye d'Enverville, Annette 1982: *Femmes africaines: Propos recueillis par Annette Mbaye d'Enverville sur les thèmes de femmes et société*. Romorantin: Editions Martinsart.

McCarthy, Cameron 1993: After the Canon: Knowledge and Ideological Representation in the Multicultural Discourse on Curriculum Reform. Teoksessa Cameron Mc Carthy & Warren Crichlow (toim.) *Race, Identity, and Representation in Education*. New York: Routledge, 289–305.

McEwan, Cheryl 1994: Encounters with West African Women: Textual Representations of Difference by White Women Abroad. Teoksessa Alison Blunt & Gillian Rose (toim.) *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. New York: The Guilford Press, 73–100.

Mcfadden, Patricia 1992: Sex, Sexuality and the Problems of AIDS in Africa. Teoksessa Ruth Meena (toim.) *Gender in Southern Africa: Conceptual Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books, 157–195.

McLaren, Peter 1997a: The Ethnographer as Postmodern *Flâneur*: Critical Reflexivity and Posthybridity as Narrative Engagement. Teok-

sessä Joe Kincheloe, Peter McLaren & Shirley Steinberg (toim.) *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of the Dissent for the New Millennium*. Critical Studies in Educational Theory Series. Colorado: Westview Press, 76–113.

McLaren, Peter 1997b: Unthinking Whiteness, Rethinking Democracy. Teoksessa Joe Kincheloe, Peter McLaren & Shirley Steinberg (toim.) *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of the Dissent for the New Millennium*. Critical Studies in Educational Theory Series. Colorado: Westview Press, 237–293.

McLaren, Peter 1997c: Liberatory Politics and Higher Education: Freirean Perspective. Teoksessa Joe Kincheloe, Peter McLaren & Shirley Steinberg (toim.) *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of the Dissent for the New Millennium*. Critical Studies in Educational Theory Series. Colorado: Westview Press, 42–75.

Miettinen, Helena 2004: *Menetetyt kodit, elämät, unelmat: Suomalaisuus paluumuuttajastatukseen oikeutettujen venäjänsuomalaisten narratiivisessa itsemäärittelyssä*. Helsingin Yliopisto. Sosiaalipsykologian laitos. Sosiaalipsykologisia tutkimuksia 11.

Miles, Robert; Torres, Rodolfo 1999: Does "Race" Matter? Transatlantic Perspectives on Racism after "Race Relations". Teoksessa Rodolfo Torres, Louis Mirón & Jonathan Xavier Inda (toim.) *Race, Identity and Citizenship*. New York: Blackwell Publishers, 19–38.

Mills, Sara 1998: Post-colonial Feminist Theory. Teoksessa Stevi Jackson & Jackie Jones (toim.) *Contemporary Feminist Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 98–112.

Mills, Wright 1959: *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

- Mirzoeff, Nicholas 1995:** *Bodyscape. Art, Modernity and the Ideal Figure*. London: Routledge.
- Mohanty, Chandra Talpade 1991 (1984):** Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. Teoksessa Chandra Mohanty, Anna Russo & Lourdes Torres (toim.) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 51–80.
- Mohanty, Chandra Talpade 2002:** “Under Western Eyes” Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 2002.vol.28, no.2, 499–535.
- Mohanty, Chandra Talpade 2003:** *Feminism without Borders, Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press: Durham.
- Montaigne, Michel 2003 (1580):** Kannibaaleista. Teoksessa *Esseitä*. Käännös Renja Salminen. Helsinki: WSOY, 281–298.
- Mulinari, Diana 1995:** *Motherwork and Politics in Revolutionary Nicaragua*. Malmö: Bokbox Förlag.
- Mäkelä, Maarit 2003:** *Saveen piirtyviä muistoja: subjektiivisen luomisprosessin ja sukupuolen representaatioita*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisu A 43. Helsinki: Taideteollinen korkeakoulu.
- Narayan, Kirin 1995:** Participant Observation. Teoksessa Ruth Behar & Deborah Gordon (toim.) *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 33–48.
- Narayan, Uma 1998:** Essence of Culture and a Sense of History: Feminist Critique of Cultural Essentialism. *Hypatia* vol.13, no 2 (Spring 1998), 87–106.
- Nash, Catherine 1994:** Remapping The Body/Land: New Cartographies of Identity, Gender and Landscape in Ireland. Teoksessa Alison Blunt & Gillian Rose (toim.) *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. New York: The Guilford Press, 227–250.
- Ncopo, Lauretta 1988:** African Motherhood – Myth and reality. Teoksessa Kirsten Holst Petersen (toim.) *Criticism and Ideology: Second African Writer’s Conference, Stockholm 1986*. Uddevalla: Bohusläningens Boktryckeri, 141–150.
- Newman, Louise Michele 1999:** *White Women’s Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States*. New York: Oxford University Press.
- Nicholson, Helen 2000:** Introduction: Dramatic Practices and Pedagogic Principles. Teoksessa Helen Nicholson (toim.) *Teaching Drama 11–18*. London: Wellington House, 1–11.
- Nieto, Sonia 1996 (1992):** *Affirming Diversity. The Sociopolitical Contexts of Multicultural Education*. New York: Longman Publishers.
- Nilsson, Tobias 2002:** *Mediemytiska romer. Mediekonstruktionen av romer i nyhetstidningar 1962–2002*. Södertörns högskola. Journalistik och multimedia. C-uppsats.
- Nyman, Jopi 2003:** *Postcolonial Animal Tale from Kipling to Coetzee*. New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors.
- Nyman, Jopi 2004a:** Imagining Transnationalism in Bharati Mukherjee’s *Leave it to me*. Teoksessa Jari Kupiainen, Erkki Sevänen & John Stotesbury (toim.) *Cultural Identity in Transition: Contemporary conditions, practices and politics of a global phenomenon*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 400–419.

