



Albaaninaisten identiteetit sekä yhdistävät että erottavat islamilaisessa uskonelämässä ja arjessa

Nora Repo
Åbo Akademi

Uskontoetnografisen artikkelini tutkimuskonteksti sijoittuu Balkanin niemimaalle Makedonian tasavaltaan. Tutkimuksen kohderyhmään kuuluvat islaminuskoiset albaaninaiset, joita haastattelin vuosina 2008–2009 temaattisen kyselykaavakkeen avulla, joko tulkin välityksellä tai englanniksi, koskien heidän arjessa elettyä uskonnollisuuttaan ja ajatuksiaan islamista.

*Pohdin artikkelissani erityisesti islamiin liittyvissä vuorovaikutustilanteissa esiin tulevaa ulottuvuutta ja sitä, mitä näihin tilanteisiin liittyvät, naisten haastatteluissaan esiin tuomat näkökulmat kertovat heidän identiteeteistään. Käytän tekstissäni teoreettisena lähtökohtana Ann Sofie Roaldin (2001) teoksessaan *Women in Islam The Western Experience* muotoilemaa identiteetin määritelmää, joka tarjoaa sekä sosiologisen että psykologisen näkökulman aineistooni. Keskityn ensin kasvavan islamilaisen pluralismin merkitykseen Makedonian tasavallassa, sitten pohdin islamilaisen uskonnollisuuden mahdollisia erilaisia sisäisiä ”jakolinjoja”. Lopuksi tarkastelen islamilaisen elämäntavan merkityksellisyttä naisille erityisesti identiteetin kannalta.*

Albaaninaisten haastatteluissa kuvaama islamilainen uskonnollisuus sekä kokosi ihmisiä yhteen että erotti heitä toisistaan. Makedonian tasavallassa lisääntyvä islamilainen pluralismi saatettiin tulkita muslimien keskinäisten yhtäläisyyksien ja eroavaisuuksien lähteenä, rikkautena ja väärinymmärryksenä. Islamilaisten juhlien vietossa ja siirtymäriiteissä muslimeita erottavana ja yhteen kokovana tekijänä toimi joissakin yhteyksissä sukupuoli. Naisten kuvaama käytös koskien muslimi-elämäntapaa erityisesti moraalisena valintana saattoi erottaa heidät muista, jotka eivät toimineet näiden islamiin perustuvien moraaliperiaatteiden mukaisesti. Samalla nämä usein syviin perusarvoihin liittyvät valinnat voivat myös koota naisia yhteen toimien heidän yhteisenä nimittäjänään.

Johdanto

Balkanilla Makedonian tasavallassa muslimit muodostavat ortodoksikristittyjen jälkeen maan toiseksi suurimman uskonnollisen ryhmän ja heitä on noin yksi kolmasosa maan väestöstä.¹ Suurin osa Makedonian tasavallan muslimeista on sunnimuslimeja, jotka seuraavat sun-

¹ Nämä arviot perustuvat vuoden 2002 väestönlaskentaan, uskonnollisten ryhmien väliset määrälliset suhteet ovat pysyneet viimeisen 50 vuoden ajan verrattain yhtenevinä (vrt. Clayer 2001, 180).

nalaisen hanafiittiseen lakikoulukunnan oppeja ja puhuvat äidinkielenään albaniaa. Makedonialainen islam on historiallisesti ollut myös suufilaisuuden, islamin mystisen suuntauksen, aluetta ja erilaiset suufilaiset veljeskunnat, jotka tunnetaan myös nimellä *tarikat*, ovat kuuluneet sen uskonnolliseen kenttään. Näistä veljeskunnista shiialaisia vaikutteita omaava bektashi-veljeskunta on tällä hetkellä huomattavin. Lisäksi maassa on ainakin *rufa'i*- ja *sa'di*-veljeskuntia, jotka toimivat aktiivisesti. Makedonian tasavallan muslimiväestö on monietninen. Albaanit edustavat sen huomattavaa enemmistöä, mutta maasta löytyy myös erilaisia slaavikieliä puhuvia muslimeita (torbesheja, bosniakkeja ja goraneja) sekä romaanikieltä tai turkkia äidinkielenään puhuvia ryhmiä.

Makedonian tasavallan suurin islamilainen järjestö on albaniankieliseltä nimeltään *Bashkësia fetare islame e Republikës së Maqedonisë (BFI)*, Makedonian tasavallan islamilainen uskonnollinen yhteisö.² *Erenler tarikatin pyhä istuin ja kruunu* -niminen³ islamilainen yhteisö kokoaa yhteen erityisesti romaanikieltä puhuvia suufeja. Kolmas rekisteröity islamilainen ryhmittymä on viime vuonna virallisesti hyväksytty sunnalainen *Ehli Sunet Vel Xhemat*. Bektashi-yhteisö ei ole hakemuksista huolimatta saanut virallisen yhteisön statusta vaan sen katsotaan kuuluvan kattojärjestö BFI:in piiriin. (Vrt. U.S. Department of State 2013.) Maan perinteinen islamilainen kenttä on viime vuosikymmenten aikana saanut myös lisäväriä ja siihen on tullut mukaan mm. tiukemmin islamia tulkitsevia usein salafistisia vaikutteita omaavia ryhmiä. Makedonian tasavallassa myös uskonto elää siirtymäkautta ja tietynlaista elpymisen aikaa, maan siirryttyä sosialismista demokratiaan vuonna 1991. Itsenäistyminen ja hallintomuodon muutos ovat tehneet mahdolliseksi uskonnon yhä näkyvämmän yhteiskunnallisen roolin.

Makedonian tasavalta on itsenäisyyden julistamisesta asti elänyt ylimenokautta, jossa yhteiskunnan erilaiset rakenteet yhä edelleen etsivät omaa paikkaansa. Makedonialaista yhteiskuntaa haastavat muun muassa sen heikot hallinnolliset rakenteet ja korruptio, maan taloudellisesti vaikea tilanne, joka on herkkä Euroopassa tapahtuville kehityskuluille, väestön korkeat työttömyysluvut ja köyhyys. (Vrt. CIA 2013.) Makedonian tasavallan islamilainen uskonnollinen yhteisö erosi Jugoslavian islamilaisesta yhteisöstä omaksi yhteisökseen maan itsenäistymisprosessissa. Tämän muutoksen jälkeen yhteisö on ollut voimakkaasti albaanijohtoinen, kun sen johdossa oli aikaisemmin usein slaavimuslimeja. Makedonian tasavallassa etninen jäsenyys vastaa hyvin pitkälle uskonnollista jäsenyyttä: maan kaksi suurinta etnistä ryhmää, albaanit ja makedonialaiset, ovat muslimeita ja ortodoksikristittyjä. Ryhmien väliset suhteet kiristyivät maan itsenäistymisen jälkeen ja johtivat vuonna 2000 aseelliseen konfliktiin. Akuutti konfliktitilanne päättyi vuonna 2001 Ohridin puitesopimuksen allekirjoittamiseen. Muun muassa kaikki nämä edellä mainitut taustatekijät, sekä usein myös historian painolasti ja poliittiset syyt, ovat vaikuttaneet huomattavissa määrin Makedoniassa tapahtuneisiin erilaisiin yhteiskunnallisiin ja uskonnollisiin kehityskuluihin ja ilmiöihin.

² Makedoniaksi *Islamska verska zaednitsa vo Republika Makedonija* (IVZ).

³ *Holy Seat and Crown of Erenler Tarikat Religious Community in Macedonia*.

Tein vuosien 2008–2009 aikana etnografista kenttätutkimusta Makedonian tasavallassa kootakseni aineistoa uskontotieteen väitöskirjaani varten. Haastattelin 19 islaminuskoista albaaninaista fokusoiden heidän uskonnollisuuteensa ja kartoitin samalla islamille annettuja erilaisia merkityksiä naisten elämässä. Väittelin aiheesta vuonna 2012 ja käsillä oleva artikkeli pohjautuu lähinnä yhteen väitöskirjani luvuista.⁴ Makedonian tasavallassa on tehty verrattain vähän uskontoetnografisia tutkimuksia, joissa haastateltavat kertovat arkipäivän uskonnollisuudesta. Olenkin tekstissäni ja haastattelusitaatteja valitessani pyrkinyt säilyttämään tietynlaisen ”tilkkutäkkivaikutelman”, jotta naisten islamin yksilöllinen ja monimuotoinen luonne tulisi paremmin esille. Olen valinnut haastattelusitaatit materiaalistani siten, että islamin ilmentymien mahdollisimman monessa eri kontekstissa ja mahdollisimman monenlaisena tulisi näkyväksi. Makedonian tasavallan eri islamilaisten ryhmien uskonnonharjoitus on jossain määrin erilaista, ja muslimiryhmien väliset suhteet sekä muslimien suhtautuminen islamilaiseen monimuotoisuuteen värittävät islamilaista kenttää. Nämä seikat tulivat esille myös haastattelumateriaalissani.

Tapasin haastattelemani albaaninaiset erilaisten kontaktihenkilöiden ja ystävien avulla sekä osallistuttuani joihinkin islamilaisiin tapahtumiin. Havaitsin kenttätyössä, että tutkimukseni aihe oli monelle arka, ja tein usein paljon töitä saavuttaakseni ihmisten luottamuksen. Haastatelluista naisista 10 asui kaupungeissa ja 9 maaseutukylissä ja he edustivat ikäryhmiä 22 vuodesta aina 60 ikävuoteen. Nuoret naiset olivat kaikkein kiinnostuneimpia osallistumaan tutkimukseeni, ja haastatelluista kymmenen oli syntynyt 1980-luvulla ja viisi 1970-luvulla. Kaksi naista kuului 1940-luvulla syntyneisiin, yksi oli syntynyt 1950-luvulla ja yksi 1960-luvulla. Johdun siitä, että Makedonian tasavallan väestö on keskimääräisesti hieman nuorempaa kuin monessa muussa Euroopan maassa, tätä ikäjakaumaa voidaan pitää tutkimukselleni suotuisana tekijänä. Myöskin se, että valtaosa haastatelluista (13) asui pääkaupungissa Skopjessa tai sen lähistöllä ilmentää hyvin Makedonian tasavallan voimakasta urbanisoitumista. On karkeasti arvioitu, että lähes puolet maan vähän yli kaksimiljoonaisesta väestöstä asuu sen pääkaupungissa.

Haastattelemistani naisista kymmenen opiskeli yliopistossa ja heistä viidellä oli jo yliopistotutkinto. Näistä yhdellä oli yliopistotutkinnon lisäksi ammatillinen tutkinto. Kolme naista oli käynyt lukion ja yksi heistä oli saanut myös ammattiin valmistavaa opetusta. Yksi haastateltavista oli suorittanut ainoastaan peruskoulun. Kolme naista oli sitä mieltä, että heidän perheensä taloudellinen tilanne ei ollut tyydyttävä, kahdeksan mielestä taloudellinen tilanne oli hyvä ja kahdeksan näki sen tyydyttävänä. Yhdeksän haastateltavista oli opiskelijoita. Viisi naisista osallistui aktiivisesti työelämään ja yhdellä heistä oli oma yritys. Kolme naisista oli kotirouvia ja yksi oli jäänyt työstään eläkkeelle. Huolimatta korkeakoulututkinnostaan yksi naisista oli kotona johtuen terveydentilastaan ja niistä haasteista joita islamilaisen vaatetuksen käyttäminen asetti hänelle makedonialaisilla työmarkkinoilla. Viisitoista haastatelluista naisista piti perhei-

⁴ *An Islamic Mosaic — Women's Identities in Transition: Albanian Muslim Women in the Former Yugoslav Republic of Macedonia* (2012). Åbo: Åbo Akademi University Press.

tään uskonnollisina. Kaksi naista arvioi perheidensä olevan hyvin uskonnollisia ja yhden mielestä hänen perheensä ei ollut kovin kiinnostunut uskonnollisista asioista. Yksi naisista kuvasi perheensä uskonnollisuutta toteamalla ”we believe in God”. Enemmistö naisista oli sunnalaisen hanafiittisen koulukunnan seuraajia. Kolmella haastateltavista oli moniuskontoinen tausta, joka tarkoitti sitä että ydinperheessä oli myös kristittyjä tai bektashi-veljeskunnan jäseniä.⁵ Kaksi naisista omasi sunnalaisen taustan, mutta he olivat myöhemmin liittyneet bektashi-veljeskuntaan. Käytän tekstissä naisista arabiankielisiä pseudonyymejä heidän anonymiteettinsä suojaamiseksi.