Nyman, Jopi 2004b: Introduction: Towards Animal Cultural Studies. Teoksessa Jopi Nyman & Carol Smith (toim.) *Animal Magic: Essays on Animals in the American Imagination*. University of Joensuu. Studies in Literature and Culture 11. Joensuu, Joensuun Yliopistopaino, 1–21.

Oikarinen-Jabai, Helena 1999: Värilläkö väliä. *Ajatuksia monikulttuurisuudesta. Työpaperit*. Taideteollisen Korkeakoulun julkaisusarja F 6. Helsinki: Taideteollinen korkeakoulu, 30–34.

Oikarinen-Jabai, Helena 2000: Matkalla olevat identiteetit. *Rajoilla. Rajattajat ja rajojen ylittäjät. Työpaperit*. Taideteollisen Korkeakoulun julkaisusarja F 9. Helsinki: Taideteollinen korkeakoulu, 24–27.

Oikarinen-Jabai, Helena 2001: *Monikulttuurista taidekasvatusta etsimässä*. Tutkimusraportti. Helsinki, Helsingin kaupungin opetusviraston julkaisusarja A8: 2001.

Oikarinen-Jabai, Helena 2003: Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other. *Qualitative Inquiry*. Volume 9. Number 4. August 2003, 569–579.

Oikarinen-Jabai, Helena 2004a: Äidin tyttärenä, tytärten äitinä. Teoksessa Johanna Latvala, Eeva Peltonen & Tuija Saresma (toim.) *Tutkija Kertojana: Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Jyväskylän Yliopisto, 160–188.

Oikarinen-Jabai, Helena; Merenlahti, Anu 2007: *Moonan ja Soonan maanantai*. Helsinki: Yhteiset Lapsemme.

Oikarinen-Jabai, Helena 2008: *Hyme*.

Ojakangas, Mika 1998: *Lapsuus ja auktoriteetti*. Helsinki: Cosmoprint.

O'Meara, Sylvia 1996: Epilogue. Passing on the Knowledge. Teoksessa Sylvia O'Meara & Douglas A. West (toim.) *From Our Eyes. Learning from the Indigenous Peoples*. Toronto: Garamond Press.

Omi, Michael; Winant, Howard 1993: Theoretical Concept of Race. Teoksessa Cameron McCarthy & Warren Crichlow (toim.) *Race, Identity and Representation in Education*. New York: Routledge, 3–10.

Opitz, May 1986: Everyday Racism in Books for Children and Youths. Teoksessa May Opitz, Katharina Oguntoye & Dagmar Schultz (toim.) *Showing Our Colors: Afro-German Women Speak Out*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 127–144.

Palmu, Tarja 2002: Suomalaisuus, isänmaa ja äidinkieli. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.) *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 118–132.

Parviainen, Jaana 1998: *Bodies Moving and Moved: A Phenomenological Analysis of the Dancing Subject and the Cognitive and Ethical Values of Dance Art*. University of Tampere: Tampere University Press.

Peltonen, Eeva 2004: Draamaa ja melodraamaa tiedetekstissä? Suomalaisluentaa ja sovellusta amerikkalaisesta autoetnografiasta. Teoksessa Johanna Latvala, Eeva Peltonen & Tuija Saresma (toim.) *Tutkija Kertojana: Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Jyväskylän yliopisto, 381–396.

Perreault, Jeanne 1995: *Writing Selves: Contemporary Feminist Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Petö, Andrea 2007:** Food-talk: Marks of Identity and Imaginary Belongings. Teoksessa Luisa Passerini, Dawn Lyon, Enrica Cabussotti & Ionna Lalitoui (toim.) *Women Migrants from East to West: Gender, Mobility and Belonging in Contemporary Europe*. New York: Berghahn Books, 152–164.
- Pfeiffer, Katrin 1997:** *Mandinka Spoken Art: Folktales, Griot Accounts and Songs*. Köln: Rudiger Köppe Verlag.
- Powell, John 1999:** The Colourblind Multiracial Dilemma: Racial Categories Reconsidered. Teoksessa Rodolfo Torres, Louis Mirón & Jonathan Xavier Inda (toim.) *Race, Identity and Citizenship*. New York: Blackwell Publishers, 141–157.
- Pui-lan, Kwok 2005 (2004):** *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. London: scm press.
- Puuronen, Vesa 2006:** Näkökulmia etnisten suhteiden tutkimiseen Suomessa. Teoksessa Tuomas Martikainen (toim.) *Ylirajainen kulttuuri: etnisyyt Suomessa 2000-luvulla*. Helsinki: Hakapaino, 42–54.
- Pääjoki, Tarja 2004:** *Taide kulttuurisena kohtaamispaikkana taidekasvatuksessa*. Jyväskylän Taidekasvatuksen väitöskirjatyö. Jyväskylän Yliopisto.
- Rabine, Leslie W. 1998:** *Scraps of Culture: African Style in the African American Community of Los Angeles*. Teoksessa Elazar Barkan & Marie-Denise Shelton (toim.) *Borders, Exiles, Diasporas*. Stanford: Stanford University Press, 58–80.
- Racack, Sherene 1998:** *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rantala, Veijo; Huttunen, Laura 1993:** "Aito mustalainen on lämmin ihminen": Suomen mustalaisten etnisen identiteetin rakentuminen puheessa. Tampereen Yliopisto. Sosiaalipolitiikan laitos. Tutkimuksia Sarja B. Nro 14.
- Ranta-Tyrkkö, Satu 2005:** Lihaa ja verta: Etnografisen kenttätutkimuksen ruumiillisuus. Teoksessa Anu Hirsiaho, Mari Korpela & Liisa Rantalaiho (toim.) *Kohtaamisia rajoilla*. sks. Tampere: Tammer-Paino, 225–246.
- Rantonen, Eila 1994:** Länsimaisen estetiikan rasismi. Teoksessa Kylmänen Marjo (toim.) *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti ja toiseus*. Tampere: Vastapaino, 131–153.
- Rantonen, Eila 1999:** Länsimaisten kuvien rotunaiset. Teoksessa Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti (toim.) *Rotunaisia ja feminismejä: Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Tampere: Vastapaino, 41–63.
- Rastas, Anna 2002:** Katseilla merkityt, silminnähdet erilaiset: lasten ja nuorten kokemuksia rodullistavista katseista. *Nuorisotutkimus* ISSN 0780-0886 20 (2002): 3, 3–17.
- Rastas, Anna 2004a:** "Am I Still 'White'?" Dealing with the Colour Trouble', *Balayi: Culture, Law and Colonialism* 6: 94–106.
- Rastas, Anna 2004b:** Miksi rasismin kokemuksesta on niin vaikea puhua. Teoksessa Arja Jokinen, Laura Huttunen & Anna Kulmala (toim.) *Puhua vastaan ja vaieta: Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista*. Helsinki: Gaudeamus, 33–55.
- Rastas, Anna 2007a:** *Rasismi lasten ja nuorten arjessa: Transnationaalit juuret ja monikulttuurisuutta Suomessa*. Tampere: University Press.