Pohdin tässä artikkelissa erityisesti islamiin liittyvissä vuorovaikutustilanteissa ilmenevää ulottuvuutta ja sitä, mitä vuorovaikutuksellisuuteen liittyvät seikat, joita naiset haastatteluissa toivat esille, kertovat heidän identiteeteistään. Tarkastelen ensiksi haastatteluissa esiintulevaa islamilaista pluralismia ja sen merkitystä Makedonian tasavallassa, jonka jälkeen pohdin islamilaisen uskonnollisuuden mahdollisia erilaisia sisäisiä ”jakolinjoja”. Lopuksi tarkastelen islamilaisen elämäntavan merkityksellisyyttä naisten haastatteluissa erityisesti identiteetin kannalta. Käytän tekstissäni teoreettisena lähtökohtana Ann Sofie Roaldin (2001) teoksessaan *Women in Islam. The Western Experience* muotoilemaa identiteetin määritelmää, joka tarjoaa sekä sosiologisen että psykologisen näkökulman aineistoon, tarkastellen identiteettiä sekä yksilötasolla että sosiaalisena ilmiönä. Roald kuvaa identiteettiä niinä tekijöinä, jotka henkilön tai ryhmän uskomusjärjestelmässä, kansallisuudessa, etnisyydessä, yhteiskuntaluokassa, koulustaustassa, sukupuolella, seksuaalisuudessa tai asuinympäristössä, saavat erityisen painoarvon tietyssä aikaan ja paikkaan sidotussa kontekstissa sellaisella tavalla, että identiteetin eri tasot ovat neuvoteltavissa suhteessa vallitseviin olosuhteisiin. (Roald 2001, 14.) Näin ollen on mahdollista nähdä identiteetti risteyskohtana, missä eri tavoin painotetut ja merkitykselliset ryhmäjäsenyydet sekä jokaisen yksilön uniikit piirteet leikkaavat toisensa aikaan ja paikkaan sidottujen nimittäjien kanssa.

Lisääntyvä islamilainen pluralismi Makedonian tasavallassa

Tässä alaluvussa pohdin sitä, miten yhteiskunnalliset muutokset ilmentyvät Makedonian tasavallan islamilaisella kentällä ja mitä albaaninaisten kuvaukset näihin muutoksiin liittyen kertoivat heidän identiteeteistään. Yhteiskunnallisilla kehityskuluilla on ollut taipumus murtaa islamilaisen yhteisön yhteistä pohjaa ja lisätä islamilaista pluralismia. Tämä on konkretisoitunut esimerkiksi opillisina eroina, uusina islamilaisina liikkeinä ja ryhminä sekä saatavilla olevien islamilaisten julkaisujen moninaistumisena. Jotkut ilmiöistä ovat mitä luultavimmin tuloksia parantuneesta yhteydestä globaaliin islamilaiseen yhteisöön *ummaan*, toiset taas ovat enemmänkin paikalliseen kontekstiin sidotun yhteiskunnallisen ja sosiaalisen vuorovaikutuksen motivoimia.

⁵ Joka tässä yhteydessä tarkoitti isovanhempia, vanhempia tai puolisoa.

Xavier Bougarelin ja Bashkimi Isenin mukaan islamilaisen uskonnollisuuden elpyminen on tapahtunut Makedonian tasavallassa itsenäistymisen jälkeen verrattain nopeasti, kun sitä tarkastelee infrastruktuurin ja uskonnollisten aktiviteettien kannalta. Toisaalta taas se monopoliasema, josta maan johtava islamilainen instituutio on perinteisesti nauttinut, on nyt uudessa tilanteessa, kun uudet toimijat, kuten islamilaiset nuortenjärjestöt, neo-salafistiset saarnaajat, suufilaiset veljeskunnat (*tarikats*) tai neo-suufilaiset liikkeet ovat tulleet osaksi maan islamilaista kenttää. (Bougarel ja Iseni 2007, 10; Bougarel ja Clayer 2001, 42.) Paremmat mahdollisuudet harjoittaa julkisessa tilassa näkyvää uskonnollista toimintaa ovat mahdollisesti tulosta islamilaisten instituutioiden ja tiettyjen poliittisten puolueiden tai erilaisten valtion hallinnollisten yksiköiden välisistä yhteyksistä. Pyrkimykset hyödyntää uskonnollisia instituutioita erilaisten poliittisten päämäärien saavuttamiseksi ovat paikoitellen nostaneet instituutioiden sisäiset erimielisyydet pintaan ja johtaneet jopa vakaviin kriiseihin. (Bougarel ja Iseni 2007, 10–11.)

Makedonian tasavallan ”uudelleen islamisoitumiseen”⁶ osallistuvat erilaiset ryhmittymät ovat löytäneet hedelmällisen maaperän yhteiskunnallisesta epäjärjestyksestä, jolla on poliittisia, taloudellisia ja ideologisia ulottuvuuksia. Islamilaisen kentän monimuotoistuminen näkyy ehkä kaikkein konkreettisimmin järjestöjen ja erilaisten julkaisujen kasvavissa määrissä. Islamilaisia julkaisuja ja lehtiä oli haastattelemini albaaninaisten mukaan saatavilla Makedonian tasavallassa monilla eri kielillä, kuten albaniaksi, arabiaksi, makedoniaksi, turkiksi, bosniaksi, romaanikielellä ja englanniksi. Islamilaisten järjestöjen ja julkaisujen runsaampi tarjonta tukee eri äidinkieliä puhuvien muslimien uskonnollisia identiteettejä. Moninaistuminen saattoi kuitenkin myös luoda joitain rajoja muslimien välille, sillä albaniankielillä oli usein dominoiva rooli erilaisissa islamilaisissa yhteyksissä. Islamilaiset yhdistykset tai järjestöt saattoivat myös toimia konteksteina, joissa albaaninaiset neuvottelivat identiteeteistään muslimeina, mutta myös musliminaisina, sillä järjestöjen rakenteiden tai niiden tarjoamien aktiviteettien yhteydessä saattoi nousta sukupuoleen liittyviä kysymyksiä, esimerkiksi silloin kun niiden sisällä muodostettiin erilaisia ryhmiä ja alajaostoja.

Haastattelemistani albaaninaisista kaupungissa asuva 30-vuotias yliopistokoulutettu ja työssäkäyvä pienen lapsen äiti Aida omasi voimakkaita mielipiteitä koskien tiettyjä islamilaisia ryhmiä:

Aida: Those people, *mujahideens* [muslimeja jotka uskovat taistelevansa Jumalan tiellä], they they don't even speak to other [people] for instance.

NR: Okay.

Aida: Aa they have their own places where they go.

⁶ On vaikea arvioida ensinnäkin sitä, miten paljon islamin harjoittamisen määrä on kasvanut ja toiseksi sitä, kuinka paljon uudelleen islamisoitumisessa on kysymys siitä, että julkisesta uskonnonharjoittamisesta on tullut täysin sallittua.

NR: Hmh [nyökkää].

Aida: They have their own shops where they buy [...] and they don't go out, they don't buy in different places, they don't go to a coffee bars, they go only to a sweet stores [...] where there is no alcohol, no, nothing.

NR: Yeah.

Aida: They don't speak to like, people like me [hymyilee] [...] or aa when they go to mosque, they have a different kind of praying [...] and in the middle of the praying, where everybody is praying, they stand up and go [...] even that the others are like this [näyttää rukousasennon], they just jump of [over] them and they go [out].

NR: Okay.

Aida: So this is the, the relation between two different dimensions of...

NR: Yeah.

Aida: Muslim faith. (*Aida, 30-vuotias, asuu kaupungissa*)

Aida ottaa selkeää välimatkaa siihen, miten Makedonian tasavallassa jyrkemmin islamia tulkitsevat ryhmät käyttäytyvät ja elävät. Hän ei koe itse voivansa identifioitua näihin ryhmiin kuuluvien muslimien kanssa. Aida mainitsee myös, että nämä ihmiset eivät itse asiassa edes puhuisi hänen kanssaan, sillä Aidan tapa olla muslimi eroaa heidän tavastaan liian huomattavasti. Jopa konkreettisesti uskonnonharjoituksessa on eroja. Enemmistönä oleva muslimiväestö, jota myös Aida edustaa, suhtautuu luultavasti varsin kriittisesti haastatteluotteessa kuvattuun käytökseen. Muslimien tulisi saada rukouksessaan keskittyä keskeytyksettä Jumalaan ilman häiritseviä tekijöitä, joten on häiritsevää jos moskeijasta lähdetään ennen rukoushetken päättymistä. Tiukemmin islamia tulkitsevat ryhmät saattavat kuitenkin joskus nähdä asian niin, että on riittävää kun rukouksesta suoritetaan ainoastaan niin kutsuttu *farz*-osuus. *Farz* käsittää ne uskonnonharjoituksen muodot, jotka Jumala on määrännyt kaikille uskoville ja tähän kuuluvat esimerkiksi islamin viisi pilaria. (Vrt. Bringa 1995, 160.) Nämä *farziin* kuuluvat uskonnonharjoituksen muodot perustuvat Koraaniin ja *sunaan* (Profeetan antamaan esimerkkiin). Aidan mielestä sosiaalisella paineella oli oma roolinsa tiukemmin islamia tulkitsevissä ryhmissä ja se lisäsi ihmisten näkyviä tapoja ilmaista uskontoaan näissä ryhmissä. Jos ihmiset eivät esimerkiksi osallistuneet rukouksiin, heidän poissaolonsa saatettiin huomata suhtautua siihen tuomitsevasti. Samankaltaista painetta saattoi Aidan mielestä esiintyä suhteessa tietynlaisen islamilaisen vaatetuksen käyttöön.

Haastattelemistani naisista erityisesti Aida, Wafa, Nawal ja Qadr ottivat kaikki etäisyyttä tiukempiin islamin tulkintoihin. Aida ei voinut tunnistaa omaa uskontoaan näiden ryhmien tavoissa olla muslimi. Kyläympäristössä asuva, 31-vuotias lukion käynyt yrittäjä ja äiti Wafa ei voinut ymmärtää miksi hänen omalla uskonnollisella ryhmällään, suufilaisella bektashi-veljeskunnalla, oli vähemmän oikeuksia kuin tiukemmin islamia tulkitsevilla ryhmillä. Kaupunkilainen, yliopistokoulutuksen saanut ja työssä käyvä 35-vuotias perheenäiti Nawal ei puolestaan pitänyt äärimmäisiä ratkaisuja elämässä hyvinä. Yliopistokoulutetun, kylässä asuvan ja töissä käyvän 27-vuotiaan Qadrin mielestä ihmiset, jotka kuuluivat tiukemmin tulkitseviin islamilaisiin ryhmiin olivat ymmärtäneet islamin väärin. Kaikille näille naisille muslimi-identiteetti näyttäytyi siis enemmän siten, että islam voitiin jäsentää osaksi vallitsevia olosuhteita. Tällöin kaikilla ryhmillä tulisi olla samat oikeudet, äärimmäisestä ajattelusta olisi syytä päästää irti ja islam uskontona tulisi tuntea paremmin.

Yliopistossa opiskeleva ja kaupungissa asuva 25-vuotias Zainab puolestaan tarkasteli tiukemmin islamia tulkitsevia ryhmiä maltillisemmasta näkökulmasta. Hänen mielestään kaikki ryhmät voitiin koota islamin käsitteen alle ja ne voitiin nähdä osina islamilaista identiteettiä tai islamilaisia identiteettejä. Zainabin lisäksi kyläyhteisöissä asuvat yliopisto-opiskelijat Nuriya ja Fatima ajattelivat tästä asiasta verrattain samalla tavalla. Fatima totesi haastattelussaan: "We are all equal and the main purpose in Islam is like to show the unity of all". Fatima näki erilaisten islamilaisten ryhmien tavoittelevan samaa totuuden ja oikeudenmukaisuuden päämäärää. Hän kuitenkin toivoi, että erilaisten islamilaisten ryhmien keskinäiset suhteet olisivat Makedoniassa paremmat, sillä niiden välillä oli ollut konflikteja. Haastatelluista naisista nuoremmat vaikuttivat siis hieman vanhempia haastateltuja myötämielisemmiltä islamia tiukemmin tulkitsevia ryhmiä kohtaan.

Pyytäessäni naisia haastatteluissa nimeämään joitakin Makedonian islamilaisista ryhmistä, he – kuten Farah ja Nuriya – mainitsivat muutamia nimiä tai ilmiöitä, mutta useimmat eivät kuitenkaan olleet kovin tietoisia erilaisten ryhmien olemassaolosta. Tämä tarkoittaa luultavasti sitä, että jotkin ryhmistä olivat marginaalisessa yhteiskunnallisessa asemassa ja niiden yhteiskunnallinen näkyvyys ei ollut kovin merkittävä. Toisaalta se saattoi myös johtua haastatteleminen naisten etäisyydestä suhtautumisesta tai olemattomista kontakteista muihin kuin omaan islamilaiseen ryhmään. Kaupungissa asuva ja yliopistossa opiskeleva 22-vuotias Farah kertoi haastattelussaan, että täysin hunnutetut naiset, ilmiö joka yleensä liitetään tiukempaan islamin tulkintaan, olivat harvinainen näky makedonialaisilla kaduilla:

Farah: I've seen some of the, like couple, two or three womens that they cover all of themselves [...] and that is not part of that what I know [...] so that must be something else [...] they are so individual cases [...] I wouldn't say there are like waves of such [...] they are three or fou, maximum three women I have seen [...] maybe it has been the same one, I don't know, 'cause you cannot see their face. (*Farah, 22-vuotias, asuu kaupungissa*)

Bektashi-yhteisön jäsen ja kyläyhteisössä asuva 53-vuotias kotirouva ja äiti Khadija oli sitä mieltä, että erilaisten islamilaisten ryhmien väliset suhteet olivat haastavia. Hän oli vakuuttunut siitä, etteivät sunniyhteisön imaamien opetukset sisältäneet oikeaa tietoa islamista. Hänen mielestään Makedoniassa ei myöskään ollut tarpeeksi bektashi-kirjallisuutta saatavilla, eikä sitä Khadijan mukaan voitu edes julkaista. Sunnit, tai Yazidit⁷ kuten Khadija heitä kutsui, lukivat erilaista uskonnollista kirjallisuutta kuin bektashit. Lisäksi eri yhteisöjen julkaisut olivat eri kielillä kirjoitettuja: sunnien arabiaksi ja bektashien albaniaksi (cf. Norton 2001, 174–175). Khadijan mielestä kukaan ei voinut ymmärtää arabiankielisiä julkaisuja ja siksi ne eivät olleet kovin hyödyllisiä.

Khadija kertoi järkyttyneenä tapahtumista, jotka liittyivät erään sunnimuslimin kuolemaan. Sunni-imaami oli kieltäytynyt hautaamasta poisnukkunutta ennen kuin oli saanut vastaanottaa tietyn, varta vasten hänelle kerätyn, rahasumman. Khadijan mukaan imaamit asettivat palveluilleen omat hintansa ja jopa hänen omassa kotikylässään tällaista saattoi tapahtua. Bektashi-*babat* (veljeskunnassa merkittävässä asemassa olevat uskonnolliset johtajat) sitä vastoin eivät koskaan pyytäneet korvausta palveluksistaan. Khadija kiteytti mielipiteensä tilanteesta sanoen: "Muslim community [...] and especially this area here, I don't like [...] the Muslim way".

Khadija ei halunnut identifioitua vallitsevaan paikalliseen islamilaiseen elämäntapaan. Huolimatta omasta sunnitaustastaan hänellä oli negatiivisia kokemuksia ja mielipiteitä sunnimuslimeista, ja hän koki että bektashit olivat makedonialaisessa yhteiskunnassa kovin marginaalisessa asemassa. Khadijan identiteettiä muslimina tuntui leimaavaan verrattain voimakas toiseuden tunne. Hän myös ilmaisi selkeästi tyytymättömyytensä. Khadijan mielestä islamilaista opetusta tulisi olla saatavilla ihmisten omalla kielellä, eikä uskonnollista vakaumusta tulisi hyödyntää taloudellisesti. Khadijan näkökulmasta islamilaisten ryhmien välillä oli ristiriitoja liittyen siihen, kuka oli oikeassa uskonnollisissa kysymyksissä ja kenen muslimi-identiteetti oli oikea.

Huolimatta siitä, että suurin osa muslimimeista oli sunneja, Khadijan mielestä he eivät olleet valinneet oikeaa tietä. Hän näki bektashit suvaitsevaisempina, koulutetumpina ja vastuuntuntoisempina kuin moskeijassa käyvät sunnimuslimit. Makedonian sunnimuslimit vastustivat Khadijan mukaan bektashien esiintymistä julkisissa viroissa ja julkisissa tilanteissa. Tämä johtui hänen mielestään siitä, että "Yazids, they are saying that [...] the Bektashis are with no religion". Khadija näki kuitenkin, että islamilainen uskonnollinen yhteisö BFI haluaa joka tapauksessa kerätä myös bektashit yhteisen kattojärjestön alle. Khadijan mielipide tuntui olevan se, että erilaiset islamin tulkinnat synnyttivät hyvin ratkaisevia eroja muslimiryhmien välille.

Pohtiessaan islamin sisäistä moninaisuutta sunnitaustainen Zainab puolestaan ajatteli, että islam oli yksi uskonto, mutta ihmiset olivat erilaisia. Zainabin mielestä tämä tarkoitti sitä, että

⁷ Yazid oli umajjadi kalifi jonka joukot surmasivat imaami Husseinin, profeetta Muhammadin tyttären pojan, Kerbelan taistelussa. Imaami Hussein on erityisen tärkeä henkilö shiialaisuudessa. Shiamuslimit saattavat käyttää termiä yazid puhuessaan sunnimuslimeista. Termillä on negatiivinen konnotaatio.

“all of them [ihmiset] in different way express aa the feeling about religion”. Sunnimuslimi Aida näki asian hyvin samalla tavalla todetessaan, että ihmiset “feel the faith differently and they show it differently”. Sunnitaustainen Qadr oli sitä mieltä, että uskonnon tulisi olla monikulttuurisessa yhteiskunnassa suuntautunut enemmän yksityisen elämän piiriin:

Qadr: Macedonia has it's multicultural, it's multireligioned places and if you do that, if you give your view like in collective, in society, sometimes [it] is misunderstood [...] sometime[s] you [can] be excluded maybe from the society [...] so this is why [...] you keep that like more private. (*Qadr, 27-vuotias, asuu kylässä*)

Qadr arvioi, että sosiaalisen harmonian edistämiseksi ja väärinkäsitysten välttämiseksi olisi parempi asemoida uskonto enemmän yksityisen elämän piiriin. Muussa tapauksessa väärinkäsitykset uskonnollisissa kysymyksissä saattaisivat johtaa siihen, että ihmiset kokevat itsensä ulkopuolisiksi monikulttuurisessa yhteiskunnassa. Esimerkiksi kaupungissa asuva ja 22-vuotias yliopisto-opiskelija Hawwa argumentoi, päinvastoin kuin Qadr, että uskonto oli aina kollektiivinen tekijä, sillä ihminen ei tule toimeen ilman toisia ja on riippuvainen heistä. 39-vuotias kaupunkilainen kotirouva ja äiti Sabah ja kylässä asuva 24-vuotias yliopisto-opiskelija Mahabba puolestaan näkivät, että uskonto on tarkoitettu kaikille yhteisön jäsenille, eikä sitä siksi voi mitenkään pitää yksityisasiana. Eläkkeellä olevan ja kaupungissa asuvan 60-vuotiaan isoäidin Habiban mielestä uskontoa voitiin käyttää positiivisiin määränpäihin pyrkimiseen, mutta negatiivisten asioiden rakentamisesta uskonnon avulla tulisi luopua. Jos jokin uskonto kritisoi muita uskontoja, se ei Habiban mukaan voi johtaa positiivisiin tuloksiin.

Albaaninaisilla oli erilaisia näkemyksiä koskien islamilaista moninaisuutta. Toisaalta he vaikuttivat hyväksyvän sen ja näkevän sen islamille tyypillisenä historiallisena piirteenä, mutta he näkivät myös huomattavia eroja traditioiden ja tulkintojen välillä ja ottivat etäisyyttä niihin muslimeina ja musliminaisina. He saattoivat myös toivoa, että vallitsevat olosuhteet paranisivat, esimerkiksi niin, että muslimiryhmien välit olisivat paremmat. Sunnitaustaiset naiset vaikuttivat suhtautuvan vallitsevaan tilanteeseen usein rauhallisemmin kuin vähemmistöryhmien edustajat. Haastatteluissa ilmaistiin muutamia voimakkaampia mielipiteitä koskien ääriryhmiä, tiukempaa tai erilaista islamin tulkintaa, mutta kritiikkiä kohdistettiin myös vallitsevaan sunni-islamiin.

Haastattelujen ja muun keräämäni materiaalin pohjalta olen päätenyt siihen käsitykseen, että Makedonian tasavallassa vallitsee jokseenkin näkyvä dikotomia ”moskeijan islamin”, jota islamilaisista järjestöistä suurin, Islamilainen uskonnollinen yhteisö erityisesti edustaa ja suufilaisen ”*tekken*-islamin” välillä.⁸ Jälkimmäistä saatetaan enemmistön näkökulmasta pitää poikkeavana tai huomattavasti vallitsevasta islamista eroavana, mutta kuten haastatteluista käy ilmi, myös *tekken*-islamilla on puolustajansa. (Vrt. Bringa 1995; Popovic 2002, 16.) Viimeisten vuo-

⁸ Tekke on suufilaisten islamilaisten ryhmien uskonnollisen elämän keskus.

sien aikana nämä kaksi ovat saaneet rinnalleen ainakin kaksi muuta islamin suuntausta, ”reformoidun islamin” ja ”liberaalin islamin”, jotka lisäävät makedonialaisen islamin mosaiikkimaisuutta.