Rastas, Anna 2007b: Neutraalisti rasistinen? Erään sanan politiikkaa. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.) *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat, Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 119–141.

Reinharz, Shulamit 1992: *Feminist Methods in Social Research*. New York. Oxford: Oxford University Press.

Rice, Julian 1992: *Deer Women and Elk Men: The Lakota Narratives of Ella Deloria*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Rich, Adrienne 1986: *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979–1985*. New York: W.W. Norton Company.

Richardson, Laurel 1992: The Consequences of Poetic Representation. Writing the Other, Rewriting the Self. Teoksessa Carolyn Ellis & Michael Flaherty (toim.) *Investigating subjectivity: Research on lived experience*. California: Sage Publications, 125–137.

Richardson, Laurel 1997: *Fields of Play: Constructing an Academic Life*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Richardson, Laurel 2005 (2000): Writing. A Method of Inquiry. Teoksessa Norman Denzin & Yvonna Lincoln (toim.) *The Sage Handbook of Qualitative Inquiry*. London: Sage Publications, 957–967.

Robinson, Jennifer 1994: White Women Researching/Representing “Others”: From Antipartheid to Postcolonialism. Teoksessa Alison Blunt & Gillian Rose (toim.) *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. New York: The Guilford Press, 197–226.

Rohima Mylläri, Anu 2006: *Adoptoitu*. Helsinki: Otava.

Roman, Leslie G. 1993: White is a Color! White Defensiveness, Postmodernism and Anti-Racist Pedagogy. Teoksessa Cameron McCarthy & Warren Crichlow (toim.) *Race, Identity and Representation in Education*. New York: Routledge, 71–88.

Ronai, Carol 1992: The Reflexive Self through Narrative: A Night in the Life of an Erotic Dancer/Researcher. Teoksessa Carolyn Ellis & Michael Flaherty (toim.) *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*. California: Sage Publications, 102–124.

Ronai, Carol 1996: My Mother is Mentally Retarded. Teoksessa Carolyn Ellis & Arthur Bochner (toim.) *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*. Ethnographic Alternatives Series Volume 1. London: Sage Publications, 109–131.

Ronai, Carol 1997: Discursive Constraint in the Narrated Identities of Childhood Sex Abuse Survivors. Teoksessa Carol Ronai, Barbara Tsempik & Joe R. Feagin (toim.) *Everyday Sexism in the Third Millennium*. New York: Routledge, 123–136.

Root, Maria P. 1997: Mixed-Race Women. Teoksessa Naomi Zack (toim.) *Race/Sex: Their Sameness, Difference and Interplay*. New York: Routledge, 157–172.

Rossi, Leena 2003: *Heterotehdas: Televisiomainonta sukupuolituotantona*. Helsinki: Gaudeamus.

Rutherford, Jonathan 1999: Det tredje rummet. Homi Bhabha intervjuad av Jonathan Rutherford. Teoksessa Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn (toim.) *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och den mångkulturella samhället*. Falun: Bokförlaget Nya Doxa, 283–294.