Islamilaisen uskonnollisen yhteisön tavoissa olla ottamatta huomioon erilaisia islamilaisia vähemmistöjä näkyy osittainen toive säilyttää ainakin jonkinlainen monopoli makedonialaiseen islamiin. Pyrkimys monopolin säilyttämiseen vaikuttaa koskevan kaikkia ryhmiä, jotka eivät jaa suurimman yhteisön linjauksia. (Vrt. Bringa 1995, 200.) Makedonialaisen muslimiyhteisön sisäiset erimielisyydet saattavat löytää motivaationsa opillisten kysymysten lisäksi poliittisista tai henkilökohtaisista, usein erilaisiin kilpailuasetelmiin johdettavista vaikuttimista (vrt. Bougarel 2005, 15). On tietenkin totta, että vähemmistöryhmät ovat jäsenmääriltään verrattain marginaalisia. Niiden aseman oikeudellinen ja muu tunnustaminen ja erilaiset kannusteet voisivat kuitenkin lisätä yhteiskunnallista harmoniaa Makedoniassa, sillä juuri vähemmistökysymykset, vähemmistöjen statukset ja oikeudet, ovat usein olleet niitä, jotka ovat sysänneet liikkeelle erilaisia konflikteihin johtaneita kehityskulkuja.

Albaaninaisten kuvaama islamilainen uskonnollisuus sekä yhdistää että erottaa

Paneudun tässä alaluvussa lyhyesti naisten haastatteluissa kuvaamaan islamilaiseen uskonnollisuuteen sellaisissa konteksteissa, joissa sukupuoli, sukupolvi ja asuinpaikka tulivat merkitykselliseksi naisten identiteetikerronnalle. Lisäksi tarkastelen muutamia islamilaisia juhlia ja siirtymäriittejä ja sitä, kuinka ne vuorovaikutuksellisia konteksteina sekä kokosivat muslimeja yhteen että loivat joitakin jakolinjoja muslimiryhmän sisällä.

Haastatelluista albaaninaisista kuusi totesi, ettei islamilaisessa uskonnonharjoituksessa ollut mitään sukupuolisidonnaisia eroja. Kolme piti näitä eroja minimaalisina. Yksi naisista näki sukupuoleen liittyviä eroja moskeijassa tapahtuvassa uskonnonharjoituksessa, mutta piti uskonnollisuutta tekevissä, suofilaisen veljeskunnan piirissä, kaikille samana sukupuolesta riippumatta. Yksi haastateltavista ei osannut vastata kysymykseen. Yhdeksän naista oli sitä mieltä, että jonkinlaisia eroja uskonnonharjoituksessa oli havaittavissa sukupuolten välillä. Näitä eroja paikannettiin arjen uskonnollisuuteen, ja naiset mainitsivat yksityiskohtina esimerkiksi rukousasentoihin (Aida; Farah; Mahabba; Sabah), vaatetukseen (Fatima; Hawwa; Sabah; Zainab), kuukautiskiertoon (Hanifa), synnytykseen (Zainab) ja ajankäyttöön (Qadr) liittyviä eroja. (Vrt. EWIC 2006, 6; McGuire 2008, 173; Tiilikainen 2010.) Naiset kertoivat myös, että joissakin islamilaisissa siirtymäriiteissä (esimerkiksi lapsen syntymään liittyvät rituaalit, häät, hautajaiset) naisilla ja miehillä oli ainakin jonkinasteisesti erilaiset roolit.

Zahra, Nawal ja Mahabba arvioivat ettei naiseus vaikuttanut heidän uskonnonharjoittamiseensa. Nawalin mielestä miehet ja naiset olivat kuitenkin erilaisia ja ”males have more rights than the females”. Hänen näkemyksenä oli, että Makedonian muslimiyhteisö näki naiset lähinnä

”as housewives that they have no right to talk, for example to read something or to say something”. Qadr oli sitä mieltä että, koska miehillä yleensä oli vähemmän velvollisuuksia mitä tuli esimerkiksi kotitöihin, heillä oli enemmän omaa vapaa-aikaa jonka he saattoivat käyttää uskonnonharjoittamiseen. Samanaikaisesti naiset huolehtivat suurimmasta osasta arkeen liittyvistä asioita.

Albaaninaisten näkemykset koskien islamia ja sukupuolta olivat lähinnä kahdenlaisia. Ensimmäkin monet naisista näkivät erot sukupuolten välillä uskonnollisessa mielessä olemattomina tai minimaalisina. Samalla he kuitenkin olivat tietoisia joistakin eroista ja saattoivat nimetä ja kuvailla muutamia niistä. Tämän lisäksi naiset olivat jossain määrin tyytymättömiä musliminaisen asemaan ja mahdollisuuksiin päättää omista asioistaan. Albaaninaisten kokemukset vaikuttivat olevan sidoksissa paikalliseen kontekstiin ja tapaan elää, eivät välttämättä suoranaisesti ja ainoastaan islamiin. Niinpä sukupuoli-identiteeteillä oli merkitystä naisten uskonnonharjoituksessa, sillä ne vaikuttivat siihen kuinka ja miten uskontoa voitiin harjoittaa. Islamilaiset käsitykset saattoivat esimerkiksi vaikuttaa naisten tapaan pukeutua ja näin ollen ilmensivät heidän uskonnollisia identiteettejään julkisessa tilassa. Kuukautiskierto ja synnytystä seuraava aika puolestaan sulki naiset ajoittain julkisen uskonnonharjoituksen ulkopuolelle, sillä he eivät tuolloin voineet osallistua siihen kokonaisvaltaisesti. Ajankäytölliset erot miesten ja naisten välillä saattoivat vaikuttaa siihen, kuinka paljon aikaa naiset pystyivät varaamaan omaan uskonnonharjoitukseensa. Käytännönläheisempi aspekti puolestaan koski rukoussarjaan kuuluvia asentoja, joihin sukupuoli-identiteetti jonkinasteisesti vaikutti.

Se miten haastatellut albaaninaiset näkivät islamin ja uskonnonharjoittamisen suhteessa sukupolviin tuntui painottavan konkreettisten hartauteen liittyvien käytänteiden samanlaisuutta sukupolvesta riippumatta. Uskonnonharjoittamisen muuttumattomuutta saatettiin myös idealisoida, jolloin jotkut naisista esimerkiksi totesivat, ettei se ollut muuttunut lainkaan vuosisatojen saatossa. Haastatteluissa tuli esille myös sellaisia ajatuksia, että vanhemmilla sukupolvilla oli enemmän aikaa uskonnolle, kun taas nuoremmilla oli paremmin tietoa islamista. Vanhempien sukupolvien käsitykset nähtiin myös muuttumattomina ja heidän katsottiin yhä painottavan naisten koulutuksen tarpeettomuutta. Haastatteluissa tuotiin myös esille sosialistisen ajan vaikutukset ja niiden uskonnollista identiteettiä rapauttavat tendenssit. Erityisesti nuoremmat haastatelluista naisista, joita suurin osa tutkimukseen osallistuneista oli, vaikuttivat olevan tietoisia eroista sukupolvien välillä ja saattoivat rakentaa identiteettejään muslimina myös suhteessa käsityksiinsä vanhempien sukupolvien tavoista ja tulkinnoista elää muslimina.

Amala kommentoi eroja uskonnonharjoituksessa erilaisissa paikallisissa konteksteissa seuraavasti:

Amala [tulkin välityksellä]: There are too many, big differences between small cities and the other cities...

NR: Hmh [nyökkää].

Amala: From villages [...] in small cities, it's more [...] they are more fanatic [...] in religion, in bigger [cities they] are more liberals. (*Amala, 35-vuotias, asuu kylässä*)

Yliopistossa opiskellut 35-vuotias perheenäiti Amala asui makedonialaisessa kylässä ja kävi töissä läheisessä kaupungissa. Hänen mielestään urbaanilla ympäristöllä oli liberalisoiva vaikutus uskonnollisuuteen. Erot maaseutu- ja kaupunkiympäristöjen välillä olivat Amalan mielestä suuret. Koska hän piti itseään uskonnollisesti liberaalina, hän luultavasti identifioitui enemmän kuvailemaansa urbaaniin kuin maaseudun uskonnollisuuteen, vaikka asuikin itse kylässä. Clayerin (2001) tapa jakaa Makedonian muslimit siten, että heidän asuinpaikkansa vaikuttaa uskonnollisen identiteetin erilaisiin painotuksiin voisi selittää Amalan mielipiteitä. Clayerin mukaan vanhemmat ihmiset kyläyhteisöissä voivat omata vahvan uskonnollisen identiteetin, joka ilmentyy perinteisessä islamilaisessa elämäntavassa, jolla saattaa myös olla yhteyksiä kanun-lakiin.⁹

Aineistossani oli myös toisenlaisia mielipiteitä koskien islamia kyläympäristössä. Esimerkiksi kylässä asuva, 59-vuotias kotirouva ja isoäiti Zahra totesi: "I don't think that in this part they are so extremist [...] they are not following completely their religion." Myös Zainabilla oli eri näkemys asiasta kuin Amalalla. Hänen mielestään kylässä, josta hän oli kotoisin, islamilla oli huonompi status kuin esimerkiksi pääkaupungissa Skopjessa. Zainabin mukaan kylän asukkaat saattoivat jopa väittää, että uskonnosta kiinnostuneet tai sitä harjoittavat ihmiset olivat aivopestyjä. Albaaninaisten käsitykset siitä, miten paikallinen konteksti vaikutti uskonnollisuuteen ja uskonnolliseen identiteettiin vaikuttavat siis ristiriitaisilta. Uskonnollisuutta kyläyhteisöissä saatettiin pitää fanaattisena, mutta myös vähemmän tärkeänä asukkaille tai asukkaiden näkökulmasta jopa negatiivisena ilmiönä. Myöskin paikallinen arkikonteksti ja sen asettamat mahdolliset odotukset voitiin kokea tärkeämpänä viitekehystenä kuin varsinainen jäsenyys uskonnollisessa ryhmässä. Amalalla, Zahralla ja Zainabilla oli jonkinlainen kokemus kyläympäristön erityispiirteistä, mutta ne näyttäytyivät heille erilaisina samoin kuin vaikutus, joka niillä oli ihmisten uskonnollisiin identiteetteihin ja uskonnolliseen toimijuuteen.

Kaikille albaaninaisille islamilaiset juhlat olivat hyvin tärkeä osa muslimina elämistä. Sunnitaustaiset naiset mainitsivat erityisesti kahden *iidin* vieton sekä paastoamisen Ramadan-kuukauden aikana. *Iidit* tunnetaan Makedoniassa usein albaniankielisillä nimellä *Kurban Bajram* (pyhiinvaelluskuukauden aikana vietettävä uhrijuhla) ja *Bajram i Ramazanit* (juhla joka päättää paastokuukauden). Näiden lisäksi naiset kertoivat, että he viettävät niin kutsuttuja suuria öitä, jotka liittyvät muun muassa profeetan syntymäpäivään, *Laylat al-Qadriin*¹⁰, *Isra ja*

⁹ Perinteinen tapalaki, jota on sovellettu ja sovelletaan jossain määrin yhä albaanien keskuudessa muun muassa Albaniassa ja Kosovossa. En itse kohdannut kenttätyössäni tai keräämässäni haastattelumateriaalissa viittauksia kanun-laista.

¹⁰ Yö, jolloin Koraanin ensimmäiset säkeet ilmoitettiin.

*Mi'rajiin*¹¹ ja Badrin taisteluun¹². Osaa näistä öistä vietetään Ramadan-kuukauden aikana. Naiset jotka olivat lähempänä shiialaisia vaikutteita omavaa bektashi-perinnettä sanoivat, että he viettivät myös *Sultan Nevruzia*¹³ sekä *Ashuraa* joka on osa *Matemia* (vrt. Clayer 1990, 81).¹⁴

Sosiaalinen ulottuvuus oli keskeinen useimmissa islamilaisissa juhlissa. Juhlallisuuksia vietettiin lähinnä perheen kesken, sukulaisten ja läheisten ystävien kanssa. Usein uskonnollisen juhlan viettoon sisältyi yhteinen ateria. Joskus luettiin tai resitoitiin Koraania, tai osallistuttiin *darisiin* (uskonnolliseen teemaan liittyvä luento) tai *mevlutiin* (tapahtuma jonka keskiössä on profeetta Muhammadin syntymä ja elämä). *Mevlutia* vietettiin useimmiten elämänkaaren merkittävien iloisten juhlien (esimerkiksi lapsen syntymä) yhteydessä. Siihen saattoivat osallistua sekä miehet että naiset ja *mevlutia* johti *hodja* (islamilainen uskonoppinut, imaami). (Vrt. Bringa 1995, 163, 170.) Jaettu ruoka tai yhteiset ateriat olivat tärkeitä useimmissa niistä uskonnollisista juhlista, joista albaaninaiset haastattelussa puhuivat. Jos perheellä oli varaa, se uhraisi eläimen *Kurban Bajramia* vietettäessä. Uhratun eläimen, joka usein oli lammas, liha jaettiin perheenjäsenille tai muille sellaisille ihmisille, jotka olivat taloudellisesti vaikeassa tilanteessa. Molempia *bajrameita* varten valmistettiin itämaista makeista *baklavaa* (Farah; Habiba). Kuten Meredith McGuire toteaa, ruuan valmistus ja syöminen saattavat olla tärkeitä hengellisiä käytäntöjä. Ruoka on usein naisten valmistamaa ja heidän tarjoilemaansa ja voi näin ollen olla palkitsemisen muoto, joka rakentaa keskinäisiä suhteita ja vastavuoroisuutta uskonnollisen yhteisön sisällä. (McGuire 2008, 106–107.)

Haastattelemistani naisista Farah kuvaili *bajram*-juhlaa tavalla, joka sisälsi monta ruokaan liittyvää viittausta:

Farah: Amm what is particular about the the two of *Baj Bajrams, the Eids*?

NR: Yes.

Farah: It's that, it it's like a must it's like a tradition to make *bakllava*.

NR: Hmh [nyökkää].

Farah: To prepare those [...] and sweets that is, it's [a] must [...], must have the sweets you know, and any any kind of candies sweets and cookies and so on [...], and in the morning, when we wake up all the family, we wake up early, everyone prays the morning prayer [...], and there is a special prayer about the *Bajram*, aa males usually go at mosques and mosques are full [...] and the women stay at home,

¹¹ Profeetan taivasmatkan yö.

¹² Badrin taistelu oli merkittävä islamin historiassa, sillä se vakuutti monet siitä että Jumala tuki Muhammedia.

¹³ Sultan Nevruzia vietetään 22.3. Sitä pidetään kevään alkamisen päivänä ja imaami Alin syntymäpäivänä.

Imaami Ali oli neljäs kalifi ja profeetta Muhammadin vävy.

¹⁴ Ashura on bektashien tärkein juhla jossa muistetaan erityisesti Muhammedin pojanpojan imaami Husseinin marttyyrikuolemaa Kerbelan taistelussa Irakissa. Ashura päättää kymmenen päivää kestävästä paastokauden *Matemin*, joka sijoittuu islamilaisen kalenterin Muharram-kuukauteen.

they pray, they wait for the males to come back, [after] we have the breakfast very rich breakfast [together].

NR: Yeah.

Farah: Like it's a dinner actually, it's a dinner 'cause you have a lot, plenty of foods that you have prepared at night.

NR: Yeah.

Farah: And eating today [...] 'cause at aa, you won't have a time to eat the dinner, 'cause aa there will come people to visit you. (*Farah, 22-vuotias, asuu kaupungissa*)

Ruuan ja jaettujen aterioiden lisäksi Farahin kuvaus kertoi miesten ja naisten erilaisista rooleista *bajramia* juhlista. Myös Zahra toi tämän esille haastattelussaan: "The men go[...] to the mosque [...] we prepare the big dinner [...] so we eat together then we go to wish to all our families, relatives the good wish, ho holiday [...] that day". Näistä eroista huolimatta yhdessä juhliminen oli tärkeää, samoin kuin esimerkiksi perheenjäsenten, läheisten ystävien ja naapureiden luona käyminen juhlan yhteydessä, jotta voitiin toivottaa läheisille hyvää *bajramia* (esim. Amala; Hawwa; Zainab; Nawal). Samoin kuin Farah, myös Zainab totesi ettei *bajramia* koskaan vietetty ilman *baklavaa*. Aisha toi esille *bajram*-juhlan aivan oman erityisen juhlallisen ja lämminhenkisen ilmapiirin. *Kurban Bajramia* vietettäessä oli Aishan mukaan myös tärkeää jakaa uhratun eläimen rituaalisesti leikattu liha. Tämä liha tuli antaa köyhille ja tarpeessa oleville. Aida puolestaan kertoi, ettei hän tehnyt uhrausta, mutta korvasi sen antamalla rahaa tarvitseville.

Islamilaisen kalenterin *ramadan*-kuukausi on omistettu paastolle. Sosiaaliantropologi Tone Bringa kuvailee paastoa sekä uskovan yksilöllisenä oman sitoutumisen asemoimisena että muslimien yhteisöllisyyden ja identiteetin vahvistamisena. Tähän liittyi usein albaaninaisten mainitsemia hartaudenharjoitusaktiviteetteja moskeijassa sekä ihmisten tapaamista heidän kodeissaan. (Vrt. Bringa 1995, 165.) Hawwa alleviivasi, että ramadanin aikana juhla oli yksilölle enemmän sisäinen kuin ulkoinen. Se käsitti erilaisia *ibadetin* (hartaudenharjoitus) muotoja, joita uskova suoritti osoittaakseen omistautumistaan Jumalalle. Nawal oli tehnyt paastoa koskien käytännöllisemmän valinnan:

Nawal: When is *Ramadan* [...] our holy month [...] as they call it, even that I am not keeping the *Ramadan* [...] because I am at work[...] and I am busy [...] and it's very difficult too handle with this, you should stay aa, not to eat, not to drink water 'til particular hour [...] when the hodja is calling [...] and it's very difficult to achieve that in summertime, or or when aa the weather is so hot [...] and I am trying to to help at home, make to thee family easier [...] this pray month. (*Nawal, 35-vuotias, asuu kaupungissa*)

Nawal kävi töissä ja oli usein kiireinen *ramadan*-kuukauden aikana. Tämän takia hän selitti antavansa uskonnonharjoitukselle vähemmän painoarvoa, eikä näin ollen paastonnut. Hän koki tällä tavoin voivansa paremmin auttaa muita perheenjäseniä, jotka noudattivat paastoa. Nawal vetosi myös paikallisiin kuumiin sääolosuhteisiin, jotka tekivät paastoamisesta vaikeaa. Nawal otti siis käytännön syistä välimatkaa uskonnonharjoittamiseen ja identiteettiinsä muslimina. Todelliset syyt päätöksen takana saattoivat tietenkin olla moninaisemmat.

Bajramit olivat iloisia juhlia. Sukulaisten luona vierailujen lisäksi ihmiset ostivat uusia vaatteita ja antoivat rahaa lapsille (Hawwa; Zainab). Amina mainitsi juhlaan kuuluvan riemukkaan, iloisen ja juhlallisen tunnelman, johon liittyivät ihmisten välisten tunteiden ja rakkauden näyttäminen ja osoittaminen. Aida kertoi, että *bajramin* aikana ihmiset kokoontuivat yhteen ja osapuolet, jotka olivat olleet riidoissa keskenään tekivät sovinnon. Usein nuoremmat sukupolvet kävivät vanhempien sukulaisten ja ystävien luona kylässä. Mahabba sanoi, että *bajramia* vietettäessä tuli käydä myös sellaisten ihmisten luona, joita ei ollut tavannut pitkään aikaan. Hänen mielestään oli juhlan yhteydessä tärkeää tehdä muut ihmiset iloiseksi ja jos mahdollista saada heidät nauramaan tai hymyilemään. Amala kertoi, että bektashi-traditioon kuuluvia *Sultan Nevruzia* ja *Matemia* varten valmistettiin makeista nimeltä *ashura*. Tämä makea herkku, joka on tehty murskatusta vehnästä, pähkinöistä, kuivatuista hedelmistä ja kanelista jaettiin juhlaa vietettäessä perheenjäsenten ja muiden ihmisten kesken. (Amala; Elsie 2001, 31.) Bektashit myös lukevat *Hadikaja* -teosta¹⁵ kymmenen päivää kestävä *Matemin* aikana. *Matem* on omistettu paastoamiselle ja se edeltää *Ashura*-juhlaa (vrt. Elsie 2001; Norton 2001, 175–176). Khadija juhli *Sultan Nevruzia*, imaami Alin syntymäpäivää *tekkessä*. Hän sanoi että nämä juhlallisuudet kokosivat ihmisiä yhteen, he söivät, lauloivat ja juhlivat yhdessä. Khadija totesi myös että imaami Husseinin muistamisen lisäksi “everything in that celebration is also for Muhammed and the others [...] all the prophets”.

Islamilaiset juhlat olivat naisille tärkeitä konteksteja, joissa he saattoivat vahvistaa ja toteuttaa muslimi-identiteettiään. Kokoonnuttaessa yhteisen sosiaaliseen toiminnan merkeissä ja jaettaessa yhteisiä aterioiden albaaninaiset saattoivat kokea yhteisöllisyyttä muslimiyhteisön sisällä. Islamilaisissa juhlissa oli myös sovinnonteon ja perheenjäseniä huomioonottavia elementtejä. Albaaninaiset puhuivat esimerkiksi sukulaisten luona vierailuista, heidän hyvälle tuulelle saattamisestaan tai jonkinlaisen lahjan antamisesta läheisille. Myös muille ihmisille kuin perheenjäsenille annettiin erityistä huomiota islamilaisten juhlapyhien aikana. Rituaalisesti tärkeinä tekoina naiset mainitsivat rukouksen, paaston, *dua'an*,¹⁶ ibadetin ja tärkeiden pyhien kirjoitusten lukemisen. Islamilaiset juhlat ja näihin liittyvät tavat toimivat sekä yksilöllisen että kollektiivisen muslimi-identiteetin tukena. Ne sisälsivät sekä henkilökohtaisempia tapoja osoittaa omistautumista Jumalalle esimerkiksi *dua'an*, *ibadetin*, paaston tai rukouksen keinoin, sekä kollektiivisempia ja yhteisesti jaettuja aspekteja kuten uhraamisen, rukoilun ja pyhien kirjoitusten lukemisen yhdessä. Näissä vuorovaikutustilanteissa albaaninaiset näkivät harvoin elementtejä

¹⁵ *Hadikat-i Su'ada* (1997) on osmaani-runoilijan Fuzūlin eepos 1500-luvulta joka kertoo profeetoista (Abiva 2009).

¹⁶ Pyyntörukous.

jotka erottivat heidät miehistä. Ainoastaan naisten viittaukset rukoustilan käyttöön toivat esille kyseisiä eroja.