- Saarnivaara, Marjatta; Vainikkala, Erkki; van Delft, Marjo 2004:** Epilogue: Interfaces in Scholarly Writing, Writing and Research – Personal Views. Teoksessa Marjatta Saarnivaara, Erkki Vainikkala & Marjon van Delft (toim.) *Writing and Research – Personal Views*. Publications of the research centre for contemporary culture 80. University of Jyväskylä, 143–159.
- Said, Edward W. 1987 (1978):** *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Salakka, Markku 2002:** Oppilaan kätetty ja näkyvä toisuus haasteena opettajan reflektiiviselle oppimiselle. Teoksessa Rauni Räsänen, Katri Jokikokko, Maria-Liisa Järvelä & Tanja Lamminmäki-Kärkkäinen (toim.) *Interkulttuurinen Opettajankoulutus: Utopiasta todellisuudeksi toimintatutkimuksen avulla*. Oulu: Oulu University Press, 189–206.
- Salokoski, Märta 1999:** Naisen tieto, ruumiin tieto eli tutkijan tie maailmasta kolmanteen ja takaisin. Teoksessa Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti (toim.) *Rotunaisia ja feminismejä: Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Tampere: Vastapaino, 207–226.
- Sandercock, Leoni 2003:** *Cosmopolis II: Mongrel Cities in the 21st Century*. London, Continuum.
- Sandoval, Chela 2001 (1991):** us Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. Teoksessa Kum-Kum Bhavnani (toim.) *Feminism and "Race"*. Oxford: University Press 261–279.
- Saresma, Tuija 2003:** Pään ja Sydämen tieto. Teoksessa Johanna Latvala, Eeva Peltonen ja Tuija Saresma (toim.) *Tutkija Kertojana: Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Jyväskylän Yliopisto, 91–108.
- Saresma, Tuija 2007:** *Omaelämäkerran rajapinnoilla: Kuolema ja kirjoitus*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 92. Jyväskylän Yliopisto 2007.
- Sarva, Sanna 2000:** *I Say. Story by Lang Sonko*. Helsinki: Jack-in-the-box.
- Sassen, Saskia 2000:** Women's Burden: Counter Geographies of Globalization and the Feminization of Survival. *Journal of International Affairs*, Spring 2000, 53. no2, 503–524.
- Sassen, Saskia 2006:** Global Cities and Survival Circuits. Teoksessa Christine Bose, Jacquelyn Litt & Mary Zimmerman (toim.) *Global Dimensions of Gender and Carework*. Stanford: Stanford University Press, 30–38.
- Sava, Inkeri; Karjalainen, Kati; Virtanen, Päivi 2000:** Äitienpäiväkö toukokuun toisena sunnuntaina? Teoksessa Inkeri Sava (toim.) *Tutkija monikulttuurisen koulun arjessa*. Helsingin kaupungin opetusviraston julkaisusarja A 8: 2000, 37–44.
- Sawicki, Jana 1998:** Feminism, Foucault, and "Subjects" of Power and Freedom. Teoksessa Jeremy Moss (toim.) *The Later Foucault: Politics and Philosophy*. London: Sage Publications, 159–177.
- Sawyer, Lena 2000:** *Black and Swedish: Racialization and the Cultural Politics of Belonging in Stockholm, Sweden*. A dissertation. University of California. Santa Cruz.
- Schechner, Richard 1993:** *The Future of Ritual: Writings on Culture and Performance*. London: Routledge.
- Scott-Hoy, Karen 2003:** Form Carries Experience: A Story of the Art and Form of Knowledge. *Qualitative Inquiry* 9:22, 268–280.

Scott Giles, Freda 1997a: In their Own Words: Pearl Cleage and Glenda Dickerson Define Womanist Theatre. *Womanist Theory and Reseach A Journal of Womanist and Feminist of Color, Schoranship and Art*. Vol. 2.1/ 2.2 (1996–97). http://www.uga.edu/~womanist/toc2.1_2.2.htm

Scott Giles, Freda 1997b: Methexis vs. Mimesis: Poetics of Feminist and Womanist Drama. Teoksessa Naomi Zack (toim.) *Race/Sex: Their sameness, difference and interplay*. New York: Routledge, 175–182.

Sheikh, Simon 2002: Under Deconstruction: Notes on Under Construction, Mainstreaming and Marginalization in the Changing Welfare States of the Nordic Countries. Teoksessa Marita Muukkonen (toim.) *Under Deconstruction: Perspectives on Cultural Diversity in Visual and Performing Arts*. Helsinki: Art-Print Oy, 85–92.

Shiva, Vandana; Mies, Maria 1993: *Ecofeminism*. London: Zed Books.

Shonibare, Yinka 2002: *Double Dress*. Näyttelykatalogi. The Israel Museum.

Shrage, Laurie 1997: Passing Beyond the Other Race and Sex. Teoksessa Naomi Zack (toim.) *Race/Sex: Their sameness, difference and interplay*. New York: Routledge, 183–190.

Siegel, Brian 1996 (1992): Family and Kinship. Teoksessa April Gordon & Donald Gordon (toim.) *Understanding Contemporary Africa*. London: Lynne Rienner Publishers, 221–427.

Simmel, Georg 1950 (1908): Stranger. Teoksessa Kurt H. Wolf (toim. ja käännös) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 402–408.

Simola, Raisa. 2001: Encounter Images in the Meetings between Finland and South-West Africa/Namibia. Teoksessa M. Palmberg (toim.) *Encounter Images in the Meetings between Africa and Europe*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 195–205.

Simola, Raisa 2007: Vieras mies tuli kylään: mämmiläläistä monikulttuurisuutta. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.) *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat, Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 227–248.

Sintonen, Teppo 1999: *Etninen Identiteetti ja narratiivisuus: Kanadan suomalaiset miehet elämänsä kertojina*. Jyväskylä: Kampus kirja.

Sleeter, Christine; Grant, Carl 1994: An Analysis of Multicultural Education in the United States. *Harward Educational Review*, 57 (4), 421–445.

Soja, Edward W. 1989: *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.

Soja, Edward W. 1996: *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell Publishers.

Sorainen, Elina 2006: *Aalto, ketju ja taatelitarha. Elävä museo iranilaiskylän naiskeraamikkojen perinteen turvaajana*. Helsinki: Taideteollinen korkeakoulu.