Albaaninaisten haastatteluissa kuvailemat siirtymäriitit, kuten lapsen syntymä, naimisiinmeno ja hautaus, ilmensivät islamin tärkeyttä koko heidän elämänkaarelleen. Muslimihäät Makedoniassa vaikuttivat olevan enemmän kulttuurisesti kuin uskonnollisesti painottuneita tilaisuuksia. Niiden ominaispiirteet eivät naisten kuvauksissa välttämättä seuranneet islamilaisia ideoita, vaan ne olivat sen sijaan enemmän paikallisesti värittyneitä. Paikalliset tavat vaikuttivat vähitellen kuitenkin myös menettävän merkitystään ja kulttuurisidonnaista monimuotoisuuttaan. Hääperinteeseen liittyvistä islamilaisista tavoista naiset mainitsivat sellaisia esimerkkejä kuin myötäjäiset ja kihlauksen. Islamilainen tapa mennä naimisiin oli sekä uskonnollista että kulttuurista identiteettiä esiintuova ele, sillä makedonialainen yhteiskunta tarjoaa mahdollisuuden siviiliavioliittoon, ja avioliitto täytyy joka tapauksessa virallistaa viranomaisten toimesta. Sekä *hodja* että *baba* saattoivat suorittaa vihkimisseremonian, mikä kertoo islamilaisen uskonnollisuuden ja muslimi-identiteettien moninaisuudesta. Itse hääseremoniaa kuvailtiin haastatteluissa verrattain yksinkertaiseksi, mutta siihen liittyi kuitenkin juhlallisuuksia, jaetuja aterioita ja joitakin perinteitä. Hääjuhlan vietossa saattoi naisten mukaan olla paikallisia eroja ja se saattoi sisältää enemmän tai vähemmän uskonnollisia elementtejä. Uskonnollisemmissä häissä islam tuli esille muun muassa pukeutumisessa, hääjuhlan ohjelmassa ja valitussa musiikissa.

Islamilaisista siirtymäriiteistä hautaus vaikutti olevan se missä sukupuoli-identiteetillä oli eniten painoarvoa. Miehillä ja naisilla oli erilaiset roolit suorittaessa vainajan rituaalista pesua ja itse hautausta. Riippuen edesmenneen sukupuolesta ruumiin pesivät joko naiset tai miehet. Toivottavaa oli myös se, että aviopuoliso suorittaisi rituaalisen pesun edesmenneelle puolisolleen. Naisten kertoman mukaan oli tärkeää, että ruumis haudataan mahdollisimman nopeasti, puhtaana ja ennen auringon laskua. Islamilainen hautaustapa sisälsi useita vaiheita: rukouksia vainajan puolesta, ruumiinpesun ja sen peittämisen valkoiseen liinaan, itse hautauksen ja siihen liittyvät rituaaliset rukoukset ja *dua'an* poismenneen muistolle. Näitä saattoivat myöhemmin seurata *hatme*¹⁷ ja *mevlut*. Vaikka jotkut naisista eivät olleet koskaan osallistuneet hautajaisiin, heidän kuvauksensa olivat verrattain yksityiskohtaisia. Huolimatta vallitsevasta käsityksestä, jonka mukaan ainoastaan miehet menevät hautausmaalle ja hautaavat ruumiin, jotkut haastatteluista naisista totesivat, että islamin näkökulmasta tähän seremoniaan osallistuminen ei ollut mitenkään naisilta kiellettyä. Albaaninaiset siis tekivät tässä eron kulttuurisen ja islamilaisen tavan välillä. Näistä islamilainen tapa vaikutti antavan naisille laajemman viitekehyksen ja enemmän mahdollisuuksia valita mitä tuli heidän omaan osallistumiseensa. Samoin kuin rituaaleissa, jotka liittyvät lapsen syntymään ja naimisiinmenoon, myös hautajaisissa kulttuuriset ja uskonnolliset identiteetit kietoutuivat toisiinsa ja saivat erilaisia painotuksia. Lisäksi hautaus teki merkitykselliseksi sukupuoli-identiteetin ja se voitiin nähdä, samoin kuin esimerkiksi hääjuhla, muslimi-identiteetin ilmauksena yhteiskunnassa, joka enimmäkseen omasi erilaiset uskonnolliset tai maalliset arvot.

¹⁷ Koko Koraanin läpiluku.

Juhlat olivat tärkeä osa muslimina elämistä naisten kuvauksissa islamilaisesta uskonelämästä. Samoin niiden nähtiin kokoavan muslimeja yhteen. Naisia ja miehiä erotti kuitenkin joissakin yhteyksissä se, missä he suorittivat juhlaan liittyvät rukouksensa. Sukupolvien yli ulottuvana asiana islamilainen uskonnonharjoitus nähtiin sekä muuttumattomana yhdistävänä ideaalina että eroja muslimisukupolvien välille muodostavana tekijänä. Eroja urbaanin ja maaseudun uskonnollisuuden välillä kuvattiin haastatteluissa verrattain ristiriitaisesti, ja sekä kaupunki- että kyläympäristö voitiin nähdä voimakkaan uskonnollisena. Islamilaiset elämänkaareen sidoksissa olevat siirtymäriitit loivat kontrasteja siinä mielessä, että makedonialaisista suurin osa edustaa eri uskontokuntaa ja uskonnolliset toimitukset eivät valtion näkökulmasta virallista esimerkiksi avioliittoa. Lisäksi se, kuka toimii avioliiton solmijana ja minkälaisin menoin, synnytti eroja muslimiryhmien välille. Häät saattoivat myös olla se konteksti, jossa uskonnollisuus tuotiin selkeästi esille tai sille annettiin pienempi rooli. Haastattelemani naisten mukaan kaikissa siirtymäriiteissä sukupuoli-identiteetillä oli jonkinasteista merkitystä. Selkeimmin se, minkälaisia eroja sukupuoli-identiteetti uskonnonharjoitukseen toi, näkyi hautauksessa.

Muslimielämäntapa oli naisille merkityksellinen

Sukupuoleen, sukupolviin ja asuinpaikkaan liittyvien seikkojen sekä islamilaisten juhlien ja siirtymäriittien vastapainoksi keskityn tässä alaluvussa kuvaamaan ja tarkastelemaan sitä, miten islamilainen elämäntapa oli albaanin naisille merkityksellinen arjessa ja miten se ilmentyi naisten valinnoissa esimerkiksi ihmissuhteiden ja sosiaalisen vastuun kannalta. Samalla voidaan tarkastella mitä haastatteluista poimitut otteet kertovat naisten identiteeteistä.

Tavat, joilla albaanin naiset merkityksellistivät islamia jokapäiväisessä elämässään osoittivat, että uskonnolla oli heidän arjessaan monia rooleja, myös tavallisen uskonnonharjoitukseen varatun tilan ulkopuolella (vrt. Ammerman 2007; McGuire 2008). Islamilla oli moraalisenä valintana usein vaikutusta siihen, kuinka naiset käyttäytyivät ja tällä tavoin suuntautuivat ja asemoivat itseään suhteessa ympäristöönsä ja ympäröivään sosiaaliseen maailmaan. Kaikki haastattelemani naiset eivät kuitenkaan nähneet uskontoa tärkeänä arjessa tehtävien päätösten kannalta. Islamilla ja uskonnollisilla identiteeteillä oli kuitenkin usein merkitystä, kun albaanin naiset menivät naimisiin, valitsivat ystäviä tai lääkäriä, työllistyivät tai matkustivat.

Haastateltavat mainitsivat useaan otteeseen, että islam näkyi erityisesti heidän tavassaan käyttäytyä muita ihmisiä kohtaan. He toivat esille muun muassa kunnioituksen, jota puoliset ilmaisivat toisilleen ja jota lasten tulisi osoittaa vanhemmilleen. Samoin pyrkimys harmoniseen yhteiseloon myös perheyhteisön ulkopuolisissa suhteissa kuului naisten mielestä muslimina elämiseen. Tietynlaisen ruokavalion noudattaminen oli myös tärkeä osa uskonnollisuutta. Naiset alleviivasivat haastatteluissa islamin sisäistämisen merkitystä; uskonnonharjoitus sinänsä ilman todellista sisäistä omistautumista uskonnon edustamille arvoille ei monen mielestä ollut toivottavaa, ja uskonnon kokonaisvaltainen rooli oli tärkeä tiedostaa. Muslimivanhemmat omasivat erityisen tärkeän statuksen. Qadr kuvaili perheen sisäistä kunnioitettavaa käytöstä seuraavasti:

Qadr: In our religion we learn to respect a very much especially the older mens and [...] and the parents, so in daily life, because I live with my parents you know, and I respect them [...], you know, I will never yell in front of them, we womens even don't smoke cigarette before [in front of] your parents [...] especially before [in front of] your dad [...] so you know, if your dad comes in and, you know, you stand up, like the way how you sit, the way how you...

NR: Yeah.

Qadr: All these things. (*Qadr, 27-vuotias, asuu kylässä*)

Qadr identifioitui erityisesti naisten ryhmään ja kertoi, että perheen miehiä ja ylipäänsä vanhempia miehiä kohtaan osoitettu kunnioitus perustui islamiin. Näin ollen Qadrin oma käytös tilanteessa, jota hän sitaatissa kuvaa, mitä luultavimmin liittyi hänen identiteettiinsä sekä muslimina että naisena. Qadr ei puhunut tässä yhteydessä jäsenyydestään albaaniyhteisössä. Kuvattu käytös on kuitenkin sijoitettavissa kulttuuriseen kontekstiin, joka mitä todennäköisimmin jonkinasteisesti myös värittää sitä (vrt. Nynäs 2005). Uskonnollisten ja kulttuuristen piirteiden täydellinen erottaminen toisistaan on haastavaa ja kulttuuriset piirteet saattoivat Qadrinkin tapauksessa vaikuttaa siihen kuvaan, joka hänellä oli uskonnosta.

Muutammat naiset puhuivat siitä, että muslimin tulisi pyrkiä sovintoon ja mahdollisten riitatilanteiden ratkaisemiseen. Muslimin tulisi kaiken kaikkiaan käyttäytyä muita kohtaan hyvin, korrektisti ja kunnioittavasti. Aisha kuvasi yksityiskohtaisemmin, mitä tällainen käytös piti sisällään:

Aisha [tulkin välityksellä]: When you are a religious person you should keep that in mind that you should not lie, and also [...] you [should] think before you speak or do anything [...] it's obvious and it's visible [in my family relationships] in aa as a believings and the trust that we have to each other and as a family, the sincerity and [...] I could not say most important thing that stops, or not stops, but limits or, it's forbidden the lie and if you don't practice that in your family then you are not religious and you cannot have any kind of good relations between the members of the family.

[...]

Aisha: [koskien islamilaista etiikkaa, *edebiä*] if there is not, you don't have a ethic of yourself in Islam, like you don't behave good, how can you call yourself a Muslim and if you don't respect yourself, how could you respect the others. (*Aisha, 25-vuotias, asuu kaupungissa*)

Aisha painotti kunnioituksen ja vilpittömyyden vastavuoroista vaikutusta ihmissuhteisiin. Rehellisyys oli hänen mielestään niin olennainen osa muslimina olemista, että jos se ei toteutunut henkilö ei oikeastaan voinut kutsua itseään ollenkaan muslimiksi. Muslimina oleminen ja muslimi-identiteetin omaaminen tarkoitti sitä, että kyseessä oleva henkilö ei valehdellut eikä tehnyt asioita välittämättä tekojensa seurauksista. Islam oli Aishan mukaan havaittavissa hänen kotonaan, ei ainoastaan siinä mihin perheenjäsenet uskoivat, vaan myös siinä luottamuksessa ja vilpittömyydessä jota perheenjäsenet osoittivat toisilleen. Perheen sisäisten suhteiden säilyttäminen hyvinä oli tärkeä periaate Aishan kotona. Nawal puolestaan kertoi, että islamilaisen elämäntavan saattoi huomata hänen kotonaan tavassa, jolla perheenjäsenet aloittivat ruokailunsa sanomalla *bismillah*, Jumalan nimeen. Nawal opetti myös lapsiaan syömään niin, etteivät he puhu ruokailun aikana. Jos puhui syödessään, saattoi Nawalin mukaan nielaista jotakin sopimatonta. Lisäksi Nawal oli sitä mieltä, että kokonaisvaltainen hygieniasta huolehtiminen kuului olennaisena osana islamilaiseen uskonnollisuuteen.