Spillers, Hortense J. 1987: Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics. A Review of Contemporary Criticism* 17, no.2, 68–81.

Spillers, Hortense J. 2003 (1999): The Permanent Obliquity of an In(pha)libly Straight in the Time of the Daughters and the Fathers. Teoksessa Hortense Spillers (toim.) *Black,*

White, and in Color: Essays on American Literature and Culture. Chicago: Chicago University Press, 230–250.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1990: Practical Politics of the Open End. Teoksessa Sarah Harasym (toim.) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues.* New York: Routledge, 95–112.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1993: *Outside in the Teaching Machine.* New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1996 (1987): *Maa-ilmasta Kolmanteen.* Käännös Jyrki Vainonen. Jyväskylä: Vastapaino.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1999: *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.* Harvard University Press: Cambridge.

Sprengnether, Madelon 1993: Generational Differences. Relieving Mother-Daughter Conflicts. Teoksessa Gayle Greene & Coppélia Khan (toim.) *Changing Subjects. The Making of Feminist Literary Criticism.* London: Routledge, 201–208.

Stallybrass, Peter; White, Allon 1986: *The Politics and Poetics of Transgression.* Ithaca: Cornell University Press.

Stoetzler, Marcel; Yuval-Davis, Nira 2002: Imagined Boundaries and Borders: A Gendered Gaze. *The European Journal of Women Studies* Vol. 9 (3), 329–344.

St. Pierre, Elizabeth 2005 (2000): Writing as a Method of Nomadic Inquiry. Teoksessa Norman Denzin & Yvonna Lincoln (toim.) *The Sage Handbook of Qualitative Inquiry.* London: Sage Publications, 967–973.

Streng, Joonia 2004: *Rasismi Suomessa 2003. Rasistiset ilmiöt, lainsäädäntö, maahanmuuttopolitiikka ja etnisten ryhmien asema.* Ihmisoikeusliiton vuosikatsaus. Työministeriö.

Suonpää, Juha 2002: *Petokuvan raadollisuus.* Tampere: Vastapaino

Suurpää, Leena 2002: *Erlaisuuden hierarkiat: Suomalaisia käsitteitä maahanmuuttajista, suvaitsevaisuudesta ja rasismista.* Nuorisotutkimusseura. Julkaisuja 28. Helsinki: Yliopistopaino.

Talib, Mirja-Tytti 2003: Monikulttuurisuuden haasteet kasvatukselle. Teoksessa Kaarina Kolu (toim.) *Monikulttuurisuus ja lastenkirjallisuus.* Helsinki: Yleisjäljennös Oy, 23–29.

Thiam, Awa 1986 (1983): *Speak out Black Sisters: Feminism and Oppression in Africa.* Käännös Dorothy Blair. London: Pluto Press.

Thompson Drewal, Margaret 1992: *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency.* Bloomington: Indiana University Press.

Tinker, George 1998: Jesus, Corn Mother, and Conquest: Christology and Colonialism. Teoksessa Jace Weaver (toim.) *Native American Religious Identity: Unforgotten Gods* Maryknoll: Orbis books, 134-154.

Tiilikainen, Marja 2003: *Arjen Islam: Somalinainen elämää Suomessa.* Tampere: Vastapaino.

Tizard, Barbara; Phoenix Anne 1993: *Black, White or Mixed Race? Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage.* London: Routledge.

Trinh T., Minh-ha 1989: *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism.* Bloomington: Indiana University Press.

- Trinh T., Minh-ha 1991:** *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. New York: Routledge.
- Trodd, Zoe 2007:** Hybrid Constructions. Native Autobiography and the Open Curves of Cultural Hybridity. Teoksessa Joel Kuortti & Jopi Nyman (toim.) *Reconstructing Hybridity. Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam: Rodopi, 139–161.
- Tuomi-Nikula, Outi 1989:** *Saksansuomalaiset: Tutkimus syntyperäisten suomalaisten akkulturaatiosta Saksan Liittotasavallassa ja Länsi-Berliinissä*. Helsinki: sks.
- Tuori, Salla 2007:** Erontekoja – rodullistetun naispolitiikan rakentuminen monikulttuurisessa naispolitiikassa. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.) *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat, Suomi*. Helsinki: Gaudeamus 156–174.
- Turner, Victor 1982:** *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Paj Books.
- Ulkuniemi, Seija 2005:** *Valotetut Elämät: Perhevalokuvan lajityyppiä pohtivat tilateokset dialogissa katsojien kanssa*. Acta Universitatis Lapponiensis 80. Rovaniemi. Lapin yliopisto.
- Vallenius, Erkki 1998:** *Kansankodin kuokkavieraat. II Maailmansodan jälkeen Ruotsiin muuttaneet suomalaiset kaunokirjallisuuden kuvaamina*. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 692. Helsinki: sks.
- Van Dijk, Teun A. 1993:** *Elite Discourse and Racism*. Sage Series on Race and Ethnic Relations Vol.6. Newbury Park. CA: Sage.
- Van Hinte, Maarten 2002:** Room at the Table. Teoksessa Marita Muukkonen (toim.) *Under Deconstruction: Perspectives on Cultural Diversity in Visual and Performing Arts*. Helsinki: Art-Print Oy, 145–154.
- Viertola-Cavallari, Ritva 2004:** Seka-avioliitot yhteiskunnallisena katalysaattorina. *Monikulttuuriset avioliitot sillanrakentajina*. Web Reports No.2. Siirtolaisinstituutti, 8–21.
- Vilkko, Anni 1997:** *Omaelämäkerta kohtaamispaikkana. Naisen elämän kertonta ja luenta*. Helsinki: sks.
- Virtanen, Mervi 2002:** Miksi kotouttamislaki. Lain synty ja seuraukset. Teoksessa Outi Lepola (toim.) *Kotomaana Suomi: Kertomuksia maahanmuutosta 1999–2001*. Työministeriö. Helsinki: Edita, 18–24.
- Viswesvaran, Kamala 1988:** Defining Feminist Ethnography. *Inscriptions* 3/4 1988, 36–39.
- Viswesvaran, Kamala 1994:** *Fictions of Feminist Ethnography*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Vuola, Elina 1999:** Marian tyttäret – kulttuuri ja naiseus uskonnon muovauksessa Latinalaisessa Amerikassa. Teoksessa Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti (toim.) *Rotunaisia ja feminismejä: Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Tampere: Vastapaino, 111–126.
- Vuolasranta, Miranda 2006:** Vähemmistöoikeuksien muutoksen vuosikymmen. Romanit toimijoina yhteiskunnassa. Julkaisussa *Romaniasian neuvottelukunta 50 vuotta – juhlaulkaisu*. Sosiaali- ja terveysministeriön julkaisuja 2006:5. Sosiaali- ja terveysministeriö, 53–59.
- Vuorela, Ulla 1999:** Postkoloniaali ja kolmannen maailman feminismit. Teoksessa Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti (toim.) *Rotunaisia ja*