Farah totesi, että islamiin ja sukupuoleen liittyvät tekijät saattoivat tulla merkitykselliseksi arjessa, esimerkiksi terveydenhuoltoon liittyvissä kysymyksissä:

Farah: There are those like aa rules that you have to respect [...] for example if you go at the doctor, if there is a female doctor and a male doctor you will go probably at the female doctor [...] when it is about gynaecology or something like that [...] it's [...] more likely to go to female doctor than to at male [...] also, in extreme cases, when there is no female doctor, you will go at the male doctor. (*Farah, 22-vuotias, asuu kaupungissa*)

Huolimatta siitä, että oli suositeltavaa, että nainen kävisi naislääkärillä, terveydestä huolehtiminen oli kuitenkin Farahin mukaan ensisijaisesti tärkeämpää kuin lääkärin sukupuoli. Wafa taas oli sitä mieltä, että uskonnolla oli hyvin vähän tekemistä niiden päätösten kanssa, jotka hän teki koskien terveydenhuoltoa tai jotka muuten olivat hänen elämässään yhteiskunnallisesti linkittyneitä. Sabah ja Wafa painottivat, että oli tärkeämpää, että henkilö oli lääkäri, sukupuolella ei ollut merkitystä. Zainab puolestaan koki lääkärikäyntien yhteydessä tapahtuvan kanssakäymisen lisäksi muslimit myös monissa muissa yhteyksissä läheisemmiksi. Zainab toivoi että häntä hoitava lääkäri olisi mielellään muslimi:

Zainab: If I am a Muslim, I want to be with Muslim[...] friends, Mus Muslim husband and that things, because I can, I have so much in common [...] with that people, I can express aa my feeling and my my plans and everything [...] easier and better. (*Zainab, 25-vuotias, asuu kaupungissa*)

Farah arvioi myös, että uskonto vaikutti siihen minkälaisen työn muslimi valitsi, sillä hänen mukaansa "religion does such a selection". Tällä hän viittasi sellaisiin vältettäviin työpaikkoihin, joissa esimerkiksi kulutettiin paljon alkoholia tai joissa joutui kiusatuksi. Farahin mielestä

tällaiset piirteet olivat jotenkin likaisia, eivätkä ne sopineet muslimin työpaikalle. Mitä opiskeluun tuli, Farah painotti sitä, että muslimina hänellä oli rajaton vapaus valita. Muslimin vapaus oli hänen mukaansa rajatonta kaikessa, mutta oli olemassa sääntöjä joita muslimin tuli kunnioittaa. Osa haastatelluista naisista tunsi myös *mahram*-perinteen,¹⁸ joka liittyy läheisesti naisen mahdollisuuksiin liikkua julkisessa tilassa ja esimerkiksi matkustaa, mutta naiset suhtautuivat siihen verrattain eri tavoin. Kun jotkut naisista pitivät *mahram*-käytäntöä etuoikeutenaan, toisten mielestä se tulisi asettaa oman aikansa kontekstiin. Tällä tarkoitettiin sitä, että *mahram*-käytännön soveltaminen tulisi tänä päivänä olla kontekstiin sidottua, eikä se kaikissa yhteyksissä ollut tarpeellinen.

Haastateltujen mielestä äitiys, lasten saaminen ja heidän kasvattamisensa omasivat myös uskonnollisen ulottuvuuden. Nämä saattoivat olla tapoja, joilla nainen ilmaisi uskonnollista toimijuuttaan, vaikka vastauksissa korostettiin sitä, etteivät äitiyteen liittyvät asiat olleet ainoita rooleja, joita musliminaisilla saattoi olla. Lapsen syntymää voitiin juhlistaa nimenannon yhteydessä, joko uhraamisella tai mevlutilla. Naisten kertomuksissa syntymällä kuitenkin oli myös sisäinen ulottuvuus, joka sai heidät kiittämään Jumalaa lapsista, joilla he olivat tulleet siunatuiksi. Mahdollisuudet välittää uskonnollista perinnettä eteenpäin lapsille vaikutti tärkeältä, mutta myös sellaisia puheenvuoroja jotka puolsivat maallisempaa kasvatusta mahtui haastateluaineistoon. Näin ollen lapsen syntymä saattoi tuoda esille albaaninaisten uskonnolliset identiteetit islamilaisten rituaalien muodossa ja sellaisen uskonnollisen kasvatuksen kautta, jota naiset toivoivat voivansa antaa lapsilleen. Tämä oli todennäköisesti myös jotain sellaista, mikä kosketti heitä yksityisemmällä uskonnollisuuden tasolla tai sai heidät valitsemaan toisen tavan kasvattaa lapsiaan kuin mitä uskonnolliset odotukset edellyttivät. Äitiys ja lapsen syntymä saattoivat siis näin ollen toimia tietynlaisena vedenjakajana naisten uskonnollisen identiteetin rakennusprosessissa.

Se mitä naiset kertoivat islamista ja sen näkyvyydestä omassa arjessaan syvensi jo esiin tuotujen näkökulmien merkitystä. Islam leimasi suhteita muihin ihmisiin ja kunnioitusta, jota lapset osoittivat vanhempiaan kohtaan sekä aviopuolisot toisilleen. Islam saattoi myös näkyä lasten kasvatuksessa ja opetuksessa. Monet naisista sanoivat, että he suhtautuivat juuri viimeksi mainittuun asiaan suopeasti. Islamien merkitys nähtiin usein Koraanista nousevana, mutta se, kuinka islamia harjoitettiin riippui naisten mielestä usein siitä, kuinka islam yleensä ymmärrettiin. Albaaninaisten kuvaukset islamista arjessa kertovat islamien merkityksellisyydestä osana elämää ja siitä, miten islam luo pohjan laajemmalle harmoniselle yhteiselolle. Tämä yhteiselo rakentuu sovinnon etsimiselle ja muiden auttamiselle sekä erityisesti niiden ihmisten huomioimiselle, jotka olivat heikommassa asemassa. Tällaisia ryhmiä olivat naisten mielestä esimerkiksi nuoret, köyhät, vammaiset ja orvot. Islam nousi esiin myös jokapäiväisessä kielenkäytössä erilaisina uskonnollisina ilmaisuina. Nämä toivat usein esille naisten kiitollisuuden tai olivat heidän toiveitaan Jumalan tuesta kaikissa arjen askareissa. Eräs naisista koki, että islam

¹⁸ Mahramilla viitataan sukulaiseen, jonka kanssa ei voi verisiteiden tai avioliiton kautta muodostuneiden siteiden takia mennä naimisiin. Islamilaista lakia ja tapakulttuuria tulkitaan joskus niin, että kun nainen liikkuu yksin julkisessa tilassa hänen tulisi olla mahramin seurassa.

tuli esille kirjallisuudessa, jota hän luki tai jota hänellä oli kotona. Näin ollen islam ja naisten uskonnolliset identiteetit kyllästivät heidän elämäänsä monin eri tavoin. Jotkut albaaninaiset ottivat kuitenkin myös välimatkaa niihin toimintatapoihin, jotka ymmärrettiin islamilaisina tai uskonnollisina ideaaleina. Islamilla oli kuitenkin kaikille haastatelluille naisille jonkinlainen merkitys, joka saattoi ilmentyä monin eri tavoin sosiaalisessa ympäristössä ja vuorovaikutus-tilanteissa.

Yhteenveto

Kun pohditaan albaaninaisten kuvauksia Anne Sofie Roaldin identiteettimääritelmän näkökulmasta voidaan todeta, että naisten tai heidän edustamiensa islamilaisien ryhmien uskomusjärjestelmiin, etniseen jäsenyyteen, sukupuoleen ja asuinympäristöön liittyvät tekijät painoutuivat selkeästi heidän tavoissaan rakentaa sekä uskonnollisia että muita identiteettejä. Myös ikä ja tietyn islamilaisen ryhmän jäsenyys olivat merkityksellisiä seikkoja naisten uskonnollisten identiteettien muovaamisessa. Yhteiskuntaluokka tuli esille siinä, miten ja mitä uskonnollisia rituaaleja harjoitettiin sekä naisten kerronnassa koskien taloudellisen hyödyn saamista jonkin uskonnollisen ryhmän jäsenyydestä. Roaldin määrittelemistä tekijöistä kansallisuuden merkitys ei juuri tullut haastatteluissa esille.

Naisten kuvauksissa painoutuivat sekä heidän omaa islamilaista sunni- ja bektashi-ryhmäänsä ilmentävä identiteettikerronta että heidän suhtautumisensa laajempaan islamilaiseen kontekstiin ja vuorovaikutukseen sen kanssa. Uskonto nähtiin sekä kunkin yksilön henkilökohtaisena asiana että kollektiivisena ilmiönä. Naisten narratiiveissa oli erotettavissa muslimi-identiteetin liberaaleja, pluralistisia, maltillisia ja käytännönläheisiä painotuksia sekä erilaisia, välillä hyvin jyrkkiäkin mielipiteitä koskien sitä, mikä islamin ilmaisemisen muoto oli oikea. Naisten näkemykset muista muslimiryhmistä olivat sekä hyväksyviä että huomattavan välimatkan ottavia. Se miten islamilaisien järjestöjen ja julkaisujen kenttä kokonaisuudessaan näyttäytyi albaaninaisille, viittasi verrattain vähän suoranaiseen muslimi-identiteettien ”albanisoitumiseen” Makedoniassa. Kerronnassa tuli esille esimerkiksi se, että muilla kieliryhmillä oli mahdollisuus lukea ainakin joitakin islamilaisia julkaisuja ja osallistua järjestötoimintaan omalla äidinkielellään. Albaanien ollessa maan suurin muslimiryhmä, heidän vaikutuksensa paikalliseen muslimi-identiteettiin on kuitenkin kaikista merkittävien.

Muslimi-identiteetti tukee joissain yhteyksissä myös albaanien etnistä identiteettiä ja kasvattaa eroja erityisesti makedonialaiseen slaaviväestöön, jonka jäsenet ovat usein ortodoksikristittyjä. Erilaiset islamilaiset järjestöt saattoivat toimia konteksteina, joissa, uskonnollisen ja kielellisen identiteetin lisäksi, myös musliminaisten sukupuoli-identiteetti painottui. Tämä johtui siitä, että järjestöjen sisällä saatettiin luoda naisten jaostoja ja siitä, että islamin eri suuntauksien sisällä harjoitettiin uskontoa hiukan eri tavoin. Naiset ilmaisivat kriittisiä näkemyksiä sekä enemmistönä että vähemmistönä maassa olevista muslimiryhmistä. Muutamilla enemmistöä edustavilla sunnitaustaisilla muslimeilla oli erityisen varauksellinen suhtautuminen tiukemmin islamia tulkitseviin ryhmiin. Bektashi-ryhmään kuuluvat naiset puolestaan kritisoivat sekä

tiukemmin islamia tulkitsevia ryhmittymiä että valtaväestön edustamaa tapaa harjoittaa islamia.

Naisten kuvaukset siirtymäriiteistä ja islamilaisista juhlista indikoivat niiden merkitystä pysyvämmin islamilaisen uskonnollisen identiteetin ilmaisuina, sillä ne noudattivat usein tiettyä muotoa tai olivat sidottuja tiettyihin tapahtumiin islamilaisessa kalenterissa tai muslimin elämässä. Ne olivat merkittäviä sekä yksilöllisiä että kollektiivisia konteksteja, joissa uskonnollista identiteettiä toteutettiin käytännössä ja joissa uskonnolliset perinteet liittivät naiset islamin lisäksi sekä kulttuurisiin että uskonnollisiin yhteisöihin (vrt. McGuire 2008, 13). Kaikki haastattelemani albaaninaiset osallistuivat joihinkin islamilaisista juhliin. Juhlat ja siirtymäriitit olivat hetkiä, joita vietettiin lähinnä islamilaisessa ja albanialaisessa kontekstissa samalla kun laajempi yhteiskunnallinen viitekehys oli läsnä. Sukupuoli-identiteetillä saattoi olla tärkeämpi merkitys hahmotettaessa naisten ottamia rooleja, sillä albaani- ja muslimi-identiteetit olivat tuolloin koko yhteisön ”yhteisiä” ominaispiirteitä. Naisten kuvaukset islamilaisesta uskonnollisuudesta antoivat kuitenkin hyvin vähän viitteitä siitä, että sukupuoli-identiteetillä oli merkitystä uskontoa harjoitettaessa. Miesten ja naisten roolit erosivat hiukan siirtymäriittejä ja islamilaisia juhlia vietettäessä, mutta tätä ei haastattelussa erityisesti korostettu.

Kaupunki- ja maaseutu ympäristöjen esitetään olevan hyvin erilaisia Makedonian tasavallassa. Se kuva, jonka albaaninaiset islamin näkökulmasta antoivat, oli kuitenkin verrattain ristiriitainen. Naisilla oli mielipiteitä sekä maaseudun ”uskonnollisen takapajuisuuden” puolesta että sitä vastaan. Toisin sanoen maantieteellisesti erilaisissa paikoissa uskonnolliset identiteetit vaikuttivat liikkuvan kaupunki vs. maaseutu -jakolinjan ylitse ja näyttäytyivät eri henkilöille erilaisina. Moniuskontoisissa ja monikulttuurisissa ympäristöissä uskonto voi toimia samanlaisuuden ja erilaisuuden indikaattorina. Makedoniassa vaikutti siltä, että islam ja miten se ymmärrettiin toimi välillä vedenjakajana jopa muslimiyhteisön sisällä. Karmela Liebkind toteaa että vähemmistöryhmien identiteetit saattavat olla alttiita muutospaineelle ja tämä tuottaa ristiriitaisia tunteita omaa ryhmää kohtaan. Ei ole kuitenkaan itsestään selvää, että vähemmistöryhmät välttämättä haluavat identifioitua tai assimiloitua enemmistöryhmiin. Tämä piirre tuli esille islamilaisten ryhmien dynamiikassa, mutta myös muiden, kuten esimerkiksi yhteiskunnallisten ja etnisten ryhmien välisessä vuorovaikutuksessa. Ryhmien välinen vuorovaikutus tuntui usein tukevan kehityskulkuja, jotka loivat erilaisia ryhmäkohtaisia identiteettejä, joiden väliset kuilut saattoivat olla huomattavia. (Vrt. Liebkind 1984, 160, 162.) Islam toimi hyvin todennäköisesti pysyvyyden ja jatkuvuuden lähteenä yhteiskunnallisessa muutoksessa, ja riitit ja perinteet vahvistivat kunkin yksilön uskonnollista identiteettiä, mutta myös yhteisöllisyyden tunnetta.

Epävarmoissa ja jopa kaoottisissa yhteiskunnallisissa olosuhteissa islam voi tukea yksilön hallinnan tunnetta. Lisäksi islam voi muodostaa vastapainon mahdolliselle alemmuudentunteelle albaanien ryhmän sisällä, sillä se nähdään usein viimeisenä ja menestykseen johtavana profetiana. Tämän mahdollisen kollektiivisen alemmuudentunteen syntymiseen vaikuttavat Makedoniassa historian painolasti ja eri ryhmien tänä päivänä omaamat yhteiskunnalliset roolit ja

valta-asemat. Lisäksi islam tarjoaa muslimille käytännönläheisen käytösoppaan, ja tällä tavoin se voi tulla osaksi sosiaalista järjestelmää, joka taas linkittyy jäsenyyteen ryhmässä, kuten haastatelluilla tapahtui. (Vrt. Roald 2001, 13.) Myös islamin merkitys moraalisena ideaalina vaikeassa yhteiskunnallisessa tilanteessa voi tukea yksilöä. Naisten kertoman mukaan islam vaikutti ainakin joihinkin heidän valintoihinsa ja käytökseensä arkielämässä, heidän valitessaan esimerkiksi puolisoa, ystäviä tai lääkäriä, tai kun he työllistyivät tai matkustivat. Kunnioituksen osoittaminen perheen jäsenille, lasten uskonnollinen kasvatus ja heikommassa asemassa olevien huomioiminen olivat tärkeä osa tätä toimintaa. Musliminaisen roolit eivät naisten mukaan rajoittuneet äiteyteen vaan kattoivat elämänkaaren paljon laaja-alaisemmin.

Haastattelemieni albaaninaisten kuvaama islamilainen uskonnollisuus siis sekä kokosi ihmisiä yhteen että erotti heitä toisistaan. Islamilainen pluralismi saatettiin tulkita muslimien keskinäisten yhtäläisyyksien ja eroavaisuuksien lähteenä, rikkautena ja väärinymmärryksenä. Islamilaisten juhlien vietossa ja siirtymäriiteissä muslimeita erottavana ja yhteen kokovana tekijänä toimi joissakin yhteyksissä sukupuoli. Naisten kuvaama toiminta koskien muslimielämäntapaa erityisesti moraalisena valintana saattoi erottaa heidät muista, jotka eivät toimineet näiden moraaliperiaatteiden mukaisesti. Samalla nämä usein moraaliset ja syviin perusarvoihin liittyvät valinnat saattoivat myös koota naisia yhteen toimien heidän yhteisenä nimittäjänään.

Lähteet

Haastattelut 1.-22.

1. Fatima, 24-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2008/084 and IF 2008/014:1
2. Amina, 23-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2008/085 and IF 2008/014:2
3. Miriam, 23-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF 2008/013:1
4. Mahabba, 24-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2008/086 and IF 2008:014:3
5. Nuriya, 24-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2008/087 and IF 2008/014:4
6. Aisha, 25-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2008/088 and IF 2008/014:5
7. Hawwa, 22-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2008/089 and IF 2008/014:6
8. Sabah, 39-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2008/090 and IF 2008/014:7
9. Khadija, 53-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2008/091 and IF 2008/014:8
10. lähdehenkilö koskien islamia Makedonian tasavallassa / IF mgt 2008/092
11. lähdehenkilö koskien islamia Makedonian tasavallassa / IF mgt 2008/093
12. lähdehenkilö koskien islamia Makedonian tasavallassa / IF mgt 2008/094
13. Farah, 22-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2008/095 and IF 2008/014:9
14. Amala, 35-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2008/096 and IF 2008/014:10
15. Wafa, 31-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2008/097 and IF 2008/014:11
16. Zahra, 59-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2008/098 and IF 2008/014:12
17. Nawal, 35-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2008/099 and IF 2008/014:13
18. Qadr, 26-vuotias nainen joka asuu kylässä / IF mgt 2009/044 and IF 2009/027:1
19. Habiba, 59-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2009/045 and IF 2009/027:2
20. Aida, 29-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2009/046 and IF 2009/027:3

21. Hanifa, 30-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2008/013:2

22. Zainab, 24-vuotias nainen joka asuu kaupungissa / IF mgt 2009/047 and IF 2009/027:4

Kenttäpäiväkirja 2008–2009 / IF 2008/013:3

Kirjallisuus

Abiva, Huseyin

2009 *Bektashism and Its Presence in Albanian Lands*. [Http://www.bektashi.net/history-bek-balkans.html](http://www.bektashi.net/history-bek-balkans.html) (luettu 6.12.2009).

Ammerman, Nancy T.

2007 *Studying Everyday Religion: Challenges for the Future*. –Nancy Ammerman (ed.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, 219–238. NewYork: Oxford University Press.

Bougarel, Xavier and Iseni, Bashkimi

2007 Introduction. *Politorbis*. Revue de politique étrangère. Islam et politique dans les Balkans occidentaux. No 43, 2/2007: 5–12. [Http://www.eda.admin.ch/eda/en/home/doc/publi/ppol/polit.html](http://www.eda.admin.ch/eda/en/home/doc/publi/ppol/polit.html) (luettu 11.5.2011).

Bougarel, Xavier et Clayer, Nathalie

2001 Introduction. – X. Bougarel et N. Clayer (sous la dir.), *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000*, 11–75. Paris: Maisonneuve & Larose.

Bringa, Tone

1995 *Being Muslim the Bosnian Way Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

CIA

2013 *The World Fact Book: Macedonia*. [Https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mk.html](https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mk.html) (luettu 13.11.2013).

Clayer, Nathalie

2001 L'islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo. – X. Bougarel et N. Clayer (sous la dir.), *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000*, 177–240. Paris: Maisonneuve & Larose.

Clayer, Nathalie

1990 *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottoman (1912–1967)*. (Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin/Balkanologische Veröffentlichungen Band 17). Wiesbaden: Harrassowitz.

Elsie, Robert

2001 *The Dictionary of Albanian Religiosity, Mythology and Folk Culture*. London: Hurst & Company.

EWIC

2006 *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures, Volume III, Family, Body, Sexuality and Health*, J. Suad (ed.). Leiden – Boston: Brill.

Fuzūli

1997 *Hadikaja ose kopshti i të përsosurvet*, përkthyer Baba Rexhepi, titulli i origjinalit Hadikat-es suada. Gjakovë: Teqja Bektashiane e Gjakovës.

Liebkind, Karmela

1984 Enemmistövalta ja etnisen vähemmistön identiteetti. – R. Myllyniemi ja K. Helkama (toim.), *Sosiaalipsykologian näköaloja*, 152–166. Helsinki: WSOY.

McGuire, Meredith

2008 *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.

Norton, John

2001 The Bektashis in the Balkan. – C. Hawkesworth, M. Heppell and H. Norris (eds.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans*, 168–200. London: Palgrave in association with School of Slavonic and East European Studies, University of London.

Nynäs, Peter

2005 Möten mellan religioner – ett humanistiskt perspektiv. – Y. Terlinden (red.), *Tro och mångfald. Religionsmöten och religionsteologi i Norden*, 119–132. Köpenhamn: Norden, Nordisk kulturfond.

Popovic Alexandre

2002 *Les Confréries mystiques musulmanes dans le Balkans*, Communication présentée au Colloque international 'Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique?'. Turin 20.–22.11.2002. Accessible sur le site <http://www.scribd.com/doc/94679/Les-confreries-mystiques-musulmanes-dans-les-Balkans> (luettu 14.9.2010).

Repo, Nora

2012 *An Islamic Mosaic — Women's Identities in Transition: Albanian Muslim Women in the Former Yugoslav Republic of Macedonia*. Åbo: Åbo Akademi University Press.

Roald, Ann Sofie

2001 *Women in Islam. The western experience*. London: Routledge.

Tiilikainen, Marja

2010 *Sitaat* as Part of Somali Women's Everyday Religion. –M-L. Keinänen (ed.), *Perspectives on Women's Everyday Religion*, 203–232. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.

U.S. Department of State

2013 *International Religious Freedom Report for 2012: Macedonia*. [Http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?year=2012&dliid=208340](http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?year=2012&dliid=208340) (luettu 13.11.2013).