- feminismejä: Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Tampere: Vastapaino, 13–40.
- Vuori, Jaana 2002:** Sukupuolen kirjoittaminen. Teoksessa Merja Kinnunen & Olli Löytty (toim.) *Tieteellinen kirjoittaminen*. Tampere: Vastapaino, 95–107.
- Wahlström, Riitta 1996:** *Suvaitsevaisuuteen kasvattaminen*. Juva: WSOY.
- Walley, Christine 2002:** Searching for “Voices”. Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations. Teoksessa Stanlie James & Claire Robertson (toim.) *Genital Cutting and Transnational Sisterhood*. Urbana: University of Illinois Press, 17–53.
- Winant, Howard 2000:** The Theoretical Status of the Concept of Race. Teoksessa Les Back & John Solomos (toim.) *Theories of Race and Racism*. London: Routledge, 181–190.
- Winnicott D. W. 1985 (1971):** *Playing and reality*. London: Penguin Books.
- Wolf, Margery 1992:** *A Thrice Told Tale: Feminism, Postmodernism & Ethnographic Responsibility*. Stanford: Stanford University Press.
- Yeoman, Elisabeth 1998:** The Other within the Self: Black Daughter, White Mother and the Narrative Construction of Identity. Teoksessa Sharon Abbey & Andrea O'Reilly (toim.) *Redefining Motherhood: Changing Identities and Patterns*. Toronto: Second Story Press, 259–269.
- Ylönen, Maarit 2004a:** *Sanaton dialogi. Tanssi ruumiillisena tietona*. Studies in Sport, Physical Education and Health 96. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä.
- Ylönen, Maarit 2004b:** A Dance by Mother and Daughter. *The Arts in Psychotherapy* 31 (2004), 11–17.
- Young, Robert 1990:** *White Mythologies: Writing, History and the West*. London: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira 1997a:** *Gender & Nation*. London: Sage Publications.
- Yuval-Davis, Nira 1997b:** Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism. Teoksessa Tariq Modood & Pnina Werber (toim.) *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books, 193–207.
- Yuval-Davis, Nira 2007:** Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Volume 10, Issue 4. December 2007, 561–574.
- Zack, Naomi 1998a:** *Thinking about Race*. Albany: Wadsworth Publishing Company.
- Zack, Naomi 1998b:** Mixed Black and White Race and Public Policy. Teoksessa Naomi Zack, Laurie Shrage & Crispin Sartwell (toim.) *Race, Class, Gender and Sexuality: The Big Questions*. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 73–87.
- Zack, Naomi 2006:** *Inclusive Feminism. A Third Wave Theory of Women's Communitarity*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Åkesson, Birgit 1983:** *Om Dans I Afrika*. Stockholm: Bokförlaget Atlantis.

Tutkimuslähteinä olleita lastenkirjoja ja raportteja:

Aikio, Annukka; Samuli, Launis Mika 1984:
Tyttö joka muuttui kultaiseksi koskeloksi. Porvoo:
WSOY.

Al-Ani, Tarik; Haapaniemi; Leena ym. 1992:
*Tuhannen ja yhden yön maailma: Taikaratsu satu-
tapahtuma II.* Suomen YK-liitto ry:n julkaisusar-
ja No 6. Iisalmi.

Angersaari, Inga; Hakkola, Eija 2001: *Romaniu-
kin satireppu.* Romano Missio ry.

Brace, Marita; Owusu, Johanna 1998: *Sunsum.*
Suomalais-Ghanalainen aakkoskirja. Helsinki:
Suomi Ghana seura

Coran, Pierre; Sacré, Marie-Jose 1998: *Minun
perheeni.* Käännös Eila Jaatinen. Karkkila: Kus-
tannus-Mäkelä Oy.

Daly, Niki 2000: *Jamelan ystävä.* Käännös Riitta
Oittinen. Kärkölä: Pieni Karhu.

Daly, Niki 2001: *Jamelan leninki.* Käännös Riitta
Oittinen. Kärkölä: Pieni Karhu.

Erssson, Boris; Hedin, Birgitta 1977: *Lapinmaan
lapset.* Käännös Annikki Lievonen. Jyväskylä:
Gummerus.

Goyerdy, Ingvor; Eriksson, Leif 2003: *Sarika,
tyttö Intiasta.* Käännös Riitta Oittinen. Kärkölä:
Pieni Karhu.

Hagbrink, Bodil 1985: *Kautokeinon Marit-Inga.*
Käännös Minna Vuorinen. Stockholm: Weilin
& Göös.

Harainen, Pirkko; Lumme, Leena 2003: *Emma
ja harmillinen häviö.* Helsinki: WSOY.

Helakisa, Kaarina 1988: *Annan ja Matiaksen
laulut.* Helsinki: Otava.

**Isak Mohamed, Abdulkadir; Rajamäki, Maisa
2003:** *Salaan! Terve!* Helsinki: Yhteiset Lapsem-
me ry.

Joose, Barbara; Lavallee, Barbara 1994: *Hur
mycket tycker du om mig, mamma?* Käännös
Ingrid Warne. Stockholm: Berghs.

Kallio, Liisa 2003: *Lentävä Talo.* Helsinki:
Tammi.

Kirwa, Wilson; Seppo, Anna 2005: *Amani aasi
ja sisäinen kauneus.* Käännös Katriina Nikula.
Kärkölä: Pieni Karhu.

Kirwa, Wilson; Mattila, Hanna 2007: *Amani
aasi ja kuuluisa krokotiili.* Käännös Heikki Saure.
Kärkölä: Pieni Karhu.

Kouros, Aleksis 1997: *Gondwanan lapset.* Hel-
sinki: Lasten Keskus.

**Laulajainen, Leena; Hakkarainen, Anna-Liisa
2000:** *Aurinkolintu ja kaamoksen korppi.* Helsin-
ki: Tammi.

Laulajainen, Leena; Launis, Mika 1985: Samme-
li. Helsinki: Weilin & Göös.

Laulajainen, Leena; Vaajakallio, Ulla 1980:
Taikarumpu kertoo – Lapinaiheisia satuja. Hel-
sinki: Weilin & Göös.

Lupton, Hugh; Fatus, Sophie 2001: *Tarinatie,
tarinoita silmälle ja korvalle.* Käännös Riitta
Oittinen. Kärkölä: Pieni karhu.

Maaginen kirja. Seikkailuja, satuja ja myyttejä maailman kaikilta kolkilta. Suomen YK-liitto ry. Suomen Unicef-yhdistys ry. 1992

Paadar-Leivo, Rauna; Ranttila, Aletta 1990:
Halstamojängän noita. Käräsjuhka: Vaasa Oy.

Romanilapsen maailma. Romanokentosko boliba.
Romanilasten päivähoitoryhmän muistio
1992. Sosiaali- ja terveyshallituksen raportteja.
Helsinki: Valtion painatuskeskus.

Riwkin-Brick, Anna; Jannes, Elly 1962: *Elle Kari, Lapin tyttö.* Helsinki: Otava.

Rönns, Christel 2002: *Helmi saa kodin.* Keuruu: Otava.

Salokorpi, Sinikka; Jaffary, Aussi 1992: *Pinkki-
elefantti Afrikassa.* Helsinki: Tammi.

Schultz, Göran ja Monica 1990: *Me olemme
Bu-Ran ja Seo-Ran Koreasta.* Käännös Paula
Mannonen. Karkkila: Kustannus-Mäkelä.

Topelius, Zacharias; Leo, Veronica 1991:
Tähtisilmä. Käännös Irja Lappalainen. Helsinki:
Tammi.

Torkki, Kaisa; Karjalainen, Maija 2003: Kuvakir-
jan kulttuuriset viestit. Teoksessa Kaarina Kolu
(toim.) *Monikulttuurisuus ja lastenkirjallisuus.*
Helsinki: Yleisjäljennös Oy, 41–47.

Virtanen, Leena; Savolainen, Sanna 2004:
Pikku Xing. Helsinki: Tammi.

Virtanen, Leena; Savolainen, Sanna 2006:
Xing ja superkaverit. Helsinki: Tammi.

Urai, Erika; Lukacs, Andras 1985: *Miten lapset
pelaavat.* Käännös Pirkko Ahonen.
Helsinki: Kansankulttuuri Oy.

Julkaisemattomat

Dunlop, Rishma 1999b: *Boundary Bay, A Novel*. PhD Thesis. Department of Language Education. The University of British Columbia.

Ghosh, Jayati 2005: *Women at Work and at War: New Realities of the Global economy*. Esitelmä seminaarissa: *Femme Globale: Money Talks – Do Women?* Helsinki Conference 7. 9. 2005.

Goodson Ivor 2002: *Life Histories*. Esitelmä Norfan järjestämässä tutkijaseminaarissa *Life History, Identity and Educational Settings* Uppsalassa 22–24. 11. 2002.

Johnson, Michelle 2000: *A Passport to Alijana (The Next World): Raising Mandinga Children in Lisbon, Portugal*. Esitelmä konferenssissa *Mothering in the African Diaspora* Torontossa 4–6. 2. 2000.

Lewis, Desiree 2004: *Postcolonial Feminism: The Politics of Freedoms*. Key-note-puhe *Postcolonial Feminist Theory and Empirical Research* konferenssissa Åbo Akademiassa 19–20. 3. 2004, julkaistu myös [http://www.library.wisc.edu/libraries/Women Studies/ mags. htm](http://www.library.wisc.edu/libraries/Women%20Studies/mags.htm) 2004, 1–21.

Oikarinen-Jabai, Helena 2004b: *Tutkija matkalla – gambialaista yhteisöteatteria ymmärtämässä*. Taidekasvatuksen lisensiaattitutkimus. Jyväskylän Yliopisto.

Poutanen, Riikka 1996: *Koivu ja tähti kolmen kruunun varjossa: ruotsinsuomalaisten identiteetti*. Pro gradu työ. Helsingin Yliopisto.

Sangare, Oumou 1995: *Worotan*. LP-levy. London: World Circuit Music.

Vainikkala, Erkki 2002: *Kertomuksen rajapinnat*. Julkaisematon väitöskirjan johdantoartikkeli. Jyväskylä: Jyväskylän Yliopisto.

Monikulttuurisuus: Kirjallisuutta eri näkökulmista 2004. Kirjaston asiakkaille suunnattu moniste.

<http://www.africaresource.com>.

<http://research.umbc.edu/~korenman/wmst/pisp.html>.

Kuvamateriaali

Kirjassa olevat kuvat 1–7 ovat lastentietokirjasta *Moonan ja Soonan maanantai* ja pohjautuvat aineistomateriaaliin ja Anu Merenlahden kuvitukseen.

Kirjan yleisilmeen kuvituksessa on käytetty länsiafrikkalaisia perinteisiä kudonnaisia ja batiikkikankaita.



Tiivistelmä

Diasporisia välitiloja käsittelevässä väitöskirjatyössäni sovellan performatiivista tutkimista ja kirjoittamista. Tutkimukseni pohjautuu empiiriseen aineistoon, joka on kerätty Gambiasta ja Suomesta. Tukeudun myös henkilökohtaisiin ja lasteni kokemuksiin, muistoihin ja kehon tietoon. Näitä aineistoja hyödyntämällä ovat syntyneet artikkelit *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* (2003) ja *Äidin tyttärenä, tytärten äitinä* (2004), yhteistyössä graafinen suunnittelija Anu Merenlahden kanssa tehty lastentietokuvakirja *Moonan ja Soonan maanantai* (2007) sekä etnografiseksi fiktioksi määrittelemäni *Hyme*-teksti (2008), joita tarkastelen tässä tutkimuksessa.

Tutkimustehtäväni on performatiivista ja kokeilevaa kirjoittamista todentamalla löytää uusia näkökulmia käsittelemiini diasporisiin ilmiöihin ja valottaa ”rodun”, etnisyyden, sukupuolen ja luokan paikantumisia ja siirtymiä.

Poikkitieteellisessä työssäni nojaan moniin metodologisiin ja teoreettisiin ajattelu-suuntauksiin. Pohdin niin jälkistrukturalististen, jälkimodernien kuin jälkikolonialististenkin lähestymistapojen antia tilan, ”eron” ja moninaisuuden ymmärtämiselle. Painotus on naistutkimuksessa ja feminististen epistemologisten pohdintojen marginaalisiin tiloihin avaamissa repeämässä. Aineistotekstieni diasporisissa tiloissa moninaiset äänet liukuvat toistensa lomiin ja tuottavat ”keskeneräistä tietoa”. Tässä keskustelussa henkilöiden subjektipositiot ovat samanaikaisesti erilaisten sosiaalisten, taloudellisten ja psyykkisten vaikutuspiirien kiasmassa ja alituisesti muutokselle alttiina.

Avainsanat: Performatiivinen kirjoittaminen – välitilat – jälkikolonialistinen feminisismi – ”rotu” – sukupuoli – etnisuus – transnationaalisuus – transversaalit toimintatavat.

Summary

In my dissertation *Boundary Spaces and Dissonant Voices: Performative Writing in-between Finland and Gambia* I portray experiences of transgressing and moving in transnational/diasporic spaces. My data has been collected from Finnish multicultural art education projects, and from Gambian community projects and personal encounters. I also draw on my own embodied experiences and memories of being an immigrant and a mother of Finnish-Gambian children. To create public and multilayered stories and to express diaspora spaces I have written texts that are based on my primary data. The texts included in my research as data are: articles *Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other* (2003) and *Mother's Daughter, Daughters' Mother* (2004); a children's book *Sona's and Monas's Monday* (2007) that I have created together with the graphic designer Anu Merenlahti; an ethnographic fiction *Hyme* (2008).

In the texts I portray spaces that I have found difficult to express within the conventional academic discourses. By using feminist and performative research and reporting methods I have been looking for the routes and approaches for understanding and expressing different ways of knowing, and finding out alternative means to unfold the visual, aural and dialogical dimensions of my data. The aim of the research is to discover fresh viewpoints to the diasporic and the border phenomena I deal with, and to expose locations and displacements of "race", ethnicity, gender and class.

In this interdisciplinary research I discuss the perspectives of postcolonial, post-modern and poststructural approaches and scrutinize the ways in which these discourses help us to understand and express marginal spaces, "difference," and diversity. The emphasis is on postcolonial and poststructural women's studies and on the fissures that feminist epistemological discourses open to marginal spaces. These discourses also encourage us researchers to create experimental and critical border crossing texts, while we engage in and perform our epistemological and methodological voyages. Along the borderlines of my texts multiple voices fold and generate "unfinished knowledge." In this diasporic discourse the complex subject positions of the characters are in the chiasma of different social, economical and psychic spheres of influence – opening possibilities for new kinds of (feminist) practices.

Key words: Performative writing – in-between spaces – post-colonial feminism – "race" – gender – ethnicity – transnationalism – transversal politics.



